جلد اول تمام نصف
كتاب الطلاق
تكميل در
يوز اللي غروشه
اخذ اولندى

جا ٤ ... ١٤

٤٧٩

479

من ... الفقير ... مصطفى بن ... الشامي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما
الحمد لله رب العالمين على ما ألهم • وعلم من العلم ما لم نعلم • والصلوة والسلام على خير خلقه محمد النبي
الأكرم • المبعوث إلى سائر الأمم بالشرع الأقوم • والمنهج الأحكم • صلى الله عليه وعلى آله وصحبه
وسلم • وبعد فهذه تعليق على كتاب الهداية للإمام العلامة برهان الدين أبي حسن علي بن أبي
بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغيناني شيخ الإسلام أسكنه الله برحمته دار السلام • شرعت
في كتابته في شهور سنة تسع وعشرين وثنا به عند الشروع في القراية لبعض الاخوان ارجوا من كرم
الله سبحانه أن يهديني فيه لصواب وأن يجمع فيه على شتات ما تفرق من لب اللباب ليكون عمدة لطا
لبي الرواية وموضعا لصار في العناية في طلب النهاية واياه سبحانه أسأل أن يجعله خالصا
لوجهه الكريم موجبا لرضاه الموصل إلى جنات النعيم هذا وإني كنت قرأت تمام الكتاب منه ثمان
عشرة أو تسع عشرة على وجه الإتقان والتحقيق على يدي الشيخ الإمام بقية المجتهدين وخلفا
الحفاظ المتقنين سراج الدين عمر بن علي الكناني الشهير بقارئ الهداية تغمده الله برحمته وأسكنه
بحبوحة جنة وهو قرأ على مشايخ عظام من جملتهم الشيخ الإمام شيخ الإسلام علاء الدين السير
امي وهو عن شيخه السيد الإمام جلال الدين شارح الكتاب وهو عن شيخه قدوة الأنام
بقية المجتهدين جلال الدين عبد العزيز البخاري صاحب الكشف والتحقيق وهو عن الشيخ
الكبير أستاذ العلماء حافظ الدين النسفي الكبير وهو عن الشيخ الإمام شمس الدين محمد بن عبد
الستار بن محمد الكردري وهو عن شيخه شيخ مشايخ الإسلام حجة الله على الأنام المخصوص با
لعناية صاحب الهداية فهذا طريق العبد الضعيف في هذا الكتاب وقرأته قبله من أوله
إلى فصل الوكالة بالنكاح أو نحوه على القاضي قاضي القضاة جمال الدين الحميدي بالإسكندرية
وبها قرأت بعضه أيضا على الشيخ زين الدين المعروف بالإسكندري الحنفي بقية المجتهدين
تغمدهم الله برحمته أجمعين ولما جاء بفضل الله ورحمته أكرم من قصد ربما لا ينتسب بنسبه
علمت أنه من فتح جود القادر على كل شيء سميته والله المنة فتح القدير للعاجز الفقير ولا حول ولا
قوة إلا بالله العلي العظيم كتاب الطهارات جمعها على إرادة الأنواع باعتبار متعلقها من الحدث
والخبث والتهامنه الماء والتراب وسبب وجوبها قبل الحدث والجنابة ورد بأنهما ينقضانها فكيف
يوجبانها وقد يقال لا منافاة بين نقضهما شرعا الصفة الحاصلة عن تطهير سابق وإيجاب تطهير آخر
مستأنف والأولى أن يقال السببية إنما تثبت بدليل الجعل لا بمجرد التحكم وهو مفقود واختار
وأنه إرادة ما لا يحل إلا بها ولا يخفى أن مجرد الإرادة لا يظهر وجه إيجابها نسبيا لأنها لا
تستلزم لحوق الشروع المستلزم عدم الطهارة في الصلاة لو لم تقدم محققة سببها وجوب
ما لا يحل إلا بها لما عرف أن الشيء يتضمن إيجاب شرطه لا لفظا لغة وكون الإرادة مضمرة في
قوله تعالى إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا يفيد تعليق وجوب الطهارة بالإرادة المستلزمة
للشروع وليس ذلك إلا لأن الشروع مشروط بها فالأمر أن وجوبها بسببه مشروط بها إلا
أن وجوبها بوجوبه ظاهر وأما بنفله فليس فيه إلا الإرادة إذ لا وجوب إلا بعد الشروع عند
بعض الأئمة ولا نعلم قائله بوجوبها الطهارة بمجرد إرادة النافلة حتى يأثم بتركها وإن لم
يصلها وجعلها سببا بشرط الشروع يوجب تأخر وجوب الوضوء عنه وفيه المحذور فإن

ايجابه شرطا بإيجاب نفس به عليه ويمكن كون إرادة النافلة سبب وجوب أحد الأمرين إما الوضوء وإما ترك
النافلة على معنى عدم الحلول بحيث إجماعهما فلي سبب وجوب واجب مخير فيصدق أنها سبب وجوبه في
الجملة وهذا كله على تقدير كون نفسها سبب وجوب الأداء إنما جعلها سبب أصل الوجوب فلا يمكن لأن أصل
الوجوب سببه الوقت وأركانها في الحدث الأصغر أربعة مذكورة في الكتاب وفي الأكبر غسل ظاهر
البدن والفم والأنف وفي الخبث إزالة العين بالمائع الطاهر واستعماله ثلاثا فيما لا يرى قوله يعني
النص لنفي أن وجوب غسل الرجل بالحديث فقط ووجهه أن قراءة نصب الرجل عطف على المغسول
وقراءة جرها كذلك والجر للمجاورة وعليه أنه يبطله بل هو عطف على المجرور وقراءة النصب عطف على
محل الرأس وهو محل نظيره في الفصيح وهذا أولى لتخريج القراءتين به على المطرد بخلاف تخريج الجر على
الجوار وقول ابن الحاجب أن العرب إذا اجتمع فعلان متقاربان في المعنى ولكل متعلق جوزت حذف
أحدهما وعطف متعلق المحذوف على متعلق المذكور وكونه متعلقه كقولهم متقلدا سيفا
ورمحا وتقلدت بالسيوف والرماح وعلفتها تبنا وماء باردا والحمل على الجوار ليس بحسن إذا لم يأت في القرآن
ولا كلام فصيح إنما يتم إذا كان إعراب المتعلقين من نوع واحد كما في علفتها وسقيتها وهنا الإعراب مختلف
لأنه على ما قال تكون الرجل منصوبا بالأنه معمول اغسلوا المحذوف وقد خفض ترك إلى الجر لم يكن إلا المجاورة
إعراب الرؤوس فما هرب منه وقع فيه فإن قلت حاصل هذا الجواز أن يراد بالنص هذا الوجه من الا
ستعمال ويجوز لا يوجب وقوعه بل حتى يوجه قرينة كتعيين بعض مفاهيم المشترك وذلك مفقود هنا
فالجواب بل ما ثبت وهو اطباق رواة وصف به صلى الله عليه وسلم على حكاية الغسل ليس عن مكانة السنة
قرينة منفصلة توجب إرادة استعمال الموافق لها بالنص هكذا وقد ورد الجر على الجوار في بعض الا
حاديث فإن صحت وقلنا بجواز الاستدلال بالحديث في العربية لم يصح قوله ولا كلام فصيح وفي المسألة
ثلاثة مذاهب الإطلاق والمنع والتفصيل بين كون الراوي عربيا فنعم أو عجميا فلا وفي الكشاف حمل ا
لنصب على حالة ظهور الرجل والجر على المسح حالة استتارها بالخف عملا بالقراءتين على ما انبنى قال في شرح
المجمع فيه نظر لأن الماسح على الخف ليس ماسحا على الرجل حقيقة ولا حكما لأن الخف اعتبر مانعا سراية الحدث
إلى القدم فهي طاهرة وما حل بالخف أزيل بالمسح فهو على الخف حقيقة وحكما قوله والغسل الإسالة
يعني أن الدلك ليس من حقيقته خلافا لمالك فلا يتوقف تحقيقه عليه ومرجعهم فيه قول العرب غسل
المطر الأرض وليس في ذلك إلا الإسالة وهو ممنوع بأن وقعها من علو مخصوصا مع الشدة والتكرار
وأي ذلك وهم لا يقولونه إذا نظفت الأرض وهو إنما يكون بذلك وبأنه غير مناسب للمعنى المعقول من
شرعية الغسل وهو تحسين هيئة الأعضاء الظاهرة للقيام بين يدي الرب تعالى تحقيقا والإ
لقيامه بين الملك والناس بين حضري وقروي خشن الأطراف لا يزيل ما استحكم في خشونتها إلا الدلك
فالإسالة لا تحصل مقصود شرعيتها ثم حد الإسالة التي هي الغسل أن يتقاطر الماء ولو قطرة عند
هما وعند أبي يوسف يجزي إذا سال على العضو وإن لم يقطر قوله من قصاص الشعر مخرج الشعر العا
دة وإنما طوله من مبدأ سطح الجبهة إلى أسفل الجبين حتى لو كان أصلع لا يجب من قصاصه
ويجزي المسح على الصلعة في الأصح والقصاص مثلث القاف قوله والمسحة الأذن يعطي ظاهره
وجوب إدخال البياض المعترض بين العذار والأذن بعد نباته وهو قولهما خلافا لأبي يوسف
لأن المسقط هو النابت ولم يقم به ويعطي أيضا وجوب الإسالة على شعر اللحية لأنه أوجب غسل الوجه

وجوه بذلك واختلفت فيه الروايات عن ابي حنيفة رضي الله عنه يجب مسح ربعها وعنه مسح ما يلاقي
البشرة وعنه لا تتعلق به شي وهو رواية عن ابي يوسف رحمه الله وعن ابي يوسف رحمه الله استيعابها
واشار محمد رحمه الله في الاصل الى انه يجب غسله كله قيل وهو الاصح وفي الفتاوى الظهيرية وعليه
الفتوى لانه يلزم مقام البشرة فيتحول الفرض اليه كالحاجب وقال في البدايع عن ابي شجاع انهم
رجعوا عما سوى هذا الكل هذا في الكثة اما الخفيفة التي ترى بشرتها فيجب ايصال الما الى ما تحتها ولو
ولو امر الما على شعر الذقن ثم حلقه لا يجب غسل الذقن وفي البقالي لو قص الشارب لا يجب تخليله وان طال
يجب تخليله وايصال الما الى الشفتين وكان وجهه ان قطعه مسنون ~~بلا بعث~~ فلا يعتبر قيا
مه في سقوط غسل ما تحته بخلاف اللحية فان اعفاها هو المسنون بخلاف حالو نبت جلدة لا يجب قشرها
وايصال الما الى ما تحتها بل لو اسال عليها اجزا لانه يحرج في قشرها ان لم ينقل فيه سنة والاصل العدم
فلم يعتبر قيامها مانعا من الغسل والمصنف في التجنيس عن ايصال الما الى منابت شعر الحاجبين والشارب من الاداب من غير تفصيل واما الشفة فقيل تبع للفم وقال ابو جعفر ما انكتم عند انضمامه تبع
له وما ظهر فللوجه وفي الجامع الاصغر ان كان وافر الاظفار وفيها درن او طين او عجين او المراة
تضع الحناء جاز في القروي والمدني قال الدبوسي هذا صحيح وعليه الفتوى وقال الاسكاف يجب
ايصال الما الى ما تحته الا الدرن لتولده منه قال الصفار فيه يجب الايصال الى ما تحته ان طال
الظفر وهذا احسن لان الغسل وان كان مقصورا على الظفر اعتبر لكنه اذا طال الظفر يصير بمنزلة عرض
الحايل كقطرة شمعة ونحوه لانه عارض وفي النوازل يجب في المصري لا القروي لان دسومة
اظفار المصري مانعة وصول الما بخلاف القروي ولو لزق باصل ظفره طين يابس ونحوه او بقي قدر
راس ابرة من موضع الغسل لم يجز ولا يجب نزع الخاتم وتحريكه اذا كان واسعا والمختار في الضيق
الوجوب ولو قطعت يده او رجله فلم يبق من المرفق والكعب شي ليسقط الغسل ولو بقي وجب
ولو طال اظفاره حتى خرجت عن رؤس الاصابع وجب غسلها قولا واحدا ولو خلق بيدان على المنكب فالتامة هي الاصلية يجب غسلها والاخرى زايدة فما حاذى منها محل الفرض وجب غسله وما لا
فلا قوله هو يقول الغاية لا تدخل اي هذه الغاية المذكورة هنا لا تدخل تحت المغيا فاللام
للعهد المذكوري غايته انه لم يبين وجهه وقوله كالليل في الصوم تنظيره وقياس لعدم الجامع
فانه دفع ما قيل المقرر في الاصول ان في الاستدلال لا يتعارض الاشباه وهو من الغايات ما يدخل
ومنها ما لا يدخل فاحتملت هذه كلا منهما فلا تدخل بالشك وايضا ما بعد الموفق والكعب في دخوله
في مسمى اليد والرجل اشتباه فيتحقق في دخوله تحت وبعدمه لا للاصل المقرر وهو ان ما بعد الغا
ية ان دخل في المسمى لولا ذكرها دخل والا فلا تدخل بالشك وما ورد على هذا الاصل من انه لو حلف
لا يكلم فلانا الى عشر لا يدخل مع انه يدخل لو ترك الغاية غير قادح فيه لان الكلام هنا في مقتضى ا
للغة والايمان تبنى على العرف وجاز ان يخالف العرف اللغات وكونه صلى الله عليه وسلم ادار الما على مرافقه لا يستلزم الافتراض لجواز كونه على وجه السنة كالزيادة في مسح الراس الى ان يستوعبه ولا
مخلص الا بنقل دخولهما في المسمى لغة وهو اوجه القولين بشهادة غلبة الاستعمال به وكونه اذا
كان كذلك فتكون الغاية داخلة لغة وايضا على تقدير ما قال يثبت الاجمال في دخولها فيلتحق
به قوله عليه الصلاة والسلام ويل للعراقيب من النار بيانا للتوعد على تركه فيكون اقتصاره

صلى الله عليه وسلم على الموفق وقع بيانا للمراد منه اليس متعينين دخول ما دخله عليه وقول اغسل يدك للا
من اطلاق اسم الكل على البعض اعتمادا على القرينة قوله هو الصحيح احترز عما روي هشام عن محمد رحمه الله
انه الذي في وسط الرجل عند معقد الشراك فان مراد محمد بذلك الكعب الذي يقطع المحرم اسفله
من الخف ان لم يجد نعلين قوله والكتاب مجمل في حق الكمية لكن الشافعي رحمه الله يمنعه ويقول هذا
مطلق لا مجمل فانه لم يقصد الكمية مخصوصة اجمل فيها بل الاطلاق ليسقط بادنى ما يطلق عليه
مسح الراس على ان الذي في حديث المغيرة مسح على ناصيته لا يقتضي استيعاب الناصية لجواز كون ذكرها
الدافع توهم انه مسح على العذور والقذال فلا يدل على مطلوبكم ولو نظرنا اليه على ما رواه مسلم عن
مغيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح بناصيته كان محل النزاع في البا كالاية انها للتبعيض او لا
ولو قلنا انها للالصاق لزم التبعيض بمرجح نقرر بركم في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم لدخولها
على محل كما سنذكره فالاولى ان يستدل برواية ابي داود عن انس رضي الله عنه رايت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يتوضا وعليه عمامة قطرية فادخل يديه من تحت العمامة فمسح مقدم راسه وسكت
عليه ابو داود فهو حجة فظاهره استيعاب تمام المقدم وتمام مقدم الراس هو الربع المسمى
بالناصية وقطرية بكسر القاف وسكون الطا المهملة ثياب حمر لها اعلام منسوبة الى قطر موضع
بين عمان وسيف البحر عن الازهري وقال غيره ضرب من البرود فيه حمرة ولها اعلام فيها بعض
الخشونة ومثله ما رواه البيهقي عن عطا انه صلى الله عليه وسلم توضا فحسر العمامة ومسح مقدم
راسه وقال ناصيته فانه حجة وان كان مرسلا عنه الحنفية وعند المعترض بالمتصل بقي شي وهو
ان ثبوت الفعل كذلك لا يستلزم نفي جواز الاقل فلا بد فيه من ضم الملازمة القايلة لو جاز الاقل
لفعله مرة تعليما للجواز وتسلم وقد تمنع بان الجواز اذا كان مستفادا من غير الفعل لم يحتج اليه
فيه وهنا كذلك نظرا الى الاية فان البا فيها للتبعيض وذلك يفيد جواز الاقل فيرجع البحث
الى دلالة الايات وتقول فيه ان البا للالصاق وهي المعنى المجمع عليه لها بخلاف التبعيض فان
المحققين من ايمة العربية ينفون كونه معنى مستقلا للبا بخلاف ما هذا جا في ضمن الالصاق
كما فيما نحن فيه فان الصاق الالة بالراس الذي هو المطلوب لا يستوعب الراس فان الصعق فلم
يستوعب خرج عن العهدة بذلك البعض لا لانه هو المفاد بالبا وتمام تحقيقه فيما كتبناه على
البدايع في الاصول ح فتعين الربع لان اليد انما تستوعب قدره غالبا فلزما واما رواية
جواز قدر الثلث الاصابع وان صححها بعض المشايخ نظرا الى ان الواجب الصاق اليد والاصابع
اصلها ولذا يلزم كمال دية اليد بقطعها والثلث اكثرها وللاكثر حكم الكل وهو المذكور في الا
صل فيحمل على انه قول محمد رحمه الله لما ذكره الكرخي والطحاوي رحمهما الله عن اصحابنا انه مقدار
الناصية ورواه الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه ويفيد انها غير المنصورة رواية قول
المصنف وفي بعض الروايات قدره ودراية ان المتقدمة الاخيرة في حيز المنع لان هذا من قبيل
المقدر الشرعي بواسطة تعدي الفعل الى تمام اليد فانه به يتقدر مقدارها من الراس وفيه
يعتبر عين قدره وقولنا عين قدره لانه لو اصاب المطر قدر الفرض سقط ولا يشترط اصابته
باليد لان الالة لم تقصد الا لليصال الى المحل فحيث وصل استغنى عن استعمالها ولو مسح ببلل
في يده لم ياخذه من عضو اخر جاز لانه اخذه ولو باصبع واحدة مع ما قدر الفرض جاز عند زفر رحمه الله

وعندنا لا يجوز وعللوه بأن البلة صارت مستعملة وهو مشكل بأن الماء لا يصير مستعملا قبل الانفصال وما قيل
الأصل ثبوت الاستعمال بنفس الملاقاة لكنه سقط في المغسول للحرج اللازم بالزام اصابة كل جزء
باسالة غير المسال على الجزء الآخر ولا حرج في المسح لأنه يحصل بمجرد الاصابة فبقي فيه على الأصل دفع
بأنه مناقض لما علل به لأبي يوسف رحمه الله في مسألة إدخال الرأس الاناء أن الماء طهور وعنده
فقالوا المسح حصل بالإصابة والماء إنما يأخذ حكم الاستعمال بعد الانفصال والمصاب به لم يزايل العضو
حتى عدل بعض المتأخرين الى التعليل بلزوم نقصان البلة الأصبع بعد بسط المد فيصير مستعملا لذلك
بخلاف المصاب في إدخال الرأس الإناء وهذا كله يستلزم أن مد أصبعين لا يجوز وصرح جوابه وكذا
يستلزم عدم جواز مد الثلث على القول بأنه لا يجزي أقل من الربع وهو قول أبي حنيفة وأبي
يوسف رحمهما الله لأنه ان أخذ الاستعمال بالملاقاة أو انتقلت البلة لزم ذلك لكني لم أرى في مد
الثلث الا الجواز واختيار شمس الأئمة أن المنع في مد الأصبع والاثنين غير معلل باستعمال البلة بل
ليل أنه لو مسح بأصبعين في التيمم لا يجوز مع عدم شيء يصير مستعملا خصوصا ان ابتهم على الحي الصلد
بل الوجه عنده إنما مأمورون بالمسح باليد والأصبعان منها لا تسمى يدا بخلاف الثلث لأنها أكثر ما هو
الأصل فيها وهو حسن لكنه يقتضي تعيين الاصابة باليد وهو منتف بمسألة المطر وقد يدفع بأن المراد
تعينها أو ما يقوم مقامها من الآلات عند قصد الاسقاط بالفعل اختيارا غير أن لازمه كون تلك
الآلة التي هي غير اليد مثلا قدر ثلاث أصابع من اليد حتى لو كانت عودا مثلا لا يبلغ ذلك القدر قلنا بعدم
جوازه وقد يقال عدم الجواز بالأصبع بناء على أن البلة تتلاشى وتفرغ قبل بلوغ قدر الفرض بخلاف الأصبعين فإن الماء يحتمل فيه بين الأصبعين المضمومتين فضل زيادة تحتمل الامتداد الى قدر الفرض وهذا
مشاهد أو مظنون فوجب اثبات الحكم باعتبار وفعل اعتبار صحة الاكتفاء بقدر ثلاث أصابع تجوز
مد الأصبعين لأن ما بينهما من الماء يحمل قدر أصبع ثالث وعلى اعتبار توقف الاجزاء على الربع لا تجوز
لأن ما بينهما مما لا يغلب على الظن إصابته الربع الا أن هذا يعكر عليه عدم جواز التيمم بأصبعين ولما
الجواز بجوانب الأصبع فإنه بناء على رواية الاكتفاء بثلاث أصابع ولو أدخل رأسه الاناء ناويا للمسح فعن أبي
يوسف رحمه الله يجوز عن الفرض والماء طهور وعند محمد رحمه الله لا يجوز والماء مستعمل وقول أبي يوسف رحمه
الله لا يجوز عن الفرض والماء طهور احسن لأن الماء لا يعطى له حكم الاستعمال الا بعد الانفصال والذي
لاقى الرأس من أجزائه لصق به فطهره وغيره لم يلاقه فلا يستعمل ثم محل المسح ما فوق الأذنين فلو
مسح على شعره أجزأه بخلاف ما لو كانت وابتداء مشى ودنى على رأسه فمسح أعلاهما فإنه لا يجوز وأما
المسنون أن يضع كفيه وأصابعه على مقدم رأسه آخذا الى قفاه على وجه يستوعب ثم يمسح أذنيه
على ما نذكره وأما مجافاة المتاحتين مطلقا ليمسح بهما الأذنين والكفين في الادبار ليرجع بهما على
العذوين فلا أصل له في السنة لأن الاستعمال لا يثبت قبل الانفصال والأذنان من الرأس حتى
جاز اتحاد بلتهما ولأن أحدا ممن حكى وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يؤثر عنه ذلك فلو كان ذلك
ذلك من الكيفيات المسنونة ونحو تشاورون في حكايتها الترتيب وهي غير متبادرة لنصوا عليها وفي
فتاوى أهل سمرقند إذا أذهن رجليه ثم توضأ وأمر الماء على رجليه ولم تقبل الماء للدسومة جاز
الوضوء لأنه وجب غسل الرجلين واعلم أن حديث المغيرة المذكور في الكتاب تمام متنين رواهما
المغيرة أحدهما ما قدمناه من رواية مسلم عنه أنه عليه الصلاة والسلام توضأ ومسح بناصيته

وعلى

وعلى الخفين والآخر رواه ابن ماجة عنه عليه الصلاة والسلام أتى سباطة قوم فبال قائما فمسح العدو
ري بين من رويتي المغيرة وزعم الشيخ علاء الدين إذ جعله مركبا من حديث المغيرة أنه صلى الله عليه
وسلم مسح بناصيته وخفيه ومن حديث حذيفة في السباطة والبول قائما وهو يقتضي تخطئة القدوري
في نسبة حديث السباطة الى المغيرة وليس كذلك بل قد رواه أيضا كما أخرجه ابن ماجة قوله وسننها
الطهارة إضافة الشيء الى ما هو أعم منه من وجه لصدق السنة مع الطهارة بلا سنة في طهارة وا
جبة فعلت على غير وجه السنة واللام فيه للعهد يعني الطهارة المذكورة وهو الوضوء فاندفع لزوم
كون السنن المذكورة سننا لغير الوضوء من أنواع الطهارة والسنة ما واظب عليها عليه السلام
مع تركها أحيانا قوله غسل اليدين قبل إدخالهما الإناء إذا استيقظ الى آخره الحديث المذكور في
الصحيحين بغير نون التوكيد وأما بها ففي مسند البزار من حديث هشام بن حسان ولفظه فلا يغمس
يده في طهوره حتى يفرغ عليها ثلاثا ثم غسلهما هذا يقع عن الفرض فهو فرض تقدمه سنة ولذا قال
محمد رحمه الله في الأصل بعد غسل الوجه ثم يغسل ذراعيه وأما تعليقه بالاستيقاظ فمنهم من أطلق فيه
ومنهم من قيده بما إذا نام مستنجيا بالأحجار أو متنجس البدن أما لو نام متيقنا طهارتهما مستنجيا
بالماء فلا يسن وقيل بأنه سنة مطلقا للمستيقظ وغيره في ابتداء الوضوء وهو الأولى لأن من حكى وضوءه
عليه السلام قدمه وإنما يحكي ما كان دأبه وعادته لا خصوص وضوئه الذي هو عن نوم بل الظاهر أن
اطلاعهم على وضوئه عن غير النوم نعم مع الاستيقاظ وتوهم النجاسة السنة آكد أما الوجوب
فإنما يناط بتحقق النجاسة قوله وتسمية الله تعالى لفظها المنقول عن السلف وقيل عن النبي صلى الله عليه
وسلم بسم الله العظيم والحمد لله على دين الإسلام وقيل الأفضل بسم الله الرحمن الرحيم بعد التعوذ وفي
المجتبى وفي المحيط يجمع بينهما وفي المحيط لو قال لا إله إلا الله والحمد لله أو أشهد أن لا إله إلا الله يصير
مقيما للسنة وهو بناء على أن لفظ بسم أعم مما ذكرنا ولفظ أبي داود لا صلاة لمن لا وضوء له ولا وضوء
لمن لم يذكر اسم الله عليه وضعف بالانقطاع وهو عندنا كالإرسال بعد ثقة الرواة وتقتهم
لا يضر ورواه ابن ماجة من حديث كثير ابن زيد عن ربيح ابن عبد الرحمن أبي سعيد عن أبيه عن أبي
سعيد أنه صلى الله عليه وسلم قال لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ثم أعل بأن ربيحا ليس بمعروف
ونوزع في ذلك عن أبي زرعة ربيح شيخ وقال ابن عدي ثقة وقال البزار روى عنه فليح بن سليمان
وعبد العزيز الدراوردي وكثير ابن زيد وغيرهم قال الأثرم سألت أحمد بن حنبل عن التسمية
فقال أحسن ما فيها حديث ابن زيد ولا أعلم فيها حديثا ثابتا وأرجو أن يجزيه الوضوء لأنه ليس فيه
حديث أحكم به انتهى قوله والأصح أنها مستحبة الى يجوز كونه مستنده فيه ضعف الأحاديث
بحوز كونه بحديث المهاجر بن قنفذ قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فسلمت عليه فلم
يرد عليه فلما فرغ قال أنه لم يمنعني ان ارد عليك الا أني كنت على غير وضوء رواه أبو داود وابن ما
جه وابن حبان في صحيحه ورواه أبو داود من حديث محمد بن ثابت العبدي حدثنا نافع قال
انطلقت مع عبد الله بن عمر في حاجة الى ابن عباس فلما قضى حاجته كان من حديثه قال مر النبي
عليه الصلاة والسلام في سكة من سكك المدينة وقد خرج من غائط أو بول فسلم عليه رجل فلم
يرد عليه السلام ثم أنه ضرب بيده الى الحائط فمسح وجهه مسحا ثم ضرب فمسح ذراعيه الى المرفقين ثم
كفه وقال أنه لم يمنعني أن ارد عليك الا أني لم أكن على طهارة وما في الصحيحين أنه عليه السلام

أقبل من نحو بئر جمل فلقيه رجل فسلم عليه فلم يرد عليه السلام وروي البزار هذه القصة من حديث أبي
بكر رجل من آل عمر بن الخطاب بو زاد وقال إنما رددت عليك خشية أن تقول سلمت عليه فلم يرد علي فاذا رأ
يتني هكذا فلا تسلم علي فاني لا أرد عليك وأبو بكر هذا هو ابن عمر بن عبد الرحمن بن عمر ابن الخطاب قال عبد
الحق ولا باس به ووقع مصرحا باسمه ولنسبه هذا في مسند السراج وروي ابن ماجة عن جابر أن رجلا
مر عليه السلام وهو يبول فسلم عليه فقال اذا رأيتني على هذه الحالة إلى آخره ويمنع في التوفيق بين
هذه وكيف كان فهي متظافرة على عدم ذكره صلى الله عليه وسلم اسم الله تعالى على غير طهارة ومقتضاه
انتفاؤه في اول الوضوء الكاين عن حدث وما اعل به غير قادح للمتأمل فهي معارضة لخبر التسمية بعد التو
لين على ما سنبينه في غير موضع ان شاء الله تعالى بل بعضها بخصوصه حسن لمن تأمل كلام اهل الشان عليها
فترجحه عن السنة كما اخرجته عن الايجاب الذي هو ظاهره وكذا عدم نقلها في حكاية علي وعثمان يدل
على وعثمان يدل على ما قلنا والجواب أن الضعف منتف لما قلنا والمعارضة غير متحققة لان ذكر الله تعالى
ذكر لا يكون من متيمات الوضوء فلا يستلزم كراهته ما جعل شرعا من ذكر الله تعالى تكميلا له بعد ثبوته جعل
كذلك بالحديث فلذلك الذكر ضوء وروي للوضوء الكامل شرعا فلا تعارض للاختلاف وعدم نقلها
في حكايتهما إما لانهما إنما حكيا الافعال التي هي الوضوء والتسمية ليست منه نفسه بل ذكره يفتح هو بها و
صوق هذا التركيب يفيد خروجها عن مسماه وأما لعدم نقل الرواة عنهما وإن قالاها إذا قد ينقل الراوي بعض
الحديث اشتغالا بالمهم بناء على اشتهار الافتتاح بالتسمية بين السلف في كل امر ذي بال كما روي ابو
داود والنسائي وابن ماجة كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجذم وفي رواية
لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم رواها ابن حبان من طريقين وحسنه ابن الصلاح وإن كان فيه قرة وبالجملة
عدم النقل لا ينفي الوجود فكيف بعد الثبوت بوجه آخر الا يرى انهم لم ينقلوا في حكايتهما التخليل
ولا شبهة في اعتقادي انه من فعله صلى الله عليه وسلم ولكن لم ينقلوا السواك وهو عند اصحابنا من
سنن الوضوء وبعض من حكى لم يحك غسل اليدين اولا ولم يصح ذلك في تبعتها إذ ثبت بطريق يقيني أن
أن يقال فاذا سلم خبر التسمية عن المعارض مع حجيته فما موجب العدول به الى نفي الكمال وترك
ظاهره من الوجوب فان قلنا انه حديث إذا تطهر احدكم فذكر اسم الله تعالى عليه فانه يطهر جسده
كله فان لم يذكر اسم الله على طهوره لم يطهر الا ما مر عليه الماء فهو حديث ضعيف إنما يروي
به عن الأعمش يحيى ابن هاشم وهو متروك وإن قلنا انه حديث المسيء صلوته فان في بعض طرقه
أنه صلى الله عليه وسلم قال له إذا قمت إلى الصلوة فتوضأ كما امرك الله وفي لفظ انها لا تتم صلوة احد
كم حتى يسبغ الوضوء كما امر الله تعالى فليغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح رأسه ورجليه
إلى الكعبين ثم يكبر الله تعالى ويحمده الحديث حسنه الترمذي ولم يذكر فيه تسمية في مقام التعليم
فقد أعله ابن القطان فان يحيى ابن علي بن خلاد لا يعرف له حال وهو من روايته فأدى النظر الى وجوب
التسمية في الوضوء غير ان صحته لا تتوقف عليها لان الركن إنما يثبت بالقاطع وبهذا يندفع
ما قيل المراد به نفي الفضيلة لئلا يلزم نسخ آية الوضوء يعني الزيادة عليها فانه إنما يلزم
بتقدير الافتراض لا الوجوب وما قيل انه لا يدخل للوجوب في الوضوء لانه شرط تابع فلو قلنا بالو
بالوجوب فيه لساوى التبع الاصل غير لازم إذ اشتراكهما بثبوت الواجب فيهما لا يقتضي ثبوت
عدم المساواة بوجه آخر على انه لا يلزم بالفرق بخلاف الصلوة مع انه لم يمنع من الحكم بالواجب

[في الهامش: أي منهي عنه التكلم مع الحدث]
[في الهامش: أي حديث التسمية]
[في الهامش: حديث علي التسمية]
[في الهامش: على الوضوء لا يلزم بالتعدي]

احد وتبعه من واجب الصلوة كفرضه بالنسبة الى فرضها فان قيل يرد عليه ما قالوه من ان الا
دلة السمعية على اربعة أقسام الرابع منها ما هو ظني الثبوت والدلالة واعطوا حكمه افادة السنية والا
استحباب وجعلوا منه خبر التسمية وصرح بعضهم بان وجوب الفاتحة ليس من قوله صلى الله عليه وسلم
لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب بل بالمواظبة من غير ترك لمن ذلك فالجواب إن ارادوا وبظني الدلالة مشتركها
مطلقا فالاصل المذكور ممنوعا كون الخبرين من ذلك بل نفي الكمال فيهما احتمال يقابله الظهور فان
النفي متسلط على الوضوء والصلوة فيهما فان قلنا النفي لا يتسلط على نفس الجنس بل ينصرف الى
حكمه وجب اعتباره في الحكم الذي هو الصحة فانه المجاز الاقرب الى الحقيقة وان قلنا يتسلط هنا على
الجنس لانها حقائق شرعية فتنتفي شرعا لعدم الاعتبار شرعا وان وجدت حسا فاظهر في المراد
فنفي الكمال على كلا الوجهين احتمال هو خلاف الظاهر لا يصار اليه إلا بدليل وان ارادوا به ما
فيه احتمال ولو مرجوحا منعنا صحة الاصل المذكور واسندناه بان الظن واجب الاتباع في الدلالة ا
لشرعية الاجتهادية وهو متعلق بالاحتمال الراجح فيجب اعتبار متعلقه وعلى هذا مشى المصنف في خبر
الفاتحة حيث قال بعد ذكره من طرف الشافعي ولنا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن والزيادة
عليه بخبر الواحد لكنه يوجب العمل فقلنا بوجوبها وهذا هو الصواب والله سبحانه أعلم بحقيقة الحال
فرع نسي التسمية فذكرها في خلال الوضوء فسمى لا يحصل السنة بخلاف نحوه في الاكل كذا في الغاية
معللا بان الوضوء عمل واحد بخلاف الاكل وهو انما يستلزم في الاكل تحصيل السنة في الباقي لا اي
ستدراك ما فات قوله هو الصحيح احتراز عما قيل قبله فقط وما قيل بعده فقط لأن ما قبله ما للانكشاف
والاصح قبله أيضا لا حال الانكشاف ولا في محل النجاسة ومن الثابت عنه عليه الصلوة والسلام انه كان
يقول عند دخول الخلاء اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث والمراد الاستعاذة من ذكران الشيا
طين واناثهم قوله والسواك أي الاستياك عند المضمضة لانه عليه الصلوة والسلام كان يواظب عليه
المطلوب مواظبته عند الوضوء ولم أعلم حديثا صريحا فيه ففي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم كان إذا قام
من الليل يشوص فاه بالسواك وفي لفظ إذا قام ليتهجد وفي مسلم كان صلى الله عليه وسلم اذا دخل
بيته بدأ بالسواك وفي أبي داود كان عليه الصلاة والسلام لا يستيقظ من الليل ونهار الا تسوك قبل ان
يتوضأ وفي الطبراني ما كان عليه الصلاة والسلام يخرج من بيته لشيء من الصلوة حتى يستاك ومما يدل
على محافظته على السواك استياكه بسواك عبد الرحمن ابن أبي بكر عند وفاته في الصحيحين وفيهما صلى الله عليه
وسلم لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلوة او عند كل صلوة وعند النسائي في رواية عند كل
وضوء ورواها ابن خزيمة في صحيحه وصححها الحاكم وذكرها البخاري تعليقا ولا دلالة في شيء على كونه
في الوضوء الا هذه وغاية ما تفيد الندب وهو لا يستلزم سوى الاستحباب إذ يكفيه اذا شيء
لشيء أن يتعبد به احيانا ولا سنة دون المواظبة وهي ثبتت بلا زمة من ذلك واستدل لها في الغا
ية بما رواه الامام أحمد عنه عليه السلام صلوة بسواك أفضل من سبعين صلوة بغير سواك بعد
أن المراد بكل ما ذكرنا مما ظاهره الندب عند نفس الصلوة لا كونه عند الوضوء فالحق أنه من مستحبات
الوضوء وتستحب في خمسة مواضع اصفرار السن وتغير الرائحة والقيام من النوم والقيام الى الصلوة
وعند الوضوء والاستقراء يفيد غيرها وفيما ذكرنا اول ما يدخل البيت ويستحب فيه ثلاث بثلاث مياه
وان يكون السواك لينا في غلظ الاصبع وطول شبر من الاشجار المرة ويستاك عرضا لا طولا قوله

[في الهامش: أي خبر التسمية والفاتحة]
[في الهامش: الوضوء والصلوة]
[في الهامش: وهو النهي اعطوا ما هو ظني الثبوت والدلالة حكمه إفادة السنة]
[في الهامش: وللقايل أن يقول فيما تقدم دلالة وهي الفاتحة للصلوة تذكر ويراد بها الوضوء لانه شرطها فكان من باب ذكر المشروط وارادة الشرط يعني ذلك قوله عليه السلام عند كل وضوء]

ليعالج بالاصبع قال في المحيط قال علي رضي الله عنه التشويص بالمسبحة والابهام سواك وروى
البيهقي وغيره من حديث انس يرفعه يجزي من السواك الاصابع وتكلم فيه وعن عايشة رضي الله
عنها قلت يا رسول الله الرجل يذهب فوه يستاك قال نعم قلت كيف يصنع قال يدخل اصبعه في
فيه رواه الطبراني قوله والمضمضة والاستنشاق والسنة فيهما المبالغة لغير الصائم وهو
في المضمضة الى الغرغرة وفي الاستنشاق الى ما اشتد من الانف ولو شرب الماء عبا اجزاه
عن المضمضة وهو يفيد ان المج ليس من حقيقتها وقيل لا يجزيه ومصا لا يجزيه قوله عليه السلام
فعلهما على المواظبة جميع ما حكي وضوءه عليه السلام فعلا وقولا اثنان وعشرون نفرا ولا بأس بايراد
حديثهم تكميلا واسعافا الاول عبد الله بن زيد فعلا وفيه مضمض واستنشق واستنثر ثلاثا
بثلاث غرفات وفيه فمسح رأسه فاقبل بهما وادبر مرة واحدة رواه الستة عنه والمراد عبد الله بن زيد
بن عاصم ووهم ابن عيينة في جعله اياه ابن زيد بن عبد ربه راوي الاذان وفي قوله مسح مرتين الا
ان يكون رواه بمعنى اقبل وادبر الثاني عن عثمان رضي الله عنه فعلا في الصحيحين ولم يذكر في
المضمضة والاستنشاق عدد غرفات ولا في المسح اقبالا ولا ادبارا الثالث ابن عباس رضي الله عنه
البخاري وفيه اخذ غرفة من ماء فتمضمض بها واستنشق وفيه ثم اخذ غرفة من ماء فغسل
بها يده اليمنى ثم اخذ غرفة من الماء فغسل بها يده اليسرى ثم مسح برأسه الرابع المغيرة
رضي الله عنه رواه البخاري في كتاب اللباس الخامس علي بن ابي طالب رضي الله عنه
فعلا رواه اصحاب السنن الاربعة وفيه فمسح برأسه مرة واحدة وفي رواية لابي داود في
المضمضة والاستنشاق وقال بماء واحد السادس المقدام بن معدي كرب رضي الله عنه قولا دون
تنصيص على عدد في شيء رواه ابو داود السابع ابو مالك الاشعري رضي الله عنه فعلا كالذي قبله
رواه عبد الرزاق والطبراني واحمد وابن ابي شيبة واسحق بن راهويه والثامن ابو بكر رضي الله
عنه قولا كالذي قبله رواه البزار التاسع ابو هريرة رضي الله عنه قولا كالذي قبله رواه
احمد وابو يعلى وزاد انه عليه الصلاة والسلام نضح تحت ثوبه ثم قال هذا اسباغ الوضوء
العاشر وايل بن حجر رضي الله عنه رواه الترمذي عنه قولا وفيه ثم مسح على رأسه ثلاثا وظاهر
اذنيه ثلاثا وظاهر رقبته واظنه قال وظاهر لحيته ثلاثا ثم غسل قدمه اليمنى وفصل بين اصابع
او قال خلل بين اصابعه ورفع الماء حتى جاوز الكعب ثم رفع الى الساق ثم فعل باليسرى مثل ذلك
ثم اخذ حفنة من ماء فملأ بها يده ثم وضعها على رأسه حتى انحدر الماء من جوانبه وقال هذا اتمام
الوضوء ولم اره ينشف بثوب قال في الامام يرويه محمد بن حجر بن عبد الجبار وقال البخاري فيه نظر
الحادي عشر جبير بن المغيرة رضي الله عنه رواه ابن حبان دون تنصيص على عدد في الراس واثبا
ت المضمضة والاستنشاق الثاني عشر ابو امامة رواه احمد في مسنده الثالث عشر انس رضي
الله عنه اخرج الدارقطني عن الحسن البصري انه توضأ ثم قال حدثني انس بن مالك ان هذا
وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم دون ذلك التنصيص الرابع عشر ابو ايوب الانصاري رواه
الطبراني واسحق بن راهويه قال كان صلى الله عليه وسلم اذا توضأ تمضمض واستنشق وادخل
اصابعه من تحت لحيته فخللها الخامس عشر كعب بن عمرو اليماني رواه ابو داود عنه قال دخلت
على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ والماء يسيل من وجهه ولحيته على صدره فرأيته يفصل بين

المضمضة

المضمضة والاستنشاق انتهى ورواه الطبراني وفصل معنى التفصيل وسنذكره من قريب ان شاء الله
تعالى السادس عشر عبد الله بن ابي اوفى قولا رواه ابو يعلى دون ذلك التنصيص السابع عشر البراء بن
عازب فعلا رواه الامام احمد كذلك الثامن عشر ابو كاهل قيس بن عايذ قولا وفيه فغسل يعني النبي
صلى الله عليه وسلم يديه ثلاثا وتمضمض واستنشق ثلاثا ثلاثا وغسل ذراعيه ثلاثا ومسح برأسه ولم يوقت
وغسل رجليه ولم يوقت ولعل قوله ذلك هو الوجه للقائلين بعدم سنية التثليث في غسل الرجل
وقد ضعف بالهيثم بن جماز حديث الرابع بعده صريح في تثليث الرجلين التاسع عشر الربيع بنت
معوذ رواه ابو داود عنها قولا قالت فيه فغسل كفيه ثلاثا ووضأ وجهه ثلاثا ومضمض واستنشق
مرة ووضأ يديه ثلاثا ومسح برأسه مرتين يبدأ بمؤخر رأسه ثم بمقدمه وفيه ووضأ رجليه
ثلاثا ثلاثا العشرون عايشة رضي الله عنها فعلا رواه النسائي في سننه الكبرى وفيه مسحت رأسها
مسحة واحدة الى مؤخره ثم مرت بيديها باذنيها وليس في شيء منها ذكر التسمية الا حديث ضعيف
اخرجه الدارقطني عن حارثة بن ابي الرجال عن عمرة عن عايشة قالت كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا مس طهوره سمى الله تعالى الحادي والعشرون عبد الله بن انيس فعلا رواه الطبراني
وفيه مسح برأسه مقبلا ومدبرا ومس اذنيه الثاني والعشرون عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
وسنذكره قريبا وقد اشرنا فيها الى الاطراف المذكورة في كيفية المسح وغرفات المضمضة والاستنشاق
لانها موضع خلاف قد تيسيرا للاحالة عند الكلام عليها وكلها نص على المضمضة والاستنشاق
فلا شك في ثبوت المواظبة عليهما قوله هو المحكي تقدم من حكاية عبد الله بن زيد تمضمض واستنشق
واستنثر ثلاثا بثلاث غرفات ومعلوم ان الاستنثار ليس اخذ ماء لكونه لم يعرف والمراد بثلاث غرفات
مثل المراد بقوله ثلاثا فكما ان المراد كل من المضمضة والاستنشاق ثلاثا فكذا لكل من المضمضة والاستنشاق
بثلاث غرفات وقد جاء مصرحا في حديث الطبراني ثنا الحسين بن اسحاق التستري ثنا سليمان بن فروخ ثنا
ابو سلمة الكندي ثنا ليث بن ابي سليم حدثني طلحة بن مصرف عن ابيه عن جده كعب بن عمرو اليماني
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ فمضمض ثلاثا واستنشق ثلاثا ياخذ لكل واحدة ماء جديدا وغسل
وجهه ثلاثا فمسح رأسه قال هكذا واومأ بيديه من مقدم رأسه حتى بلغ بهما الى اسفل عنقه من قبل
قفاه وقد ذكر رواية ابي داود له مختصرا وسكت عليه هو والمنذري بعده وما نقل عن ابن معين انه قال
كعب صحبه فقال المحدثون يقولون انه رآه عليه الصلاة والسلام واهل بيت طلحة يقولون
ليست له صحبة غير قادح فان الاعتراف اهل الشأن بان له صحبة ثم الوجه ويدل عليه ما رواه ابن
سعد في الطبقات انا يزيد بن هارون عن عثمان بن مقسم البري عن ليث عن طلحة بن مصرف اليا
مي عن جده قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح هكذا ووصف فمسح مقدم رأسه حتى بلغ به
الى قفاه وما في حديث علي بماء واحد لا يعارض الصحيح من حديث ابن زيد وكعب وما في حديث ابن
عباس فاخذ غرفة من ماء الى آخره تقدم ترجيب صرفه الى ان المراد تجديد الماء بقرينة قوله بعد ذلك
ثم اخذ غرفة من الماء فغسل بها يده اليمنى ثم اخذ غرفة من ماء فغسل بها يده اليسرى ومعلوم
انه لكل من اليدين ثلاث غرفات لا غرفة واحدة فكان المراد اخذ ماء لليمنى ثم ماء لليسرى اذ ليس
يكفي الغرافة فقد حكى السنن من المضمضة وغيرها ولو كان لكان المراد ان ذلك ادنى ما يمكن
اقامة المضمضة به كما ان ذلك ادنى ما يقام فرض اليد به لان المحكي انما هو وضوءه الذي كان
عليه ليتبعه المحكي لهم وما روي بكف واحد فلنفي كونه بكفين معا او على التعاقب كما ذهب

اليه بعضهم من ان المضمضة باليمنى والاستنشاق باليسرى قوله ومسح الاذنين عن الحلواني وشيخ الاسلام بين خلل الخنصر في اذنيه وتحريكهما كذا فعل صلى الله عليه وسلم انتهى والذي في ابن ماجة باسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم مسح اذنيه فادخلهما السبابتين وخالف ابهاميه الى ظاهر اذنيه فمسح ظاهرهما وباطنهما وقول من يعزو السبابتين في مسح الراس من مشايخنا يدل ان السنة عنده ادخالهما وهو الاول قوله خلافا للشافعي قيل يتعلق بالمجموع من سنة بماء الراس وقيل بل بماء الراس ولا خلاف في المعنى لان تعليقه بماء الراس ليس الا من حيث اتصاله بسنة قوله لقوله عليه الصلاة والسلام الاذنان من الراس يعني فلا حاجة الى اخذ ماء منفرد لهما كما لا يوخذ في السنة ماء لعضو واحد في غير التكرار قال البيهقي اشهر اسناد للحديث هذا يعني رواية ابي داود والترمذي وابن ماجة من حديث حماد بن زيد عن سنان بن ربيعة عن شهر بن حوشب عن ابي امامة الباهلي قال توضا رسول الله صلى الله عليه وسلم فغسل وجهه ثلاثا ويديه ثلاثا ومسح براسه وقال الاذنان من الراس قال البيهقي وكان حماد يشك في رفعه في رواية قتيبة عنه فيقول لا ادري امن قول النبي عليه السلام او من قول ابي امامة وكان سليمان بن حرب يرويه عن حماد ويقول هو من قول ابي امامة انتهى وقد ضعف شهر ايضا واجيب بانه اختلف فيه على حماد فابو الربيع رفعه عنه ومن سمعت على ما علمت واختلف على مسدد عن حماد في ذلك ايضا واذا رفع ثقة حديثا ووقفه اخر او فعل ذلك شخص واحد قدم الرفع لانه زيادة والصحيح في شهر التوثيق وثقه ابو زرعة واحمد ويحيى والعجلي ويعقوب بن شيبة وسنان بن ربيعة وقد توهم في البيهقي بسبب اقتصاره على حديث ابي امامة والاشتغال بالتكلم فيه وفي الباب حديث عبد الله بن زيد اخرجه ابن ماجة عن سويد بن سعيد ثنا يحيى بن زكريا بن ابي زائدة عن شعبة عن حبيب ابن زيد عن عباد بن تميم عن عبد الله بن زيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذنان من الراس وحديث ابن عباس اخرجه الدار قطني عن ابي كامل الجحدري ثنا غندر محمد بن جعفر عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس انه عليه السلام قال الاذنان من الراس وهما ثابتان للاتصال وثقة الرجال وقول الدارقطني في الثاني اسناده وهم انما هو مرسل محتجا بما اخرجه عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن النبي عليه السلام قال ابن القطان بعد حكمه بصحته نقل كلام الدار قطني ليس بقادح فيه وما يمنع ان يكون فيه حديثان ومرسل ولنا احاديث اخر من فعله الصلاة والسلام منها ما اخرجه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم عن ابن عباس الا اخبركم بوضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكره وفيه ثم غرف غرفة فمسح بها راسه واذنيه وبوب عليه النسائي باب مسح الاذنين مع الراس واما ما روي انه عليه الصلوة والسلام اخذ لاذنيه ماء جديدا فيجب حمله على انه لفناء البلة قبل الاستيعاب توفيقا بينه وبين ما ذكرنا واذا انعدمت البلة لم يكن بد من الاخذ كما لو انعدمت في بعض عضو واحد ولو رجحنا كان ما رويناه اكثر واشهر فقد روي حديث ابي امامة وابن عباس وعبد الله بن زيد كما ذكرنا وابي موسى الاشعري وابي هريرة وانس وابن عمر وعايشة رضي الله عنهم بطرق كثيرة والله سبحانه اعلم قوله جابر عن ابي حنيفة في غير نسخة من كتب الرواية سنة عند ابي يوسف رحمه الله مستحب عندهما وامثل حديث فيه ما رواه الترمذي وابن ماجة من حديث عامر بن شقيق الاسدي عن ابي وائل عن عثمان انه عليه السلام كان يخلل لحيته وقال الترمذي توضا وخلل لحيته وقال حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم وقال احتجا بجميع رواته الا عامر بن شقيق ولا اعلم فيه طعنا بوجه من الوجوه وله شاهد صحيح من

قف على بعض قواعد اهل الحديث

حديث عمار بن ياسر وانس وعايشة ثم اخرج احاديثهم انه صلى الله عليه وسلم توضا وخلل لحيته وزاد في حديث انس بهذا امرني ربي وتعقب بان عامرا ضعفه ابن معين وقال ابو حاتم ليس بالقوي وحاصل الاول طعن مبهم وهو غير مقبول على ما عليه العمل لم يقبله الترمذي والثاني لا يخرجه الى الضعف ولو سلم فغاية الامر الاختلاف فيه لا ينزل به عن الحسن قال الترمذي في علله الكبير قال محمد بن اسماعيل يعني البخاري اصح شي عندي حديث عثمان وهو حديث حسن فكيف وله شواهد كثيرة جدا من حديث عمار وانس كما رواهما الحاكم والترمذي وابن ماجة رايته عليه الصلوة والسلام يخلل لحيته وان ضعف بالانقطاع وحديث انس قال كان عليه الصلاة والسلام اذا توضا خلل لحيته رواه البزار وابن ماجة وحديث ابي ايوب نحوه رواه ابن ماجة وهو ضعيف وحديث ابن عباس دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتوضا وقال فيه فخلل لحيته وفيه فقلت يا رسول الله هكذا الطهور قال هكذا امرني ربي رواه الطبراني في الاوسط وروي ايضا حديث ابي امامة وحديث عبد الله بن ابي اوفى وحديث ابي الدرداء وحديث ام سلمة كان اذا توضا خلل لحيته وضعف بخالد بن الياس العدوي وروي البزار عن ابي بكرة انه عليه الصلاة والسلام توضا وخلل لحيته وروي ابن عدي عن جابر انه توضا رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مرة ولا مرتين ولا ثلث مرات فخلل لحيته باصابعه كانها اسنان المشط وفيه اصرم بن غياث النيسابوري متروك وما في الهداية مما اخرجه ابن ابي شيبة عن انس عنه عليه السلام قال اتاني جبريل فقال يا محمد خلل لحيتك وهو معلول بالهيثم بن جماز ويقرب منه ما في ابي داود عن انس كان عليه الصلوة والسلام اذا توضا اخذ كفا من ماء تحت حنكه فخلل به لحيته وقال هكذا امرني ربي وسكت عنه وكذا المنذري بعده واعله ابن القطان بان الوليد بن زور ان مجهول قال الشيخ في الامام وهو على طريقته من طلب زيادة التعديل مع رواية جماعة عن الراوي وقد روي عن الوليد هذا جماعة من اهل الوتر فهذه طرق متكثرة عن اكثر من عشرة من الصحابة رضي الله عنهم لو كان كل منها ضعيفا ثبتت حجية المجموع على ما تقدم فكيف وبعضها لا ينزل عن الحسن فوجب اعتبارها لان ابي حنيفة رضي الله عنه يقول لم يثبت منها المواظبة بل مجرد الفعل الا في شذوذ من الطرق فكان مستحبا لا سنة لكن ما في ابي داود من قوله بهذا امرني ربي لم يثبت ضعفه وهو مغن عن نقل صريح المواظبة لان امره تعالى حامل عليها فيترجح قول ابي يوسف كما رجحه في المبسوط وبتضايف المعنى المذكور من ان السنة في الوضوء ما كان اكمالا للفرض في محله وداخل اللحية ليس به بعد سلامته في نفسه مما نقض به من المضمضة والاستنشاق سنة وليسا في محله ان ليسا في الوجه بالمنع وادعا ان محلهما منه حكما ان لهما حكم الخارج من وجه لا يفسد الصوم بادخالهما شيئا قوله والاصابع صنعته في الرجلين ان تخلل بخنصر يده اليسرى خنصر رجله اليمنى ويختم بخنصر رجله اليسرى في القنية كذا ورد والله اعلم ومثله فيما يظهر امر اتفاقي لا سنة مقصودة قوله كيلا يتخللها نار جهنم مؤدي التركيب ان التخليل يرد لعدم التخليل وهو لا يلزم ان عدم التخليل مستلزم تخليل النار الا لو كانت علة مساوية وهو منتف والا كان التخليل واجبا بعد اعتقادهم حجية الحديث لكن المعهود في السنن التخليل بعد العلم بوصول الماء الى ما بينهما وهو ليس واجبا وح فليس هو مقرونا بالوعيد بتقدير الترك فلا حاجة الى ضمه في السوال القايل حللوا يفيد الوجوب فكيف وهو مقرون بالوعيد ثم تكلف الجواب بانه مصروف عنه بحديث الاعرابي والاحاديث حكاية وضوئه عليه الصلوة والسلام ان ليس فيها التخليل والوعيد مصروف الى ما اذا

قف على هذا

لم يصل الماء بين الاصابع هذا ومتن الحديث على ما في الدارقطني خللوا اصابعكم لا يخللها الله بالنار يوم القيمة
وهو ضعيف بيحيى بن ميمون التمار نعم المصرح فيه بالوعيد ما في الطبراني ما لم تخلل اصابعه بالماء خللها
الله بالنار يوم القيمة وامثل احاديث التخليل ما في سنن الاربعة من حديث لقيط بن صبرة قال قال
صلى الله عليه وسلم اذا توضأت فاسبغ الوضوء وخلل بين الاصابع قال الترمذي حديث حسن صحيح وروى
هو وابن ماجة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال عليه الصلاة والسلام اذا توضأت فخلل اصابع يديك
ورجليك وقال حسن غريب وعندي انهما كلاهما للوجوب والمراد الامر بايصال الماء الى ما بينهما افادة
انه لا يجوز ترك ما خفي مما هو بينهما كما هو في داخل اللحية والتخليل بعد هذا مستحب لعدم ثبوت
المواظبة مع كونه اكمل للمحل قوله وتكرار الغسل الى الثلاث قيد به لافادة انه لا يسن التكرار في
المسح ثم قيل الاول فريضة والثاني سنة والثالث اكمال السنة وقيل الثاني والثالث سنة وقيل الثاني
سنة والثالث نفل والظاهر انه معنى الاول فما قيل على عكسه وعن ابي بكر الاسكاف الثلاث تقع
فرضا كاطالة القيام والركوع ونحوه وعندي انه ان كان معنى الثاني ان الثاني مضافا الى الثالث
سنة اي المجموع فهو الحق فلا يوصف الثاني بالسنية في حد ذاته فلو اقتصر عليه لا يقال فعل
السنة لان بعض الشيء ليس بالمسمى ولا الثالث اذا لم يلاحظ مع ما قبله قوله والوعيد لعدم
روايته الى هذا العدد وهو الحد ما قبل فلو رآه وزاد لعقص الوضوء على الوضوء او لطمأ
نينة القلب عند الشك او نقص لحاجة لا باس به وقيل اوّل به مجرد العدد وقيل الزيادة على
اعضاء الوضوء والنقص منها وتعدى يرجع الى زاد وظلم يرجع الى نقص واصل الظلم
النقص قال الله تعالى ولم تظلم منه شيئا اي لم تنقص هذا والحديث بمجموع هذا اللفظ غير
معروف بل صدره روي عن عدة من الصحابة يرفعونه رواه قطني عن ابن عمر يرفعه وضعف
بالمسيب بن واضح وابن ماجه عن ابي بن كعب يرفعه وضعف بزيد بن ابي الجوار وغيره ورواه
قطني في كتاب غرائب مالك من حديث زيد بن ثابت وضعف بعلي بن الحسن الشامي واما عجزه
فانما هو في حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتاه عليه الصلاة والسلام فقال
يا رسول الله كيف الطهور فدعا بماء في اناء فغسل كفيه ثلاث ووجهه ثلاثا ثم غسل ذراعيه ثم مسح برأسه
ادخل اصبعيه السباحتين في اذنيه ومسح بابهاميه على ظاهر اذنيه وبالسباحتين باطن اذنيه
ثم غسل رجليه ثلاثا ثلاثا ثم قال هكذا الوضوء فمن زاد على هذا او نقص فقد اساء وظلم وفي
لفظ لابن ماجة تعدى وظلم وللنسائي اساء وتعدى وظلم قال في الامام الحديث صحيح عند من
يصحح حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده لصحة الاسناد الى عمرو انتهى وقد اختلف
المحدثون فيه والمحققون على صحته فجمع المصنف رحمه الله بين الالفاظ المروية عنه عليه الصلاة
والسلام ونسبها اليه ولا عتب عليه في ذلك لانه لم ينسبه الى صحابي واحد معين قوله ويستحب
الى اخره لا سنة للقدوري في رواية ولا في الدراية في جعل النية والاستيعاب والترتيب مستحبا غير
سنة اما الرواية فنصوص المشايخ متظافرة على السنية ولذا خالفه المصنف في الثلثة وحكم بسنيتها
بقوله ها نا ينوي في الوضوء سنة ونحوه في الاخرين واما الدراية فستذكره قريبا ان شاء الله وقيل المراد
يستحب فعل هذه السنة للخروج عن الخلاف فان الخروج عنه مستحب لكن قوله والما من عطفا على
تفسير ترتيب الوضوء قد يعكره فان الحاصل يستحب الترتيب وهو ان يبدأ بما بدأ الله به وبالميامن والتيامن

هو قوله فيبدأ بما بدأ الله بذكره

مستحب عندهم بالمعنى المشهور وقد اوقعه في تفسير الترتيب فيكون الترتيب بذلك الوصف واما
الوجه فمنه الوضوء لا يقع بلا نية الا بالفعل مع الغفلة ولئن قيل ان الفعل الاختياري لا بد في تحققه
من القصد اليه وهو اذا قصد الوضوء او رفع الحدث او استباحة ما لا يحل الا به كان منويا حتى
ان صورة الخلاف انما تتحقق بيننا وبين الشافعي في نحو من دخل الماء مدفوعا او مختارا لقصد
التبرد او مجرد قصد ازالة الوسخ ووقوع مثل هذه الحالة له صلى الله عليه وسلم قد لا يتحقق
ولا يتحقق في بعضها لا ينفي السنة لانها لو لم تقترن بالترك اصلا كان واجبا وسنن كره الوجه
لعدم الثلاثة قوله لانه عبادة فلا يصح الا بالنية لقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات متفق
عليه اي صحتها واعتبارها بالنيات والمراد العبادات لان كثيرا من المباحات تعتبر شرعا بلا نية كالطلاق
والنكاح قوله ولنا قوله بالموجب اي سلمنا ان كل عبادة بدونها وبذلك قضينا عهدة الحديث وليس
الكلام في هذا بل انه اذا لم ينو حتى لم يقع عبادة سببا للمثوبة فهل يقع الشرط المعتبر للصلوة حتى
تصح به او لا ليس في الحديث دلالة على نفيه ولا اثباته فقلنا نعم لان الشرط مقصود التحصيل لغيره
لا لذاته فكيف حصل المقصود وصار كستر العورة وباقي شروط الصلوة لا يفتقر اعتبارها
الى ان ينوي فمن ادعى ان الشرط وضوء هو عبادة فعليه البيان قوله بخلاف التيمم لان التراب
لم يعتبر شرعا مطهرا الا للصلوة لا في نفسه فكان التطهير به تعبدا محضا وفيه يحتاج الى
النية او هو اي التيمم ينبئ لغة عن القصد فلا يتحقق دونه بخلاف الوضوء فقياسه قياسه
على التيمم وفي كل من الوجهين نظر نذكره في التيمم ان شاء الله تعالى والصواب افساده بما هو
متفق عليه من ان شرائط القياس ان لا يكون شرعية حكم الاصل متأخرة عن حكم الفرع والا لثبت
حكم الفرع بلا دليل وشرعية اصل التيمم متأخرة عن الوضوء فلا قياس الوضوء على التيمم في حكمه لكن
هذا اذا قصد القياس اما ان قصد الاستدلال بمعنى لما شرع التيمم بشرط النية ظهر وجوبها
بها في الوضوء بمعنى لا فارق فليس جوابه الا به كما في الكتاب قوله ولنا ان انس الى اخره غريب و
عزاه بعضهم الى معجم الطبراني عن انس ابي محمد الحماني قال رايت انسا بالزاوية فقلت اخبرني
عن الوضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه بلغني انك كنت توضئه وساق الحديث الى ان قال
ثم مسح برأسه مرة واحدة غير انه امرهما على اذنيه فمسح عليهما قال الزيلعي وهذا لم اجده في
معجم الطبراني ويضعفه ما رواه ابن ابي شيبة ثنا اسحاق الازرق عن ايوب بن العلا عن قتادة
عن انس انه كان يمسح على رأس ثلاثا يأخذ لكل مسحة ماء جديدا وقد روى ابو داود عن ابن
عباس انه رآه صلى الله عليه وسلم يتوضأ ثلاثا ثلاثا ومسح برأسه واذنيه مسحة واحدة وفيه
عبادة بن منصور وفيه مقال وتقدم من رواية اصحاب السنن الاربعة من علي انه مسح مرة
واحدة وفيه ضعف ورواه الدارقطني عن عثمان في حكايته مسح برأسه مرة واحدة وقول الزيلعي
في المعزو الى معجم الطبراني لم اجده فيه سهو عنه او كان ساقطا في نسخه والا فقد وجد في
الاوسط من مسند ابراهيم البغوي قوله والذي يروى بالتثليث يشعر بضعفه وقد روى
عن عثمان من حديث عامر بن شقيق وفيه ذلك المقال المتقدم قال ابو داود ورواه وكيع عن اسرائيل
قال توضأ ثلاثا فقط قال واحاديث عثمان الصحاح كلها تدل على ان المسح مرة واحدة
فانهم ذكروا الوضوء ثلاث ثلاثا وقالوا ومسح برأسه لم يذكروا عددا انتهى وروى ابو داود

قف

والطبراني عن علي في حكاية المسح ثلثا قال البيهقي وقد روي من اوجه غريبة عن عثمان رضي الله عنه تكرار المسح الا انه مع خلاف الحفاظ ليس بحجة عند اهل العلم **قوله** وهو المشروع روى الحسن عن ابي حنيفة في المجرد اذا مسح ثلاثا بماء واحد كان مسنونا وما سوى ذلك من تعقيب الكتاب يغني عن البيان **قوله** والفا للتعقيب فيفيد وجوب تعقيب القيام الى الصلوة بغسل الوجه فيلزم الترتيب الوجه وغيره فيلزم في الكل لعدم القايل بالفصل قلنا لا نسلم افادتها تعقيب القيام به بل جملة الاعضا وتحقيقه ان المعقب طلب الغسل والغسل له متعلقات وصل اليها اولها ذكر بنفسه والباقي بواسطة الحرف المشترك فاشتركت كلها فيه من غير افادة طلب تقديم تعليقه ببعضها في الوجود فصار مودي التركيب طلب اعقاب غسل جملة الاعضا وهذا على ما في الكتاب وهو على نظير قولك ادخل السوق فاشتري لنا خبزا ولحما كان المفاد اعقاب الدخول بشرا ما ذكر كيف وقع ودعوى المصنف اجماع اهل اللغة على ان الواو لمطلق الجمع تبع للفارسي وهو بناء على عدم اعتبار قول القايلين بانها للترتيب او للقران **قوله** والبداة بالميامن فضيلة اي مستحب ثم استدل عليه بقوله عليه السلام ان الله يحب التيامن في كل شي وهو معنى ما روي الستة عن عايشة كان عليه السلام يحب التيامن في كل شي حتى في طهوره وتنعله وترجله وشانه كله وهو بناء على عدم استلزام المحبوبية المواظبة لان جميع المستحبات محبوبة له عليه السلام ومعلوم انه لم يواظب على كلها والا لم تكن مستحبة بل مسنونة لكن اخرج ابو داود وابن ماجة عنه عليه السلام اذا توضاتم فابدوا بميامنكم واخرجه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما قال في الامام وهو جدير بان يصح وغير واحد ممن حكى وضوءه عليه السلام صرحوا بتقديم اليمنى على اليسرى من اليدين والرجلين وذلك يفيد المواظبة لانهم انما يحكون وضوءه الذي هو دابه وعادته فيكون سنة وبمثله تثبت سنة الاستيعاب لانهم ممن لك حكوا المسح وفي القنية عن بعضهم او داوم على ترك استيعاب الراس بغير عذر يا ثم كانه والله اعلم لظهور رغبته عن السنة فالحق الكل سنة ومسح الرقبة مستحب بظهر اليدين لعدم استعمال بللهما والحلقوم بدعة وقيل مسح الرقبة بدعة ايضا وفيها قدمنا من رواية الباجي انه عليه السلام مسح الرقبة مع مسح الراس وفي حديث وايل المقدم وظاهر رقبته وقيل ان مسح الاذنين ادب ومن السنن الترتيب بين المضمضة والاستنشاق والبداة من مقدم الراس ومن روس الاصابع في اليدين والرجلين ووجهه على ما عن بعض المشايخ انه تعالى جعل المرافق والكعبين غاية الغسل فيكون منتهى لفعل الاداب ترك الاسراف والتقتير وكلام الناس والاستعانة وعن الوبري لا باس بصب الخادم كان عليه السلام يصب الما عليه والتمسح بخرقة يمسح بها موضع الاستنجاء ومنها استقامته بنفسه والمبادرة الى ستر العورة بعد الاستنجاء ونزع خاتم عليه اسمه تعالى او اسم نبيه عليه السلام حال الاستنجاء وكون انيته من خزف وان يغسل عروة الابريق ثلثا ووضعه على يساره وان كان انا يغترف منه فعن يمينه ووضع يده حالة الغسل على عروته لا راسه والتاهب بالوضوء قبل الوقت وذكر الشهادتين عند كل عضو واستقبال القبلة في الوضوء واستصحاب النية في جميع افعاله وتعاهد الموقين وما تحت الخاتم والذكر المحفوظ عند كل عضو وان لا يلطم وجهه بالماء والرد

اليد

اليد على الاعضاء المغسولة والثاني والدلك خصوصا في الشتاء وتجاوز حدود الوجه واليدين والرجلين ليستيقن غسلها ويطيل الغرة وقوله سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله اللهم اجعلني من التوابين الى اخره وان يشرب فضل وضوءه مستقبلا قائما قيل وان شاء قاعدا وصلوة ركعتين عقيبه وملا انيته استعدادا وحفظ ثيابه من المتقاطر والامتخاط باليسار عند الاستنشاق ويكره باليمين وكذا القاء البزاق في الماء والزيادة على الثلاث في غسل الاعضاء وبالماء المشمس **تتمة** شك في بعض وضوءه قبل الفراغ غسل ما شك فيه ان كان اول شك والا فلا عليه وان شك بعده فلا مطلقا

فصل في نواقض الوضوء

النقض في الاجسام ابطال تركيبها وفي المعاني اخراجها عن افادة ما هو المقصود منها **قوله** كل ما خرج قيل يعني خروج ما خرج ليصح الاخبار عن المعاني لكن الظاهر ان الناقض هو النجس الخارج لا خروجه المخرج للنجس عن كونه موثرا للنقض عن كونه للنقض مع ان الضد هو الموثر في رفع ضده وصفة النجاسة الرفع للطهارة انما هي قائمة بالخارج وغاية الخروج ان يكون علة تحققها صفة شرعية اعني صفة النجاسة فانها شرعية وذلك لا يضاد بعد تحققها عن علتها هي الموثرة للنقض ثم هو ظاهر الحديث الذي يرويه ما الحدث قال ما يخرج من السبيلين ولم يوجد ما يوجب صرفه عن ظاهره الا اصلاح عبارة بعض المصنفين وهذا المجوز على انه خبر لان مراد المعنى قد لا يقابل الجوهر فانه يقال ان المراد باللفظ جوهرا كان او عرضا وانما يقابله العرض فالناقض الخارج النجس والخروج شرط عمل العلة وعلة لها نفسها لانه علة تحقق الوصف الذي هو النجاسة والالم يحصل لاحد طهارة فاضافة النقض الى الخروج اضافة الى علة العلة **قوله** تعالى وجه التمسك به في عموم ما يخرج دودة كانت او حصاة او ريحا الا ما استثني منه وهو الريح الخارج من القبل والدودة منه واما الريح من الذكر فهو اختلاج لا ريح فلا ينقض كالريح الخارجة من جراحة في البطن ان الغايط المطمئن من الارض يقصد للحاجة والاجماع على انه ليس بغنى المجي ومنه ناقضا بل هو كناية عما يلزمه من الخارج واذا لزم فيه كونه في لزمه فحمله على اعم اللوازم وهو الخارج النجس اولى خصوصا مع مناسبة النجس مطلقا لهذا الحكم كذا في شرح المجمع وقد يقال انما يصح على ارادة اعم اللوازم للمجي والخارج النجس مطلقا ليس منه للعلم بان الغايط لا يقصد قط لمجرد الريح فضلا عن جرح ابرة ونحوه فالاولى كونه فيما يحله ويستدل على الريح بالاجماع وغيره بالخبر وهو ما ذكر روايه معناه الدارقطني عن ابن عباس عنه عليه السلام قال الوضوء مما خرج وليس مما دخل وضعف بشعبة مولى ابن عباس وقال في الكمال في الفضل بن المختار قال سعيد بن منصور انما يحفظ هذا من قول ابن عباس وقال البيهقي روي عن علي من قوله وبهذا قوله عليه السلام للمستحاضة توضي لوقت كل صلوة عينا حينئذ اصل قياس الخارج النجس من السبيلين على غير وجه الاعتياد وفرعه الخارج النجس من غيرهما فيحتج على مالك في نفي ناقضية غير المعتاد والخارج على غير وجه الاعتيادية على هذا المعنى يتم الخروج من السبيلين يتحقق بالظهور فلو حشى الذكر فالانتقاض بمحاذاة بلة الحشوة راس الذكر لا بنزوله الى القصبة والى القلفة فيه خلاف والصحيح النقض فيه قال المصنف في التجنيس لان هذا بمنزلة المراة اذا خرج من فرجها ولم يظهر واستشكل بانهم قالوا لا يجب على الجنب ايصال الماء اليه لانه خلقة كقصبة الذكر انتهى لكن في الفتاوى الظهيرية انما علله بالحرج لا بالخلقة وهو المعتمد فلا يرد الاشكال ولو حشته في الفرج الداخل فالنقض بمحاذات حرفه خلافا لابي يوسف في قوله اذا علمت انها لو لم تحشه لخرج نقض

قف

حاصله ان النقض معنى والخروج معنى فاذا قلنا الخروج ناقض فقد اخبرنا عن المعنى وهو النقض في معنى وهو الخروج اما اذا كانت العلة في النقض الخارج النجس فيكون اخبار عن النقض المعني بالجواهر وهو النجس الخارج

قف

معناه لو جعلنا الخروج علة النقض لخرج النجس عن كونه موثرا في زوال الطهارة بل الناقض الخارج النجس عند الخروج لا الخروج

قف

اي لو كان الناقض الخارج النجس من حيث هو نجس لم تحصل لاحد طهارة

ولو ادخلت اصبعها فيه نقض لانها لا تخلو عن بلة وكذا العود في الدبر كالمحقنة وغيرها تعتبر فيه البلة إذا
كان طرف منه خارجا ولو غيبه نقض إذا اخرج بلا تفصيل في الفتاوى والتجنيس وكذا القطنة إذا غيبها
في الاحليل ثم خرجت ولو ابتلت بالبول ولم تجاوز رأسه غير أنه لولا هي لخرج لم ينقض والمجبوب إذا ظهر
بوله بموضع الجب إن كان يقدر على امساكه متى شاء نقض والا فحتى يسيل لانه كالجرح ولو كان به حصاة
منبط ذلك الموضع واخرجها فاستمال البول اليه فكالجرح وان كان يذكره بعد أي شق له رأسان أحد
هما يجري منه ما يسيل في مجرى الذكر والاخر في غيره ففي الأول ينقض بالظهور وفي الثاني بالسيلان
وإذا تبين الخنثى أنه امرأة فذكره كالجرح أو رجل ففرجه كالجرح وينتقض في الآخر بالظهور ولو
أقطر في احليله دهنا فسال منه لا ينقض خلافا لأبي يوسف بخلاف ما إذا احتقن بالدهن ثم سال
حيث يعيد الوضوء لاختلاطه بالنجاسة بخلاف الاحليل للحائل عند أبي حنيفة ولو احتشت في فر
جها الخارج فما لم تبتل أو تصل البلة الى حرف الداخل لا ينقض أو في الداخل فنشف الحشو ولا ينقض
قوله فتجاوز اعطف تفسيري فان الخروج في غير السبيلين هو تجاوز النجاسة الى موضع التطهير
والمعنى إذا خرجا بان تجاوزا الا ان يحمل الخروج على الظهور فليس به والمعنى إذا ظهر فتجاوز فلو خرج
من جرح في العين دم فسال الى الجانب الاخر منها لا ينقض لانه لا يلحقه حكم هو وجوب التطهير
أو بدنه بخلاف ما لو نزل من الرأس الى ما لان من الأنف لانه يجب غسله في الجنابة ومن النجاسة
فينقض ولو ربط الجرح فنفذت البلة الى طاق لا الى الخارج نقض ويجب أن يكون معناه إذا كان
بحيث لولا الربط سال لأن القميص لو تردد على الجرح فابتل لا ينجس ما لم يكن كذلك لانه ليس بحدث ولو نزق
مجروح فيه دم فقشر الرقيق ينقض لا ان كان الرقيق غالبا ولو أخذه من رأس الجرح قبل أن يسيل مرة فمرة
إن كان بحال لو تركه سال نقض والا لا وفي المحيط حد السيلان أن يعلو وينحدر عن أبي يوسف
وعن محمد إذا انتفخ على رأس الجرح وصار اكبر من رأسه نقض والصحيح لا ينقض انتهى وفي الدراية
جعل قول محمد اصح ومختار السرخسي الاول وهو اولى وفي مبسوط شيخ الاسلام تورم رأس الجرح
فظهر به قيح ونحوه لا ينقض ما لم يجاوز الورم لانه لا يجب غسل موضع الورم فلم يتجاوز الى موضع
يلحقه حكم التطهير ثم الجرح والنفطة وما السرة والثدي والأذن إذا كان لعلة سواء على الاصح
وعلى هذا قالوا من رمدت عينه وسال الماء منها وجب عليه الوضوء فان استمر فلوقت كل صلوة
وفي التجنيس الغرب في العين إذا سال منه ماء نقض لانه كالجرح وليس بدمع ولو خرج من سرته ما اصفر وسال
نقض لأنه دم قد نضج فاصفر وصار رقيقا والغرب بالتحريك ورم في المآقي وفي المحيط مص القراد فا
متلأ ان كان صغيرا لا ينقض كما لو مص الذباب وان كان كبيرا نقض كمص العلقة قوله وقال الشافعي حا
صل الاقوال المذكورة في الكتاب لا ينقض للشافعي مطلقا وينقض عند زفر مطلقا سال او لا امتلا
الفم من القيء او لا وعندنا ينقض بالشرط المذكور وكل روي لمذهبه ما يؤيده ولنتكلم عليها اما
حديث أنه عليه السلام قاء فلم يتوضأ فلم يعرف واما حديث الوضوء من كل دم سائل فرواه الدار
قطني من طريق ضعيفة ورواه ابن عدي في الكامل من اخرى وقال لا نعلمه الا من حديث احمد بن
فروخ وهو ممن لا يحتج بحديثه ولكنه يكتب فان الناس مع ضعفه قد احتملوا حديثه انتهى لكن قال
ابن ابي حاتم في كتاب العلل قد كتبنا عنه ومحله عندنا الصدق وهو نظافر معه حديث البخاري
عن عائشة جاءت فاطمة بنت ابي حبيش الى النبي عليه السلام فقالت يا رسول الله اني امرأة استحاض

فلا

فلا أطهر أفأدع الصلوة قال لا انما ذلك عرق وليس بالحيضة فاذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة
واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم قال هشام بن عروة قال أبي ثم توضئي لكل صلوة حتى يجيء ذلك الو
قت واعترض بأنه من كلام عروة ودفع بانه خلاف الظاهر وايضا لو كان لقال ثم توضأ لكل صلوة فلما
قال توضئي على مشاكلة الاول المنقول لزم كونه من قائل الاول وهذا الان لفظ اغسلي خطاب النبي
صلى الله عليه وسلم لفاطمة وليس عروة مخاطبا لها حتى يكون قوله ثم توضئي خطابا منه لها فلزم كونه
من المخاطب بالاول وهو النبي عليه السلام وقد رواه الترمذي كذلك ولم يحمله على ذلك ولفظه
توضئي لكل صلوة حتى يجيء ذلك الوقت وصححه وما رواه الدارقطني من أنه صلى الله عليه وسلم
احتجم وصلى ولم يتوضأ ولم يزد على غسل محاجمه فضعيف واما حديث من قاء او رعف الى آخره فرواه ابن
ماجة عن اسماعيل بن عباس عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن عائشة قال عليه السلام من اصابه
قيء او رعاف او قلس او مذي فلينصرف فليتوضأ ثم ليبن على صلوته وهو في ذلك لا يتكلم ولفظ
ثم ليبن على صلوته ما لم يتكلم رواه الدارقطني وقال الحفاظ من اصحاب ابن جريج يروونه
عن ابن جريج عن أبيه عن النبي عليه السلام مرسلا انتهى وقد تكلم في ابن عياش وحاصله الى اصل
فيه أنه يحتج به من حديث الشاميين لا الحجازيين وأخرجه البيهقي من جهة الدارقطني عن ابن
جريج عن ابيه عليه السلام مرسلا وقال هذا هو الصحيح ثم نقل عن الشافعي أنه بتقدير الصحة
يحمل على غسل الدم لا وضوء الصلوة ودفع بأنه غير صحيح والا لبطلت الصلوة فلم يجز البناء وابن
عياش قد وثقه ابن معين وزاد في الاسناد عن عائشة والزيادة من الثقة مقبولة والمر
سل عندنا وعند جمهور العلماء حجة وستأتي زيادة فيه من الاثار في باب الحدث في الصلوة
فان المصنف اعاره فيه والافصح في رعف الفتح والقلس الخارج مع الغثيان والقيء مع كون
النفس يكون وقد أخرج أبو داود والترمذي والنسائي عن حسين المعلم بسنده الى معد
ان بن أبي طلحة عن أبي الدرداء أنه عليه السلام قاء فتوضأ قال فلقيت ثوبان في مسجد دمشق
فذكرت ذلك له فقال صدق انا صببت له وضوءه قال الترمذي وهو اصح شيء في هذا الباب
واعله الخصم بالاضطراب فان معمرا رواه عن يحيى بن أبي كثير عن يعيش عن خالد بن معدان
عن أبي الدرداء ولم يذكر فيه الاوزاعي واجيب بأن اضطراب بعض الرواة لا يؤثر في ضبط
غيره قال ابن الجوزي قال الاثرم قلت لاحمد قد اضطربوا في هذا الحديث فقال قد جوده حسين
المعلم وقد قال الحاكم هو على شرطهما وروي مثل هذا عن ابن عمر وفي مصنف عبد الرزاق أن
الثوري عن أبي اسحق عن الحارث عن علي رضي الله عنه قال اذا وجد احدكم رزءا او رعافا او
قيئا فلينصرف وليتوضأ فان تكلم استقبل والا اعتد بما مضى والحارث ضعيف ومثله عن
سليمان بن عمر واذا ثبت هذا عنه عليه السلام وجب تقديمه على المضي في الصلوة لذلك الصحابي
الذي جرح في الصلوة بلا مرية وقول من قال لم يصح في نقض الوضوء وعدمه بالدم والقيء
والضحك حديث ان سلم لم يقدح لان الحجة لا تتوقف على الصحة بل الحسن كاف على أنه رأي هذا القائل
فاما المجتهد علم بالاختلاف في الاختلاف في صحة الخبر وغلب على رأيه صحته فهو صحيح بالنسبة
اليه اذا ايجاد الخلاف في ذلك لا يمنع من الترجيح وثبوت الصحة واما حديث القلس حدث فرواه الدار
قطني وهو ضعيف وفي الاطلاق الكائن في حديث ابن عباس عنه اما حديث ليس في القطرة الى آخره فرواه

قف

يجب غسل موضع الورم

قف

× ما خرج من الفم
القلس

الدار القطني من طريقين في احدهما محمد بن الفضل بن عطيه وفي الآخر حجاج بن نصير وقد ضُعِّفا ولفظة
القطرتين كناية عن القلة ولفظ سايلا كناية عن الكثرة فان لفظة القطرة في العرف يراد به
القلة وضده ما سايل والاحتمالية القطرة اذا وجدت نقضا اتفاقا فلا بد من صرفه عن ظاهره
بطريق صناعي كما ذكرنا واما قول علي او دسعة تملا الفم فلم يعرف وروي البيهقي في الخلافيات عنه
عليه السلام يعاد الوضوء من سبع من اقطار البول والدم السايل والقيء ومن دسعة تملا
الفم ونوم المضطجع وقهقهة الرجل في الصلوة وخروج الدم وفيه سهل بن عفان والجارود
بن يزيد وهما ضعيفان محصل لنا من ذلك كله حجية حديث فاطمة بنت ابي حبيش وحديث
ابن عباس وحديث ابي الدرداء فلا يعارضهما غيرهما مما رواه الشافعي ولو اخذنا العنان و
جعلناها تتعارض فان جمعنا وهو اولى عند الامكان كان محمل ما رواه الشافعي على ا
لقليل في القيء وما لم يسل وما رواه على الكثير توفيقا بين الادلة وان اسقطناها
صلنا الى القياس وهو ما ذكره بقوله ان خروج النجاسة موثر في زوال الطهارة شرعا وعقلا
القدر في الاصل معقول اي عقل في الاصل وهو الخارج من السبيلين لان زوال الطهارة
عنده والحكم انما هو بسبب انه نجس خارج من البدن اذ لم يظهر لكونه من خصوص
السبيلين تاثير وقد وجد في السبيلين وحكم زوال طهارة يوجبها الوضوء وعلته خروج
النجاسة من البدن وخصوص المحل ملغي والفرع الخارج النجس من غيرهما وفيه
المناط فيعتدى اليه زوال الطهارة التي يوجبها الوضوء فثبت ان موجب هذا القياس
ثبوت زوال طهارة الوضوء واذا صار زايل طهارته فعند ارادة الصلوة يتوجه
عليه خطاب الوضوء وهو تطهير الاعضاء الاربعة فلا حاجة الى اثبات تعدية الاقتضاء
ضمنا اصلا ضمنا اصلا ذكره في الكتاب والاشتغال بتقريره كما في الشروح واذا صار خروج
النجاسة من غير السبيلين كخروجها من السبيلين يرد ان يقال فلم شرطتم للنقض
في غيرهما السيلان مع انه ليس يشترط فيهما السيلان مع انه ليس يشترط فيهما فاجاب
بقوله غير ان الخروج الى اخره اي النقض بالخروج وحقيقته من الباطن الى الظاهر وذ
لك بالظهور في السبيلين يتحقق لا بالظهور في غيرهما وبيانه في الكتاب فظهور
ذلك اشتراط ملء الفم لا يمكنه ضبطه الا بتكلف لانه حينئذ يخرج ظاهرا
فاعتبر خارجا ملاحظة لبطون الفم فان له بطونا معتبرا شرعا حتى لو ابتلع الصايم
ريقه لا يفسد صومه كما لو انتقلت النجاسه من محل الى اخر في الجوف وظهورا
حتى لا يفسد الصوم بادخال الماء فيه فراعينا الشبهين فلا ينقض القليل
ملاحظة للبطون وينقض الكثير للاخر لانه يخرج ظاهرا اذ لم يضبطه الا بتكلف
وقيل ان يزيد على نصف وقيل ان يعجز عن امساكه وقيل ان يمنعه الكلام وقيل
ان يجاوز الفم والاصح ما في الكتاب **قوله** والفرق بين المسلكين يعني السبيلين وغيرهما
قوله وهو الصحيح احتراز عن قول محمد انه نجس وكان الاسكاف والهندواني يفتيان
بقوله وجماعة اعتبروا قول ابي يوسف رفقا باصحاب القروح حتى لو اصاب ثوب احدهم
اكثر من قدر الدرهم لا تمتنع الصلوة فيه مع ان الوجه يساعده لانه ثبت ان الخارج بو

صف

صف النجاسة حدث وان هذا الوصف قبل الخروج لا يثبت شرعا والا لم يحصل لانسان طهارة فلزم ان ما
ليس حدثا لم يعتبر خارجا شرعا وما لم يعتبر خارجا لم يعتبر نجسا فلو اخذ من الدم البادي في محله بقطنة
والقيء في الما لم ينجس **قوله** وما يتصل به قليل والقليل في القيء غير ناقض وعلى هذا يظهر ما في المجتبى
عن الحسن لو تناول طعاما او ماء ثم قاء من ساعته لا ينتقض لانه طاهر حيث لم يستحل وانما اتصل
به القيء فلا يكون حدثا فلا يكون نجسا وكذا الصبي اذا ارتضع وقاء من ساعته قيل هو المختار و
ما في القنية لو قاء دودا كثيرا او حية ملأت فاه لا ينقض ولو قاء بلغما وطعاما ان كانت الغلبة للطعام
وكان بحال لو انفرد يبلغ ملء الفم تنتقض طهارته وان كان بحال لو انفرد البلغم ملأه فعلى الخلاف
وان كان سواء لا ينقض كذا في الخلاصة وفي صلاة الحسن قال العبرة للغالب ولو استويا يعتبر
كل على حدة وبحز هذا اولى من عجز ما في الخلاصة هذا وكان الطحاوي يميل الى قول ابي يوسف بناء على
انه نجس لانه احد الاركان الاربعة الدم والصفراء والسوداء والبلغم ويكره ان ياخذه بطرف كمه والحق بالقيء ماء فم النايم
اذا صعد من الجوف بان كان اصفر ومنتنا عن ابي نصر وعن ابي الليث هو كالبلغم وقيل نجس عند ابي
يوسف خلافا لمحمد وهذا معنى قول ابي الليث ولو نزل من الراس فطاهر اتفاقا **فرع** عن ابي حنيفة
قاء طعاما او ماء فاصاب انسانا شبرا في شبر لا يمنع قال الحسن ما لم يفحش انتهى وهذا يقتضي ان نجاسة
القيء مخففة ولا يعرى عن الاشكال اي لا خلاف ولا تعارض فيه ويمكن حمله على ما اذا قاء من ساعته بناء
على انه اذا فحش غلب على الظن كون المتصل به القدر المانع ويما دونه ما دونه **قوله** ويبلغ الاسترخاء
الى اخره ظاهر المذهب عن ابي حنيفة عدم النقض بهذا الاستناد ما دامت المقعدة مستمسكة
للامن من الخروج والانتقاض مختار الطحاوي اختاره المصنف والقدوري لان مناط النقض الحدث لا عين
النوم فلما خفي بالنوم ادير الحكم على ما ينتهض مظنة له ولذا لم ينقض نوم القايم والراكع والسا
جد ونقض في المضطجع لان المظنة منه ما يتحقق معه الاسترخاء على الكمال وهو في المضطجع لا فيهما
وقد وجد في هذا النوع من استناد اذ لا يمسكه الا السند ر تمكن المقعدة مع غاية الاسترخاء
لا يمنع الخروج اذ قد يكون الدفع قويا خصوصا في زماننا لكثرة الاكل فلا يمنعه الا مسكة اليقظة ولو
نام محتبيا وراسه على ركبته لا ينقض **قوله** في صلوة وغيرها هذا اذا نام على هيئة السجود المسنون خارج
الصلوة بان جافا اما اذا الصق بطنه بفخذيه فينقض ذكره علي بن موسى القمي وفي الاسرار قال
علماؤنا لا يكون النوم حدثا في حال من احوال الصلاة وكذا قاعدا خارج الصلوة الا ان يكون متوركا
لانها جلسة تكشف عن المخرج انتهى ولا يخالفه ما في الخلاصة من عدم نقض المتورك لانه فسره بان
يبسط قدميه من جانب ويلصق اليته بالارض وفي الاسرار علله بانه يكشف عن المقعدة فهذا
اشتراك في استعمال لفظ التورك وفي الذخيرة من نام واضعا اليته على عقبيه وصار شبه المنكب
على وجهه واضعا بطنه على فخذيه لا ينتقض وضوءه وفي غيرها لو نام متربعا وراسه على فخذيه نقض
وهذا خلاف ما في الذخيرة ثم اطلق في الكتاب قوله في الصلوة فشمل ما كان عن تعمد وما عن غلبة
وعن ابي يوسف اذا تعمد النوم في الصلوة نقض والمختار الاول وفي فصل ما يفسد الصلوة من فتا
وى قاضي خان لو نام في ركوعه او سجوده ان لم يتعمد لا تفسد وان تعمد فسدت في السجود دون
الركوع انتهى كانه مبني على قيام المسكة حينئذ في الركوع دون السجود ومقتضي النظر ان يفصل في ذلك
السجود ان كان متجافيا لا يفسد للمسكة والا يفسد **قوله** هو الصحيح احتراز عن قول ابن شجاع انه

انما لا يكون حدثا في هذه الأحوال في الصلوة وفي ظاهر الرواية لا فرق ولو نام قاعدا فسقط عن ابي
حنيفة ان انتبه قبل ان يصل جنبه الى الأرض او عند الاصابة بلا فصل لم ينتقض وعند ابي يوسف ينتقض
وعند محمد ان انتبه قبل ان يزايل مقعده الارض لم ينتقض وان زال قبله نقض والفتوى على
رواية ابي حنيفة وان نام جالسا يتمايل ربما يزول مقعده وربما لا قال الحلواني ان ظاهر المذ
هب انه ليس بحدث انتهى ويشهد له ما في ابي داود كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتظر
ون العشاء الآخرة حتى تخفق رؤوسهم ثم يصلون ولا يتوضؤن واما في البزار باسناد صحيح كان اصحاب
رسول الله ينتظرون الصلوة فيضعون جنوبهم فمنهم من ينام ثم يقوم الى الصلوة فيجب حمله
على النعاس وقال الحلواني لا ذكر للنعاس مضطجعا والظاهر انه ليس بحدث لانه نوم قليل
وقد قال الدقاق ان كان لا يفهم عامة ما قيل حوله كان حدثا وان كان يسهو حرفا او حرفين فلا
واما ما في الصحيحين عن ابن عباس بت عند خالتي ميمونة فقام النبي عليه السلام من الليل الى
ان قال فتكاملت صلوة رسول الله عليه السلام ثلاث عشرة ركعة ثم اضطجع فنام حتى نفخ فا
تاه بلال فاذن بالصلوة فقام فصلى ولم يتوضأ فهو من خصوصياته عليه السلام في القنية
نومه عليه السلام ليس بحدث وهو خصائصه قوله والاصل فيه قوله عليه السلام الى اخره اقرب الالفا
ظ الى اللفظ المذكور ما رواه البيهقي عنه عليه السلام لا يجب الوضوء على من نام جالسا او قائما
او ساجدا حتى يضع جنبه فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله وقال تفرد به يزيد بن عبد الرحمن
الدالاني وروى ابو داود والترمذي من حديث ابي خالد يزيد الدالاني هذا عن قتادة عن ابي
العالية عن ابن عباس انه عليه السلام نام وهو ساجد حتى غط او نفخ ثم قام يصلي فقلت يا رسول الله انك قد
نمت قال ان الوضوء لا يجب الا على من نام مضطجعا فانه اذا اضطجع استرخت مفاصله وقال ابو دا
ود قوله انما الوضوء على من نام مضطجعا منكر لم يروه الا يزيد الدالاني وروى اوله جماعة عن ابن عباس
ولم يذكروا شيئا من هذا انتهى وقال ابن حبان في الدالاني كثير الخطاء لا يجوز الاحتجاج به اذا
وافق الثقات فكيف اذا انفرد عنهم وقال غيره صدوق لكنه يهم في الشيء وقال ابن عدي فيه
لين الحديث ومع لينه يكتب حديثه وقد تابعه على روايته مهدي بن هلال ثم اسند عن مهدي ثنا
يعقوب بن عطاء بن ابي رباح عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليس على من نام قائما او قاعدا وضوء حتى يضطجع جنبه الى الارض واخرج ايضا عن بحر بن كثير
السقاء عن ميمون الخياط عن ابن عباس عن حذيفة بن اليمان قال كنت جالسا في مسجد المدينة
اخفق فاحتضنني رجل من خلفي فالتفت فاذا انا بالنبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله
وجب علي وضوء قال لا حتى تضع جنبك على الارض قال البيهقي تفرد به بحر بن كثير السقاء وهو ضعيف
وانت اذا تاملت فيما اوردناه لم ينزل عندك الحديث عن درجة الحسن ولو لم يكن فالمعنى الذي
عيناه سابقا من ان عين النوم ليس حدثا فاعتبرت مظنته الى اخره يستقل بالمطلوب هذا و
سجدة التلاوة في هذا كالصلبية وكذا سجدة الشكر عند محمد خلافا لابي حنيفة لكن اقيل وقياس
ما قدمناه من عدم الفرق بين كونه في الصلوة او خارجها يقتضي عدم الخلاف في عدم الانتقاض
بالنوم فيها نعم ينتقض على مقابل الصحيح وخلاف المشايخ المنقول في الانتقاض به في سجود السهو ينبغي
ان يحكم على الخلاف بالخطاء لان سجود السهو يقع في الصلوة فلا ينتقض ولو صلى المريض مضطجعا فنام اختلف المشايخ

فيه

فيه النقض قوله والجنون بالرفع لانه ليس عطفا على الاغماء لانه ليس غلبة على العقل بل زواله
وفي مبسوط الاسلام لم ينقض لغلبة الاسترخاء لان المجنون اقوى من الصحيح بل لعدم تميزه
في الحدث من غيره وفي الخلاصة السكران حدث اذا لم يعرف به الرجل من المرأة وفي المجتبى
اذا دخل في مشيته تمايل وهو الاصح قوله وهو القياس لا يقتضي ان غير الخارج ناقض وثبوت
النقض بالنوم ليس لاقامة السبب مقام المسبب لغيابه ومقتضى القياس فيه ليس الاقامة
المقتضي الذي يتحقق معه الخروج غالبا وذلك ما يتم به الاسترخاء وهو لا يتم بكل نوم فليس القياس
في كل نوم النقض قوله الا ضحكة الى اخره حديث القهقهة روي مرسلا ومسندا والاعرف
اهل الحديث يصححه مرسلا ومدار المرسل على ابي العالية وان رواه غيره كالحسن البصري وابرا
هيم النخعي وغيرهما قال عبد الرحمن بن مهدي واخرج عن حماد بن زيد عن حفص بن سليمان قال
انا حدثت به الحسن عن ابي العالية وعن شريك عن ابي هاشم قال انا حدثت به ابراهيم عن ا
بي العالية وانه قرأ في كتاب ابن الزهري عن الزهري عن سليمان بن ارقم انتهى يعني والحسن
يرويه عن ابي العالية وقد رواه ابو حنيفة عن منصور بن زاذان الواسطي عن الحسن عن
معبد بن معبد الخزاعي عنه عليه السلام قال بينما هو في الصلوة اذ اقبل اعمى يريد ا
لصلوة فوقع في زبية فاستضحك القوم فقهقهوا فلما انصرف عليه السلام قال من كان منكم
قهقه فليعد الوضوء والصلوة قيل ومعبد هذا لا صحبة له فهو مرسل ايضا وفيه نظر
فان معبد الذي لا صحبة له هو معبد البصري الجهني الذي كان الحسن يقول فيه اياكم
ومعبدا فانه ضال مضل ومعبد هذا هو الخزاعي كما هو مصرح به في مسند ابي حنيفة
ولا شك في صحبته ذكره ابن منده وابو نعيم في الصحابة وروى له ايضا حديث جابر انه قال
لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وابو بكر رضي الله عنه مرا بخباء ام معبد فبعث النبي
عليه السلام معبدا وكان صغيرا فقال ادع هذه الشاة الحديث ولو سلم فاذا صح المرسل
وهو حجة عندنا لم يكن بد من القول بنقض الوضوء به وابو العالية اسمه من ثقات
التابعين واما روايته مسندا فعن عدة من الصحابة ابي موسى الاشعري وابي هريرة
وابن عمر وانس وجابر وعمران بن الحصين واغربها طريق عن انس رواها ابو القاسم حمزة
ابن يوسف في تاريخ جرجان قال حدثنا ابو بكر احمد بن ابراهيم الاسماعيلي حدثني ابو عمرو ومحمد
وابن شهاب بن طارق الاصبهاني ثنا ايوب حدثنا جعفر ثنا احمد بن فورك ثنا عبد الله بن احمد
الاشعري ثنا عمار بن يزيد البصري ثنا موسى بن هلال ثنا انس بن مالك قال قال رسو
ل الله صلى الله عليه وسلم من قهقه في صلاته فعليه الوضوء والصلوة واسلمها حديث ابن
عمر رواه ابن عدي في الكامل من حديث عطية بن بقية ثنا ابي حدثنا عمر بن قيس السكوني عن
عطاء عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك في الصلوة قهقهة فليعد الو
ضوء ~~[illegible]~~ والصلوة وما طعن به من ان بقية مدلس فكانه سمعه من بعض
الضعفاء فحذف اسمه دفع بان بقية صرح فيه بالتحديث والمدلس اذا صرح بالتحديث وكان
صدوقا زالت تهمة التدليس وبقية من هذا القبيل قوله والاثر ورد في الصلوة مطلقة
اما الوارد على واقعة الحال فظاهر واما في حديث بقية هذا فلانصراف الصلوة مطلقا الى ذات

قف

قف

الركوع والسجود وهو بخلاف القياس فيقتصر النقض عليها والمراد ما اصلها الركوع والسجود فانه لو قهقه فيما يصليه بالايماء لعذر او راكبا يومي بالنفل او الفرض لعذر انتقض وكذا ايضا لا تنتقض قهقهة النايم في الصلوة ولا تبطل الصلوة وقيل تنتقض وتبطل وعن شداد تنتقض ولا تبطل الصلوة وقيل عكسه والاول اصح لانها انما جعلت حدثا لشرط كونها جناية ولا جناية من النايم بخلاف السهو لانه جناية منه احديه ولا يغلب وجود القهقهة ساهيا لان حالة الصلوة مذكرة فلا يعذر واما قهقهة الصبي فقيل تبطلها وقيل لا تنتقض وفي قهقهة الباني في الطريق الوضوء روايتان ولو نسي وتنتقض بعد القعود قدر التشهد خلافا لزفر ولو قهقه الامام في هذه الحالة ثم قهقه القوم بطل وضوءهم ولو نهم لخروجهم بقهقهته بخلاف ما فلو قهقهوا بعد سلامه بطل وضوءهم وجعل الاصح في الخلاصة انه لا يبطل والخلاف مبني على انه بعد سلام الامام هل هو في الصلوة الى ان يسلم بنفسه اولا محدث غسل بعض اعضاء الوضوء ففني الما فتيمم وشرع في الصلوة فقهقه ثم وجد الما فعند ابي يوسف يغسل ما في الاعضاء وجيلي وعندهما يغسل جميعها بناء على ان القهقهة هل ~~وجد المعنى~~ تبطل ما غسل من اعضاء الوضوء عنده لا وعندهما نعم ولو اغتسل ~~فاذ الم يبطل~~ جنب وصلى وقهقه هل تبطل ويعيد الوضوء اختلف فيه فقيل لانه ثابت في ضمن الغسل فاذا لم يبطل المتضمن ولا يبطل المتضمن والصحيح انه يعيد الوضوء لان اعادته واجبة عقوبة كذا في المحيط ولو قهقه بعد كلام الامام متعمدا فسوه كسلامه على الاصح على خلاف ما في الخلاصة لخلافه بعد حدثه عمدا **قوله** لان النجس ما عليها الخ ان ما يحيث يكون نجسا هو ما عليها فلا يحتاج الى اعتباره على قول محمد **قوله** حتى لو كانت مفضاة الى اخره المفضاة التي اختلط سبيلاها وقيل مسلك البول والحيض وفي التعليل وهو قوله لاحتمال خروجه من الدبر اشارة الى الاول والوضوء مستحب في حقها لان لك الاحتمال وظهور اثره ايضا فيما لو طلقت ثلثا وتزوجت باخر لا تحل للاول ما لم تحبل لاحتمال الوطي كان في دبرها وفي حرمة جماعها على الزوج قال في فتاوى قاضي خان الا ان يعلم انه يمكنه اتيانها في قبلها من غير تعد وعن محمد وجوب الوضوء وبه اخذ ابو حفص للاحتياط ومنع بانها متوضية بيقين وكون الريح من الدبر مشكوك فيه فلا يزول اليقين بالشك وقد يدفع بان الغالب في الريح كونها من الدبر بل لا نسبة لكونها من القبل به فيفيد غلبة ظن تقرب من اليقين وهو خصوصا في موضع الاحتياط له حكم اليقين فيترجح الوجوب **فرع** شك في الوضوء او الحدث وتيقن سبق احدهما بني على السابق الا ان تاييد اللاحق فعن محمد علم ~~المتوضي~~ دخوله الخلاء للحاجة وشك في قضائها قبل خروجه عليه الوضوء او علم جلوسه للوضوء بانا وشك في اقامته قبل قيامه لا وضوء وهذا يؤيد ما ذكرناه من الوجه في وجوب وضوء المغضاة ولو شك في السايل من ذكره اما هو ام بول ان قرب عهده بالماء او تكرر مضى والا اعاده بخلاف ما لو غلب على ظنه انه احدهما ولو تيقن ترك عضو وشك فيه ففي النوازل يغسل رجله اليسرى ولا يخفى ان المراد اذا كان الشك بعد الفراغ وقياسه انه لو كان في اثناء الوضوء يغسل الاخير مثلا علم انه لم يغسل رجليه عينا وعلم انه ترك فرضا مما قبلهما وشك في انه ما هو يمسح راسه ولا يخفى ان هذا خلاف ما قدمناه في التتمة لانه لم يتيقن بترك شيء مما ذكرنا اصلا **قوله** وهذه الجملة نجسة يعني الماء

ولو تكلم الامام او سلم متعمدا بعد التشهد ثم قهقه المأموم تنتقض طهارته لان الاسلام الامام وكلامه لا يخرج المقتدي عن الصلاة في الصحيح من الجواب فاذا قهقه المقتدي وصلاته بنت[illegible] الطهارة قاضي خان

في وجوب الوضوء على المفضاة التي خرج منها ريح

القيح

القيح والصديد **قوله** لانه مخرج وليس بخارج لا تاثير بظهور للاخراج وعدمه في هذا الحكم بل النقض لكونه خارجا نجسا وذلك يتحقق مع الاخراج كما يتحقق مع عدمه فصار كالقصد وقشر النفطة فلذا اختار السرخسي في جامعه النقض وفي الكافي والاصح ان المخرج ناقض انتهى وكيف وجميع الادلة الموردة من السنة والقياس تفيد تعليق النقض بالخارج النجس وهو ثابت في المخرج **فروع** يجب الوضوء من المباشرة الفاحشة وهي ان يتجرد امعا متعانقين متماسا الفرجين وعن محمد لا الا ان يتيقن وكذا المباشرة بين الرجل والغلام وكذا بين الرجلين يوجب الوضوء عليهما ولا يجب من مجرد مسها ولو بشهوة ولو فرجها ولا من مس الذكر خلافا للشافعي في الاولى مطلقا وفي الثانية اذا مس بباطن الاصابع ولمالك في الثانية مطلقا وفي الاولى اذا مس بشهوة في الاولى عدم دليل النقض بشهوة وبغير شهوة فيبقى الانتقاض على العدم وقوله تعالى او لامستم النساء مراد به الجماع وهو مذهب جماعة من الصحابة وكونه مرادا به اليد قول جماعة اخرين ورجحنا قول الطايفة الاولى بالمعنى وذلك انه سبحانه افاض في بيان حكم الحدثين الاصغر والاكبر عند القدرة على الماء بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الى قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فبين انه الغسل ثم شرع في بيان الحال عند عدم القدرة عليه بقوله وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغايط الى اخره ولفظ لامستم مستعمل في الجماع فيجب حمله عليه ليكون بيانا لحكم الحدثين عند عدم الماء كما بين حكمهما عند وجوده فيتم الغرض بخلاف ما ذهبوا اليه من كونه باليد ويدل عليه من السنة ما في مسلم من مس عايشة قدميه صلى الله عليه وسلم حين طلبته عليه السلام لما فقدته ليلا وهما منصوبتان في السجود ولم يقطع صلوته لذلك وعنها انه عليه السلام انه سئل عن الرجل يمس ذكره في الصلاة فقال هل هو الا بضعة منك ورواه ابن حبان في صحيحه قال الترمذي هذا الحديث احسن شي يروى في هذا الباب وفي باب عن ابي امامة وقد روى هذا الحديث ايوب بن عتبة ومحمد بن جابر عن قيس بن طلق عن ابيه وايوب ومحمد تكلم فيهما بعض اهل الحديث وحديث ملازم بن عمرو اصح واحسن وبه رواه الطحاوي وقال هذا حديث مستقيم الاسناد غير مضطرب في اسناده ومتنه انتهى فهذا حديث صحيح معارض لحديث بسرة بنت صفوان انه عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضأ وكلا الحديثين مع ذلك لم يسلم من الطعن مرة في بسرة بالجهالة ومرة بان عروة لم يسمع من بسرة بل من مروان بن الحكم او الشرطي على ما عرف في موضعه ومرة بالتكلم في ملازم وغير ذلك والحق انهما لا ينزلان عن درجة الحسن لكن يترجح حديث طلق بان حديث الرجال اقوى لانهم احفظ للعلم واضبط ولهذا جعلت شهادة امراتين بشهادة رجل وقد اسند الطحاوي الى ابن المديني انه قال حديث ملازم بن عمرو احسن من حديث بسرة وعن عمرو بن علي الفلاس انه قال حديث طلق عندنا اثبت من حديث بسرة بنت صفوان ومارجح به حديث بسرة من ان طلقا قدم النبي عليه السلام في اول سني الهجرة وهو يبني المسجد وكان عليه السلام يقول قدموا اليماني من الطين فانه من احسنكم له مسا ومتن حديث بسرة رواه ابو هريرة وهو متاخر الاسلام فغير لازم لان ورود طلق اذ ذاك ثم رجوعه لا ينفي عوده بعد ذلك وهو قد روى عنه حديثا ضعيفا من مس ذكره فليتوضأ وقالوا اسمع منه الناسخ والمنسوخ وحديث ابي هريرة مضعف ايضا لان في سنده يزيد بن عبد الملك وما يل

على الانقطاع حديث بسرة باطنا أن امر الفرج أقضى مما يحتاج الخاص والعام اليه وقد ثبت عن علي وعمار
بن ياسر وعبد الله بن مسعود وابن عباس وحذيفة بن اليمان وعمران بن حصين وأبي الدرداء و
سعد بن أبي وقاص أنهم لا يرون النقض منه وان روي عن غيرهم كعمر وابنه وأبي أيوب
الأنصاري وزيد ابن خالد وأبي هريرة وعبد الله بن عمرو بن العاص وجابر وعائشة على أن في الرواية
عن عمر نظرا لما سنذكره عنه في كتاب الصلوة وان سلكنا طريق الجمع جعل مس الذكر كناية عما يخرج
منه وهو من أسرار البلاغة يسكتون عن ذكر الشيء ويرمزون عليه بذكر ما هو من روادفه فلما
كان مس الذكر غالبا يرادف خروج الحدث ويلازمه عبر به عنه كما عبر تعالى بالمجيء من الغائط عما يقصد الغائط
لأجله ويحل فيه فيتطابق طريقا الكتاب والسنة في التعبير فيصار الى هذا لدفع التعارض **فصل** في الغسل **قوله**
المضمضة الى آخره ولو شرب الماء عبا أجزأه عن المضمضة لا مصا وعن أبي يوسف لا الا أن يمجه ولو كان سنه مجوفا أو بين
أسنانه طعام أو درن رطب يجزيه لأن الماء لطيف يصل الى كل موضع غالبا كذا في التجنيس ثم قال ذكر الصدر الشهيد
حسام الدين في موضع آخر إذا كان في أسنانه كوات يبقى فيها الطعام لا يجزيه ما لم يخرجه ويجري الماء عليها
وفي فتاوى الفضلي والفقيه أبي الليث خلاف هذا فالاحتياط أن يفعل انتهى والدرن اليابس في الأنف
كالخبز الممضوغ والعجين يمنع ولا يضر ما انتضح من غسله في انائه بخلاف ما لو قطر كله في الاناء ويجوز
نقل البلة في الغسل من عضو الى عضو اذا كان يتقاطر بخلاف الوضوء ويجوز للجنب الذي يذكر الله تعالى
ويأكل ويشرب إذا تمضمض ويعاود اهله قبل أن يغتسل قال في المبتغى الا إذا احتلم فانه لا يأتي أ
هله ما لم يغتسل **قوله** وغسل سائر البدن فيجب تحريك القرط والخاتم الضيقين ولو لم يكن قرط فدخل
الماء الثقب عند مروره أجزأه كالسرة والا ادخله ويدخل القلفة استحبابا وفي النوازل لا يجزيه تركه
والأصح الأول للحرج لا لكونه خلقة وتغسل فرجها لأنه كالفم ولا يجب ادخالها الاصبع في قبلها وبه
يفتى ودرن الأظفار على الخلاف السابق في الوضوء ولا يجب الدلك الا في رواية عن أبي يوسف وكأنه
جعله خصوص صيغة اطهروا فان تفعل للمبالغة وهو أصله ذلك بالدلك **قوله** عشر من الفطرة روى مسلم
عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عشر من الفطرة قص الشارب واعفاء
اللحية والسواك والاستنشاق الماء وقص الأظفار وغسل البراجم ونتف الابط وحلق العانة وانتقاص
الماء قال مصعب بن شيبة ونسيت العاشرة الا أن تكون المضمضة وانتقاص الماء الاستنجاء ورواه
أبو داود عن عمار وابن ماجه عن عمار وذكر الختان بدل اعفاء اللحية وذكر الانتضاح بدل انتقاص الماء **قوله** ولنا
قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وهو أمر بتطهير جميع البدن لانه اضافة التطهير الى مسمى الواو و
هو جملة بدن كل مكلف فيدخل كل ما يمكن الايصال اليه الا ما فيه حرج وهو المراد بقوله يتعذر وذلك
كداخل العينين والقلفة بالمنافي للحرج ولا حرج في داخل الفم والانف فشملهما نص الكتاب من غير
معارض كما شملهما قوله عليه السلام تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة رواه أبو
داود من غير معارض اذ كونهما من الفطرة لا ينفي الوجوب لانها الدين وهو أعم منه فلا يعارضه
قال الترمذي قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة والمراد على الوجوب [illegible] على ما هو أعلى الا
قوال وعلى هذا حمل المروي على حالة الحدث بدليل قوله عليه السلام انهما فرضان في الجنابة سنتان
في الوضوء كأنه يعني ما عن أبي هريرة أنه عليه السلام جعل المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثا
فريضة لكن انعقد الاجماع على خروج ابني منهما وهو ضعيف **قوله** ونيته الى آخره ظاهره وهل يمسح
راسه في هذا الوضوء نعم في الصحيح وفي رواية الحسن لا ولم يذكر كيفية الصب واختلف فيه فقال

قف

قف — البراجم هي مفاصل الأصابع التي بين الأشاجع والرواجب وهي رؤوس السلاميات من ظهر الكف اذا قبض القابض كفه نشزت فارتفعت — الصحاح

قف — أي بقوله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج

الحلواني

الحلواني يفيض على منكبه الأيمن ثلاثا ثم الأيسر ثلاثا ثم على سائر جسده وقيل يبدأ بالأيمن ثم بالرا
س ثم بالأيسر وقيل يبدأ بالراس وهو ظاهر لفظ الكتاب وظاهر حديث ميمونة الذي سنذكره
ولو انغمس الجنب في ماء جار ان مكث فيه قدر الوضوء والغسل فقد أكمل السنة والا فلا **قوله**
هكذا حكت ميمونة روى الجماعة عنها قالت وضعت للنبي عليه السلام ماء يغتسل به فافرغ على يديه ا
فغسلهما مرتين أو ثلاثا ثم افرغ بيمينه على شماله فغسل مذاكيره ثم دلك يده بالارض ثم تمضمض
واستنشق ثم غسل وجهه ويديه ثم غسل رأسه ثلاثا ثم افرغ على جسده ثم تنحى عن مقامه فغسل
قدميه **قوله** وليس على المرأة أن تنقض ضفائرها هذا اذا كانت مفتولة فلو كانت ضفائرها منقو
ضة فعن الفقيه أبي جعفر يجب ايصال الماء اليه وفي وجوب نقض ضفائر الرجل اختلاف الروا
ية والمشايخ والاحتياط الوجوب وثمن ماء غسل المرأة ووضوئها على الرجل وان كانت غنية **قوله** لقوله
عليه السلام لام سلمة في مسلم وغيره عنها قلت يا رسول الله اني امرأة اشد ضفر راسي افانقضه
في غسل الجنابة فقال لا انما يكفيك أن تحثي على راسك ثلاث حثيات ثم تفيضين عليك الماء فتطهرين و
مقتضى هذا عدم وجوب الايصال الى الاصول وكذا ما فيه من أنه بلغ عائشة أن عبد الله بن عمرو بن
العاص كان يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤسهن فقالت يا عجبا لابن عمرو يأمر النساء اذا ا
غتسلن أن ينقضن رؤسهن أفلا يأمرهن أن يحلقن رؤسهن لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله صلى
الله عليه وسلم من اناء واحد وما أزيد على أن أفرغ على راسي ثلاث افراغات وكذا ما في أبي داود أنهم
استفتوا رسول الله عليه السلام عن ذلك فقال أما الرجل فلينشر رأسه فليغسله حتى يبلغ أصول
الشعر واما المرأة فلا عليها أن لا تنقضه لتغرف على راسها ثلاث غرفات بكفيها وان كان فيه محمد بن اسماعيل
بن عياش عن أبيه قال في الامام ورد ما يدل على أن المرأة تنقض راسها في الحيض وذكر ما في البخاري
من حديث عائشة في الحج أهللت مع رسول الله عليه السلام في حجة الوداع فكنت ممن تمتع ولم يسق ا
لهدي فزعمت أنها حاضت ولم تطهر حتى دخلت ليلة عرفة فقالت يا رسول الله هذه ليلة عرفة وا
نما كنت تمتعت بعمرة فقال لها عليه السلام انقضي راسك وامتشطي وامسكي عن عمرتك الحديث وروى
الدارقطني في الافراد من حديث مسلم بن صبيح ثنا حماد بن سلمة عن ثابت عن أنس قال قال رسول الله عليه
السلام إذا اغتسلت المرأة من حيضها نقضت شعرها نقضا وغسلته بخطمي واشنان فاذا ا
غتسلت من الجنابة صبت على راسها الماء وعصرته انتهى ولا أعلم هذا التفصيل في المذهب واجاب
متأخر بما في مسلم من حديث أم سلمة السابق فان فيه في رواية أفأنقضه للحيضة والجنابة قال
لا الحديث وهو أولى بالتقديم من حديث الدارقطني وأما حديث عائشة فان ذلك الغسل كان
للتنظيف لاجل الوقوف لا للتطهير من حدث الحيض لأنها كانت حائضا هذا وأورد أن حديث
أم سلمة معارض للكتاب واجيب تارة بالمنع فان مؤدى الكتاب غسل البدن والشعر ليس منه
بل متصل به نظرا الى أصوله فعلمنا بمقتضى الاتصال في حق الرجال وبمقتضى الانفصال في حق
النساء دفعا للحرج اذ لا يمكنهن حلقه وتارة بأنه خص من الآية مواضع الضرورة كداخل
العينين فيخص بالحديث بعده **قوله** هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم يجب بلها ثلاثا مع كل بلة
عصره وفي صلاة البقالي الصحيح أنه يجب غسل الذوائب وان جاوزت القدمين وفي مبسوط بكر
في وجوب ايصال الماء الى شعب عقاصها اختلاف المشايخ انتهى والأصح نفيه للعسر المذكور
في الحديث **قوله** والمعاني الموجبة للغسل قيل هي تنقضه فكيف توجبه وفي مبسوط شيخ الاسلام سبب

قف — المتأخر الذي عناه المصنف هو القونوي صاحب درر البحار وحيث ما قال الشيخ في الامام فمراده الشيخ ابن دقيق العيد هكذا نقل من خطه شرح

وجوب الغسل ارادة ما لا يحل فعله بالجنابة عند عامة المشايخ وقيل هي موجبة للغسل بواسطة الجنابة كقول
لنا شرا القريب اعتاق والاولى ان يقال سببه وجوب ما لا يحل مع الجنابة على ما قررنا في المعاني الموجبة للوضوء
وحاصل ما يوجب الجنابة خروج المني عن شهوة والايلاج في الآدمي الحي لا الميت والبهيمة ما لم ينزل
لكن في فتاوى الظهيرية بال فخرج منه مني ان كان ذكره منكسرا لا غسل عليه وان كان منتشرا فعليه
الغسل وهذا البعد ما عرف من اشتراط وجود الشهوة في الانزال فيه نظر لخلاف ما روي عن محمد
في مستيقظ وجد ماء ولم يتذكر احتلاما ان كان ذكره منكسرا قبل النوم لا يجب والا فيجب لانه بناء على ا
نه مني عن شهوة لكن ذهب عن خاطره ومحمل الاول انه وجد الشهوة يدل عليه تعليله في التجنيس
بقوله لان في الوجه الاول يعني حالة الانتشار وجد الخروج والانفصال على وجه الدفق والشهوة
واعلم ان مطلق الايلاج في الآدمي يتناول الذكر في القبل والدبر وايلاج الاصبع وفي ادخا
ل الاصبع الدبر خلاف في ايجاب الغسل فليعلم ذلك **قوله** ولنا ان الامر بالتطهير تناول الجنب والا
لجنابة في اللغة انما تقال مع الشهوة فلا يتناول من خرج منه بلا شهوة فلا يجب فيه حكمه بنفي
والاثبات والحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء رواية مسلم محمول على الخروج
عن شهوة لان اللام للعهد الذهني اي الماء المعهود والذي به العهد لهم هو الخارج عن شهوة
كيف وربما يأتي على اكثر الناس جميع عمره ولا يرى هذا الماء مجردا عنها على ان كون المني عن غير شهوة
ممنوع فان عائشة اخذت في تفسيرها اياه الشهوة على ما قال ابن المنذر ثنا محمد بن يحيى ثنا
ابو حنيفة ثنا عكرمة عن عبد ربه بن موسى عن امه انها سألت عائشة عن المذي فقالت ان
كل فحل يمذي وانه المذي والودي والمني فاما المذي فالرجل يلاعب امرأته فيظهر على ذكره
الشيء فيغسل ذكره وانثييه ويتوضأ ولا يغتسل واما الودي فانه يكون بعد البول يغسل ذكره
وانثييه ويتوضأ ولا يغتسل واما المني فانه الماء الاعظم الذي منه الشهوة وفيه الغسل ور
وى عبد الرزاق في مصنفه عن قتادة وعكرمة نحوه فلا يتصور مني الا من خروجه بشهوة والا
يفسد الضابط الذي وضعه لتمييز المياه لتعطى احكامها **قوله** ثم المعتبر الى آخره لا يجب
الغسل اذا انفصل عن الشهوة من الصلب بشهوة الا اذا خرج على رأس الذكر بالاتفاق
وانما الخلاف انه هل يشترط مقارنة الشهوة للخروج فعند ابي يوسف نعم وعندهما لا فافهم
مقصود الكتاب فانه مزلقة وقد اخطأ بعض الطلبة لعدم علمه بذلك من خارج ولو
تأمل قوله في دليل ابي يوسف اذ الغسل يتعلق بهما الزال الريب عنه ومن فروع تعليقه بهما لو
احتلم فوجد اللذة ولم ينزل حتى توضأ وصلى ثم انزل اغتسل ولا يعيد الصلاة وكذا لو
احتلم في الصلاة فلم ينزل حتى اتمها فانزل لا يعيدها ويغسل وقد لهما احوط لان الجنابة قضاء
الشهوة بالانزال فاذا وجدت مع الانفصال صدق اسمها وكان مقتضى هذا ثبوت حكمها
وان لم تخرج لكن لا خلاف في عدم ثبوت الحكم الا بالخروج فيثبت بذلك الانفصال من وجه وهو
اقوى اما بقي والاحتياط واجب وهو العمل بالاقوى من الوجهين فوجب وتظهر ثمرة الخلاف
في صور استمنى بكفه او جامع امرأته في غير الفرج او احتلم فلما انفصل اخذ احليله حتى سكنت
فارسل فخرج بلا شهوة يجب عندهما لا عنده ومنها اغتسل بعد الجماع قبل النوم او المشي ثم خرج
منه الطي بلا شهوة يعيد عندهما لا عنده وبعد احدهما لا يعيد بالاتفاق وكذا لا يعيد الصلاة
التي صلاها بعد الغسل الاول قبل خروج ما تأخر من المني اتفاقا قيل ومنها مستيقظ وجد بثوبه

او

او بفخذه بللا ولم يتذكر احتلاما وشك في انه مذي او مني يجب عندهما لاحتمال انفصاله عن شهوة ثم نسي
ورق هو بالهواء او خلافا له وفيه نظر فان هذا الاحتمال ثابت في الخروج كذلك كما هو ثابت في الا
نفصال كذلك فالحق انها ليست بناء عليه بل هو يقول لا يثبت وجوب الغسل بالشك في وجود الموجب
وهما احتياطا بقيام ذلك الاحتمال وقياسا على ما لو تذكر الاحتلام ورأى ماء رقيقا حيث يجب اتفاقا
حملا للرقة على ما ذكرنا وقوله اقيس واخذ به خلف بن ايوب وابو الليث ولو تيقن انه مذي لا يجب اتفاقا
لكن التيقن متعذر مع النوم وقولهما احوط قال في التجنيس لان النوم مظنة الاحتلام فيحال
عليه ثم يحتمل انه كان منيا فرق بواسطة الهواء وفي التجنيس اغشي عليه فافاق فوجد مذيا او
كان سكران فافاق فوجد مذيا لا غسل عليه ذكره ابو علي الدقاق ولا يشبه النائم اذا استيقظ
فوجد على فراشه مذيا حيث كان عليه الغسل ان تذكر الاحتلام بالاجماع وان لم يتذكر فعند ابي
حنيفة ومحمد يجب والفرق ان المني والمذي لا بد له من سبب وقد ظهر في تذكر الاحتلام ولان النوم
مظنة الاحتلام فيحال عليه ثم يحتمل انه مني رق بالهواء وللغذاء فاعتبرناه منيا احتياطا و
لا كذلك السكران والمغشي عليه لانه لم يظهر فيهما هذا السبب ولو تذكر الاحتلام والشهوة
ولم ير بللا لا يجب اتفاقا ولو وجد الزوجان بينهما ماء دون تذكر ولا تمييز بان لم غلظه ورقته
ولا بياضه وصفرته يجب عليهما الغسل صححه في الظهيرية ولم يذكروا التقييد فقال يجب عليهما وقيل
اذا كان غليظا ابيض فعليه او رقيقا اصفر فعليها فيفيد ونه بصورة نقل الخلاف والذي يظهر
تقييد الوجوب عليهما بما ذكرنا فلا خلاف اذا ولو احتلمت ووجدت لذة الانزال لكن لم يخرج ماء
ها الى فرجها الظاهر لا غسل عليها في ظاهر الرواية قال الحلواني وبه يؤخذ وقيل يجب بخلاف
الرجل وجه الظاهر حديث ام سليم قالت يا رسول الله ان الله لا يستحيي من الحق هل على المرأة من
غسل اذا هي احتلمت قال نعم اذا رأت الماء وجه الثاني ما روي عنها انها سألته عليه السلام عن
المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل فقال عليه السلام اذا رأت ذلك فلتغتسل والاول اصرح في تعلق
الوجوب بالخروج ويحتمل كون المراد بما يرى الرجل وبالماء الاحتلام فيوافق الاول فيجب حمله عليه لانه
الغالب رؤية الماء مع الاحتلام والحق ان الاتفاق على تعلق وجوب الغسل بوجود المني في احتلاما كما
والقائل بوجوبه في هذه الخلافية انما يوجبه بناء على وجوده وان لم تره يدل على ذلك تعليله في التجنيس
احتلمت ولم يخرج منها الماء ان وجدت شهوة الانزال كان عليها الغسل والا لا لان ماءها لا يكون
دفقا كماء الرجل وانما ينزل من صدرها فهذا التعليل يفهمك ان المراد بعدم الخروج في قوله
ولم يخرج منها لم تره خرج فعلى هذا الوجه وجوب الغسل في الخلافية والاحتلام يصدق برؤية
وبينها صورة الجماع في نومها وهو يصدق بصورتي وجود لذة الانزال وعدمها فلو
الماء اطلقت ام سليم السؤال على احتلام المرأة قيد عليه السلام جوابها باحدى الصورتين
فقال اذا رأت الماء ومعلوم ان المراد بالرؤية العلم مطلقا فانها لو تيقنت الانزال بان استيقظت
في فور الاحتلام فاحست بيدها البلل ثم نامت فما استيقظت حتى جف فلم تر بعينها شيئا لا يسع
القول بان لا غسل عليها مع انه لا رؤية بصر بل رؤية علم ورأي يستعمل حقيقة في معنى علم
باتفاق اللغة قال رأيت الله اكبر كل شيء ولو جومعت فيما دون الفرج فسبق الماء الى فرجها
او جومعت البكر لا غسل عليها الا اذا ظهر الحبل لانها لا تحبل الا اذا انزلت ولو جومعت فاغتسلت
ثم خرج منها مني الرجل لا غسل عليها وامرأة قالت معي جني يأتيني في النوم مرارا واجد ما اجد اذا جا

محي زوجي لا غسل عليها ولا يخفى أنه مقيد بما إذا لم تنزل الماء فان رأته صريحا وجب كأنه احتلام قوله وإ
لتقاء الختانين موضع القطع من الذكر والفرج وهو سنة للرجل مكرمة لها إذ اجماع المحققين الذين وفي
نظم الفقه سنة فيهما غير أنه لو تركه يجبر عليه الا من خشية الهلاك ولو تركته هي لا والتعبير بتغيب
الحشفة أولى لتناوله الايلاج في الدبر ولأن الثابت في الفرج محاذاتهما لا التقاؤهما قوله لقوله
عليه السلام هذا الحديث ثابت في الصحيح والسنن كثيرا ولهذا اللفظ في مسند عبد الله بن وهب
وفي مصنف ابي شيبة اذا التقى الختانان وتوارت الحشفة فقد وجب الغسل ولا يعارضه حديث
إنما الماء من الماء لما قد روى أبو داود والترمذي وصححه أن الفتيا التي كانوا يفتون إنما الماء من
الماء كانت رخصة رخصها رسول الله عليه السلام في بدء الاسلام ثم أمر بالاغتسال فصرح بالنسخ ثم قال في
المذكور في الكتاب الوجوب بالايلاج في الصغيرة التي لم تبلغ حد الشهوة والميتة والبهيمة والأصحاب
بنا منعوه إلا أن ينزل لأن وصف الجنابة متوقف على خروج المني ظاهرا وحكما عند كمال سببه
مع خفاء خروجه لقلة وتكسله في المجرى لضعف الدفق لعدم بلوغ الشهوة منتهاها فالمجامع
المجامع في أثناء الجماع من اللذة بمقاربة المزيلة فيجب حينئذ إقامة السبب مقامه وهذه العلة كون الا
يلاج فيه الغسل فيتعدى الحكم الى الايلاج في الدبر وعلى الملاط به إذ ربما يلتذ فينزل ويخفى لما قلنا
واخرجوا ما ذكر لكنه يستلزم تخصيص النص بالمعنى ابتداء وحكي في الوجوب على من غايب الحشفة
في فرجه خلاف في المبتغى قوله والحيض أي انقضاؤه وكذا في النفاس قيل فيه نظر إذ انقطاعه طهارة
وتأطه الغسل بالحدث أعني النجس الخارج انسب فالكلام على ظاهره فالحيض نفسه سبب غير أنه
ليفيد حال قيامه لحال جريان البول فاذا انقطع افاد وحاصله أن الحيض موجب بشرط انقطاعه
والاولى منهما وزان بانقضى منافي المعاني الموجبه للغسل وبهما تمت الاغتسالات المفروضة وشرع
في المسنونة وهي الاربعة المذكورة بقي غسل مستحب وهو غسل الكافر اذا اسلم غير جنب فان اسلم
جنبا اختلف فيه قيل لا يجب لانهم غير مخاطبين بالفروع ولم يوجد بعد الاسلام جنابة والأصح
وجوبه لبقاء صفة الجنابة السابقة بعد الاسلام فلا يمكنه اذا المشروط بزوالها إلا به فيفترض
ولو حاضت الكافرة فطهرت ثم اسلمت قال شمس الأيمة لا غسل عليها بخلاف الجنب والفرق
أن صفة الجنابة باقية بعد الاسلام فكأنه اجنب بعده والانقطاع في الحيض هو السبب
ولم يتحقق بعده فلو اسلمت حائضا ثم طهرت وجب عليها الغسل ولو بلغ الصبي بالاحتلام
أو هي بالحيض قيل يجب عليهما لا عليه فهذه أربعة فصول قال قاضي خان والاحوط وجوب
الغسل في الفصول كلها انتهى ولا نعلم خلافا في وجوب الوضوء للصلوة إذا اسلم محدثا ولا معنى
الفرق بين هاتين فانه إن اعتبر حال البلوغ أو ان انعقاد أهلية التكليف فهو كحال انعقاد العلة لا تجب
عليهما وان اعتبر أوان توجه الخطاب حتى الحين رهانهما وجب عليهما والحيض أما حدث أو يوجب حدثا
في رتبة دنيه حدث في رتبة حدث الجنابة لما ستحققه في بابه فوجب ان يتحد حكمه بالذي اسلم
جنبا وجوابه أن السبب في الحيض الانقطاع وثبوته بعد البلوغ لتحقق البلوغ بابتداء الحيض
كيلا يثبت الانقطاع وهي بالغة بخلاف الجنابة قوله للصلوة إلى آخره تظهر ثمرته فيمن لا جمعة عليه
هل يسن له الغسل أولا ولمن اغتسل ثم احدث وتوضأ وصلى به الجمعة لا يكون له فضل غسل الجمعة عند أبي
يوسف وفيمن اغتسل قبل الغروب وفي الكافي لو اغتسل قبل الصبح وصلى به الجمعة نال فضل الغسل عند
أبي يوسف وعند الحسن لا واستشكله شارح الكنز لانه لا يشترط وجود الاغتسال فيها من الا

قف
فإن النص وهو قوله عليه السلام اذا التقى الختانان وغابت الحشفة فقد وجب الغسل عام في المغاب فيه بهيمة أو غيرها فكان الا متشا للنص بالمعنى وهو قصور الشهوة والله اعلم

قف
أي من كون الدم او الانقطاع سببا وإنما السبب الخارج النجس والله اعلم

قف
وجه عدم وجوب الغسل على من بلغ بالاحتلام لان الاحتلام تارة عدم التكليف وتارة التكليف والمقدم قبل الاحتلام عدم التكليف فلا يجب عليه الغسل بهذا الاحتلام لأنه جعل علامة على التكليف فلا يكون علامة على وجوب حكم آخر وهو الغسل فعلى هذا لا فرق بين الجارية والغلام شرح

غتسال لاجله بل أن يكون فيه متطهرا بطهارة الغسل فلا يحسن نفي الحسن يعني وان قدر عيناه أنه اليوم فانما
يوجب أن يكون متطهرا بطهارة الغسل فيه لا أنه يجب ان ينشئه فيه قوله وقيل هذه الاربعة مستحبة وهو
النظر فإن غسل الجمعة لا مردد لشريعته وكان واجبا على ما يفيده دليل مالك وهو من رواية ابن عمر ابن الخطاب
في الصحيحين عنه عليه السلام قال إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل وفي الصحيحين من حديث الخدري
أنه عليه السلام قال غسل الجمعة واجب على كل محتلم فان عول في الجواب على النسخ مع دفع به من أن الناسخ
وان صححه الترمذي لا يقوى في قوة حديث الوجوب وليس فيه تاريخ ايضا فعند التعارض يقدم الموجب
فإذا نسخ الوجوب لا يبقى حكم آخر الخصوص الا بدليل والدليل المذكور يفيد الاستحباب ولكن ان عول على انه
من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته كما يفيده ما اخرج أبو داود وعن عكرمة أن ناسا من أهل العراق جاؤوا فقالوا
يا ابن عباس أترى الغسل يوم الجمعة واجبا فقال لا ولكنه طهور وخير لمن اغتسل ومن لم يغتسل فليس
عليه واجب وسأخبركم كيف بدأ الغسل كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم
وكان مسجدهم ضيقا مقارب السقف إنما هو عريش فخرج رسول الله عليه السلام في يوم حار وعرق الناس في
ذلك الصوف حتى ثارت منهم رياح حتى اذى بعضهم بعضا فلما وجد عليه السلام تلك الرياح قال أيها الناس
إذا كان هذا اليوم فاغتسلوا وليمس أحدكم أمثل ما يجد من دهنه وطيبه قال ابن عباس ثم جاء
بالخير ولبسوا غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجدهم وذهب بعض الذي كان يؤذي بعضهم بعضا من
العرق وان عول على أن المراد بالامر الندب وبالوجوب الثبوت شرعا على وجه الندب بالقرينة المنفصلة
أعني قوله عليه السلام من اغتسل فهو أفضل من قبيل الندب وبه يثبت الاستحباب إذ لا سنة دون المو
اظبة منه عليه السلام وليس ذلك الندب ثم يقاس عليه باقي الاغتسال وإنما يتعدى الى الفرع
حكم الأصل وهو الاستحباب واما ما روى ابن ماجه كان عليه السلام يغتسل يوم العيدين وعن الفاكه
بن سعيد الصحابي أنه عليه السلام كان يغتسل يوم عرفة ويوم النحر ويوم الفطر فضعيفان قاله النو
وي وغيره واما ما روى الترمذي وحسنه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن أبيه أنه عليه السلام
تجرد لاهلاله واغتسل فهو واقعة حال لا تستلزم المواظبة فلا لازم الاستحباب الا أن يقال اهلاله
اسم جنس مضاف فيعم لفظا كل اهلال صدر منه فيثبت سنية هذا الغسل هذا ومن الاغتسالات
المندوبة الاغتسال لدخول مكة والوقوف بمزدلفة ودخول مدينة النبي عليه السلام ومن غسل الميت
وللحجامة لشبهة الخلاف وليلة القدر إذا رآها وللمجنون إذا افاق والصبي إذا بلغ بالسن نص
عليه في الغاية وكذا يستحب للكافر إذا اسلم قال في التجنيس من ذلك أمر عليه السلام من جاء يريد
الاسلام وظاهره وكذا واقعة ثمامة بن أثال تفيد أن الغسل قبل الاسلام ويكفي واحد لسنتي العيد
والجمعة اذا اجتمعا كما لفرضي جنابة وحيض وبعد الاتفاق على الاكتفاء بغسل واحد نقل الخلاف
بين ابي يوسف ومحمد أنه منهما او أنه يقع من السابق منهما وجه الاول أن كلا من الجنابة وا
لحيض يوجب الغسل فاذا اجتمعا لم يكن أحدهما بأولى من الآخر فيقع عنهما فيكون سببهما وجه الثاني
إن وجوبه للنجاسة الحكمية الكائنة بالحدث وإذا جاءت بالسبب الأول لا يؤثر السبب الثاني إياها و
هذا لأنها واحدة تثبت بأسباب لا متعددة بتعدد الأسباب فاذا ثبتت بأحدها استحال أن
تثبت بالثاني حال قيامها وتظهر ثمرة الخلاف في امرأة حلفت لا تغتسل من زوجها من الجنابة فحاضت ثم
جامعها ثم اغتسلت تحنث على الأول لا الثاني قوله وفيهما الوضوء أو يرد لا يتصور الوضوء
من الودي لأنه يعقب البول فيكون الوضوء من الناقض السابق أجيب بأن المراد لو فرض خروجه

قف
أي لأن النجاسة متعددة

ابتدا الا كان فيه الوضوء كما بأنه يتصور فيما لو توضأ على الترتيب بلا مهلة ثم مشى فتخلل ودى وخرج حتى لو كان به سلس البول فوجد ذلك منه في الوقت كان عليه الوضوء وبأن وجوب الوضوء بالبول لا ينافي وجوبه بالودي بل يجب بهما حتى لو حلف لا يتوضأ من الرعاف فبال ثم رعف ثم توضأ حنث ذكره محمد فعلم ان كلا منهما موجب الا انه اكتفى بوضوء واحد وانت اذا حققت ان الناقض الحدث ثم يجب ازالته عند وجوب المشروط وان الحدث ما نعية اعتبرت قائمة بالاعضاء شرعا الى غاية استعمال المزيل او وصف اعتباري شرعا يمنع الى الغاية المذكورة وكل منهما امر واحد لا تعدد الا في اسبابه فالثابت بكل سبب هو الثابت بالاخر اذ لا دليل يوجب خلاف ذلك لم تتأخر عن الحكم بكون الوضوء في مثله عن الحدث السابق على السبب الثاني وانه لم يوجب شيئا لاستحالة تحصيل الحاصل نعم لو وقعت الاسباب دفعة كان رعف وبال وفسى معا اضيف ثبوته الى كلها فلا ينفي ذلك كون كل علة مستقلة لان معنى الاستقلال كون الوصف بحيث لو انفرد اثر وهذه الحيثية ثابتة لكل في حال الاجتماع كما قرر في اصول الامدي وهو معقول يجب بقوله الجرجاني من مشايخنا وقوله محمد ان الوضوء منهما يقتضي ان الثاني اثر الحدث ايصال الاول وعن ابي حنيفة نحوه والحق انه لا تنافي بين كون الحدث بالسبب الاول فقط وبين الحنث لانه يلزم بناؤه على تعدد الحدث بل على العرف والعرف ان يقال لمن توضأ بعد بول ورعاف توضأ منهما وعن الحلواني تفصيل بين كون الثاني من جنس الاول فيكون الوضوء عن الاول ومن غيره فمنهما **قوله** لقوله عليه السلام كل محل بمذي وفيه الوضوء اخرجه ابو داود واحمد من حديث عبد الله بن سعد الانصاري واخرج اسحاق والطحاوي من حديث علي نحوه واصله عن علي في الصحيحين بشهير واما قوله والتفسير ما اثر عن عائشة فقد تقدم ذكرنا له

فرع الجنب اولى بالماء المباح اذا وجده هو وحائض او ومعه ميت ويتيمم الميت والحائض وكذا من المحدث

باب الماء الذي يجوز به الوضوء وفي بعض النسخ فصل في المياه **قوله**

لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا يستدل به على عموم الدعوى اذ كانت كل المياه اصلها من السماء وانما سلكت ينابيع في الارض كما قال الله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض وعلى بعضها ان لم يكن كل الكل واعلم ان الدعوى هي انه يجوز التوضي بهذه المياه وليس في النص المذكور ولا الاحاديث ما يوجب ذلك بل انما افادت وصف الماء بالطهورية والاصحاب مصرحون بان ليس معنى الطهور لغة ما يطهر غيره بل انما هو المبالغ في طهارته اي طهارته قوية ولا يستلزم ذلك كونه يطهر غيره وسيأتي تمامه مع مالك رحمه الله وكون الاجماع على ان الموصوف بلفظ طهور في لسان الشرع ما يطهر غيره دليل اخر كان يمكن ان يستدل به واما النص المذكور باستقلاله لا يوجبه فكان الوجه ان يستدل بقوله وينزل من السماء ماء ليطهركم به وحديث الماء طهور حاصل كلامهم فيه انه مع الاستثناء ضعيف برشدين بن سعد وبدونه من رواية ابي داود والترمذي من حديث الخدري قيل يا رسول الله انتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر تلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال صلى الله عليه وسلم الماء طهور لا ينجسه شيء حسنه الترمذي وابن القطان وان ضعفه بسبب الخلاف في تسمية بعض اهل الكسنة فقد قال وله اسناد صحيح متى كره وكذا قال الامام احمد هو حديث صحيح فحينئذ يستدل بالعرف الصحيح على طهورية الماء وبالاجماع على تنجسه بتغير وصفه بالنجاسة واما انه لا ينجس الا اذا تغير كما قال مالك فلا يمكن الاستدلال عليه بذلك الصدر والاجماع على تنجسه بالتغير يفيد ان ظاهره

كالملك يثبت بسببا متعددة وهو لا تعدد فيه فكذا النجاسة تثبت بالاسباب وهي لا تعدد فيها

وفي الواقعات الحائض مقدمة عليهم

غير مراد نعم له طريق نذكرها عند الكلام مع الامام مالك ان شاء الله تعالى وحديث هو الطهور ماؤه رواه عن ابي هريرة رواه اصحاب السنن الاربعة ان رجلا سأل النبي عليه السلام فقال يا رسول الله انا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فان توضأنا به عطشنا افنتوضأ من البحر فقال عليه السلام هو الطهور ماؤه الحل ميتته صححه الترمذي وقال سألت محمد بن اسماعيل عن هذا الحديث بن سلمة هل هو هذا او عبد الله بن سعيد ممن نوعان باظهار معرفتهما واقامة مالك في الموطا السند عن صفوان بن سلمة عن يزيد بن حبيب عن الجلاح بن كثير وابن وهب عن عمرو بن الحرث عن الجلاح عن سعيد بن سلمة اخرجها البيهقي فلا يضر الخلاف بعد هذا واما الاعلال بالارسال لان يحيى بن سعيد رواه عن المغيرة بن ابي بردة ان ناسا من بني مدلج اتوا رسول الله عليه السلام وهو احفظ من صفوان بن سليم واثبت من سعيد بن سلمة العزيز رواية عن المغيرة ابن بردة عن ابي هريرة فمبني على ان ارسال الاحفظ مقدم على الوصل من الثقة دونه وهو غير المذهب المختار عند المحققين على ما عرف في موضعه ولكن الاعلال باضطراب هشيم مدفوع بانه انما يلزم لو اتفق عليه فيه فاما وقد رواه ابو عبيد عن هشيم على الصواب فلا واما قوله السنة وردت بغسل الميت بالماء الذي اغلي فيه السدر فالله اعلم به والذي في الصحيحين قوله عليه السلام في الذي وقصته ناقته اغسلوه بماء وسدر والحديث ليس فيه غلي **قوله** ولو ظيفه في هذه جواب سؤال هو ان المعتصر من الشجر ليس بمطلق فلم لم يلحق بالمطلق في ازالة الحكمية ابو حنيفة في ازالة الحقيقية فاجاب بامتناع الالحاق لفوت شرطه فان حكم الاصل اعني ازالة الحكمية غير معقول اذ لا نجاسة على الاعضاء محسوسة يزيلها الماء ليلحق به المائع في ذلك بل الكائن اعتبار شرعي محض له حكم النجاسة اذ امتنعت الصلوة معه وقد عين لازالته شرعا آلة فلا يمكن الحاق غيرها بها في ذلك بخلاف الناطقة ذلك الا عتبار نفسه بخروج النجاسة لما عقل اعتبار خروجها موثرا في ذلك دارما سواء كانت من السبيلين او غيرهما فلا ينافي كلامه هذا الحق فيما تقدم ان خروج النجاسة موثر في زوال الطهارة وان الاقتصار على الاربعة غير معقول **قوله** وقال الشافعي اعلم ان الاتفاق على ان الماء المطلق يزال به الاحداث اعني ما يطلق عليه ماء والمقيد لا يزيل لان الحكم منقول الى التيمم عند فقد المطلق في النص والخلاف في الماء الذي خالطه الزعفران ونحوه مبني على انه تقيد بذلك اولا فقال الشافعي وغيره تقيد لانه يقال ماء الزعفران ونحو ذلك تنكر انه يقال ذلك ولكن لا يمتنع مع ذلك ما دام المخالط مغلوبا بان يقول القائل فيه هذا ماء من غير زيادة وقد رأيناه يقال في ماء المد والنيل حال غلبة لون الطين عليه وتقع الاوراق في الحياض زمن الخريف فيمر الرفيقان ويقول احدهما للاخر ماء تعال نشرب نتوضأ فيطلقه مع تغير اوصافه بانتفاعها فظهر لنا من اللسان ان المخالط المغلوب لا يسلب الاطلاق فوجب ترتيب حكم المطلق على الماء الذي هو كذلك وقد اغتسل عليه السلام يوم الفتح من قصعة فيها اثر العجين رواه النسائي والماء يذكر يتغير ولم يعتبر للمغلوبية **قوله** والاضافة اليه كالاضافة الى البئر والعين معناه ان الاضافة الى الزعفران ونحوه لا يمنع الاطلاق كما لا يمنعه الاضافة الى البئر والعين فالتشبيه ليس الا في عدم امتناع الاطلاق وحيث قبل المطلق كان مطلقا ولزم حكمه من ازالة الحكمية شرعا اذ زواله بارتفاعه وهو بان يحدث له اسم على حدة ولزم حكمه من ازالة الحكمية التقييد بخروج منه وانما يكون اذا كان الماء مغلوبا اذ في اطلاقه على المجموع حينئذ اعتبار الغالب عدما وهو عكس الثابت لغة وعرفا وشرعا بقي تحقيق الغلبة بماذا يكون فخرج المعنى

فقال الحديث صحيح هذا واما ما علل به فجهالة سعيد بن سلمة والمغيرة ابن ابي بردة والاختلاف في سعيد صح

بانها بالاجزا ونقل بعضهم فيه خلافا بين الصاحبين وهو ان محمدا يعتبره باللون وابا يوسف بالاجزا وفي المحيط
عكسه والاول ثابت فان صاحب الاجناس نقل قول محمد نصا بمعناه قال محمد في الما الذي يطبخ فيه
الريحان والاشنان اذا لم يتغير لونه حتى يحمر بالاشنان او يسود بالريحان وكان الغالب عليه الما فلا باس
بالوضو فمحمد يراعي لون الما وابو يوسف اعتبر غلبة الاجزا ولا باس بالوضو بما السيل مختلطا بالطين ان كانت
رقة الما غالبة فان كان الطين غالبا فلا وصرح في التجنيس بان من التفريع على اعتبار الغلبة بالاجزا قول
الجرجاني اذا طرح الزاج او العفص في الما ان كان لا ينقش اذا كتب به جاز الوضوء به فان نقش لا يجوز
والما هو المغلوب وفي الينابيع لو نقع الحمص او الباقلا وتغير لونه وطعمه وريحه يجوز التوضي به فان
طبخ فان كان اذا برد ثخن لا يجوز الوضوء او لم يثخن ورقة الما باقية جاز وعبارة الهندي ويرى بعض
ان تغير وصفين يمنع لا وصف وافتتح شارح الكنز التوفيق بين كلام الاصحاب باعطا ضابط في ذلك
وهو ان التغيير المخرج عن الاطلاق بامرين الاول كمال الامتزاج وهو بالطبخ مع طاهر لا يقصد به
المبالغة في التنظيف او بتشرب النبات على وجه لا يخرج منه الا بعلاج فخرج الما الذي يقطر من الكرم بنفسه
الثاني غلبة المخالط فان كان جامدا فبانتفا رقة الما وجريانه على الاعضا وان كان مايعا موافقا
للما في اوصافه الثلاثة كالما المستعمل على الرواية المختارة من طهارته فبالاجزا وان كان
مخالفا فيها فبتغير اكثرها او في بعضها فبغلبة ما به الخلاف كاللبن يخالف في الطعم
واللون غلب لونه وطعمه منع والا جاز وكذا ما البطيخ في الطعم فتعتبر الغلبة فيه بالطعم
والوجه ان يخرج من الاقسام ما خالطه جامد فسلب رقته وجريانه لان هذا ليس بما مقيد
والكلام فيه بل ليس بما اصلا كما يشير اليه قول المصنف فيما ياتي قريبا في المختلط بالاشنان
الا ان يغلب فيصير كالسويق لزوال اسم الما عنه **قوله** وقال مالك الى قوله لما روينا يعني
الما طهور الى اخره وتقدم عدم صحة الاستدلال به على الحصر المذكور ولعل المراد تلك الطر
يقة الموعودة قال الشيخ تقي الدين من غريب ما يستدل به عليه حديث ابي ثعلبة اخرج عنه
قال قلت يا رسول الله انا بارض اهل كتاب افناكل في انيتهم قال ان وجدتم غيرها فلا تاكلوا
فيها وان لم تجدوا فاغسلوها وكلوا فيها وفي رواية ابي داود انا نجاور قوما اهل كتاب وهم
يطبخون في قدورهم الخنزير ويشربون في انيتهم الخمر فذكره وحديث عمران ابن حصين في
وضوء النبي عليه السلام من مزادة المشركة فان الاول يدل على نجاسة الاناء والثاني على طهارة
الما فجمعهما بان النجاسة لم تؤثر في الما ما لم تغيره لكن جمهور العلما على ان النهي في الحديث
السابق للكراهة والامر بالغسل للتنزه لا للنجاسة ما لم تتحقق لما ثبت من اكله عليه السلام
في بيت اليهودية التي سمته عليه السلام وروى احمد في مسنده انه عليه السلام اضافه
اليهودي بخبز واهالة سنخة فانهما يقتضيان مع عدم تنجس الماكول عدم تنجس الانا اذ لا
يقال في الطعام انه لا يتنجس ما لم يتغير على ان الحديث روي مع الاستثنا من طريقين
من غير طريق رشدين للبيهقي احدهما عن عطية بن بقية بن الوليد عن ثور بن يزيد عن ر
شد بن سعد عن ابي امامة رضي الله عنه عنه عليه السلام ان الما طاهر الا ان يتغير ريحه او طعمه
او لونه بنجاسة تحدث فيه الثاني حفص بن عمر ثنا ثور به الما لا ينجس الا ما غير طعمه او ريحه
قال البيهقي غير قوي **قوله** لقوله عليه السلام روى اصحاب السنن الاربعة عن ابن
عمر سمعت النبي عليه السلام وهو يسال عن الما يكون في الفلاة وما ينوبه من السباع والدواب
فقال اذا كان الما قلتين لم يحمل الخبث واخرجه ابن خزيمة والحاكم في صحيحيهما قال المصنف

ضعفه

ضعفه ابو داود وقيل لعلة في سنده ووجهه ان الاضطراب الذي وقع في سنده حيث اختلف على
ابي اسامة حماد فقيل عن الوليد بن كثير عن محمد بن عباد بن جعفر ومرة عن محمد بن جعفر بن الز
بير وان دفع بان الوليد رواه عن كل من المحمدين فحدث مرة عن احدهما ومرة عن الاخر وكذا
دفع تغليط ابي اسامة في اخر السند اذ جعله من حديث عبد الله بن عبد الله بن عمر وانما هو عبيد
الله بن عبد الله بن عمر وبان ابا اسحق بسنده سئل عن الما يكون في الفلاة وترده السباع والكلاب فذكرا
الاول قال البيهقي وهو غريب قال اسمعيل بن عياش عن محمد بن اسحق الكلاب والذيب ورواه
يزيد بن هرون عن حماد بن سلمة فقال الحسن بن الصباح عن حماد عن عاصم هو ابن المنذر قال دخلت
مع عبد الله ابن عمر بستانا فيه مقرا ما فيه جلد بعير ميت فتوضا منه فقلت له اتتوضا منه وفيه
جلد بعير ميت فحدثني عن ابيه عن النبي عليه السلام قال اذا بلغ الما قلتين او ثلاثا لم ينجسه
شي وروى الدارقطني وابن عدي والعقيلي في كتابه عن القاسم بن عبيد الله العمري
عن محمد بن المنكدر عن جابر قال قال رسول الله عليه السلام اذا بلغ الما اربعين قلة فانه
لا يحمل الخبث وضعفه واعل الدارقطني بالقاسم وذكر ان الثوري ومعمر بن راشد وروح بن
القاسم رووه عن ابن المنكدر عن عبد الله بن عمرو موقوفا ثم روى باسناد صحيح من جهة روح بن القا
سم عن ابن المنكدر عن ابن عمرو قال اذا بلغ الما اربعين قلة لم ينجس شي واخرج رواية
سفيان من جهة وكيع وابي نعيم عنه اذا بلغ اربعين قلة لم ينجسه شي واخرج رواية من جهة
عبد الرزاق عن غير واحد عنه واخرج عن ابي هريرة من جهة بشر بن السرى عن ابن لهيعة
قال اذا كان الما قدر اربعين قلة لم يحمل خبثا قال الدارقطني كذا قال وخالفه غير واحد ر
واه عن ابي هريرة فقالوا اربعين غربا ومنهم من قال اربعين دلوا وهذا الاضطراب يوجب
الضعف وان وثق الرجال مع ما فيه من الاضطراب في معناه ايضا وهو الذي ذكره المصنف
بقوله او هو يضعف الى اخره يعني لم يحمل خبثا انه يضعف عن النجاسة فيتنجس كما يقال هو لا يحمل
الكل اي يطيقه لكن المعنى حينئذ انه اجاب السوال عن طهارة الماء الذي تنوبه السباع و
نجاسته بانه اذا بلغ قلتين في القلة ينجس وهو يستلزم احد امرين اما عدم تمام الجواب ان لم
يعتبر مفهوم شرطه فانه حينئذ لا يفيد حكمه اذا زاد على القلتين والسوال عن ذلك الما كيف
كان واما اعتبار المفهوم ليتم الجواب فالمعنى حينئذ اذا كان قلتين تنجس لا ان زاد فان وجب
اعتباره هنا لقيام الدليل عليه وهو كيلا يلزم اخلا السوال عن الجواب المطابق كان الثا
بت به خلاف المذهب اذ لم نقل بانه اذا زاد على قلتين شيا ما لا ينجس ما لم يتغير فالمعول عليه
في كلام المصنف الاضطراب في معنى القلة فانه مشترك يقال على الجرة والقربة وراس الجبل وقول الشا
فعي في مسنده اخبرني مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج باسناد لا يحضرني انه عليه السلام قال اذا
كان الما قلتين لم يحمل خبثا وقال في الحديث بقلال هجر قال ابن جريج رايت قلال هجر فالقلة تسع قر
بتين وشيا قال الشافعي فالاحتياط ان تجعل قربتين ونصفا واذا كان خمس قرب كبار كقرب
الحجاز لم ينجس الا ان يتغير منقطع للجهالة ثم بسبر الحديث لا سيما ذلك السند افاد وجود ر
فع هذه الكلمة في سند ذكره ابن عدي من حديث مغيرة ابن سقلاب عن محمد بن اسحاق عن
نافع عن ابن عمر عنه عليه السلام اذا كان الما قلتين من قلال هجر لم ينجسه شي ويذكر انهما
فرقان قال ابن عدي قوله في متنه من قلال هجر غير محفوظ لا يذكر الا في هذا الحديث من رواية

قف
بل ينجس اذا لم يكن الما الذي فيه عشر في عشر

بن سقلاب يكنى ابا بشر منكر الحديث ثم اسند من كلام غيره فيه ما هو افصح منه وهذا وقد رواه الدار قطني بسند فيه ابن جريج ولم يذكر فيه هذه الكلمة وفيه قال محمد قلت ليحيى بن عقيل اي قلال قال قلال هجر قال محمد فرايت قلال هجر فاظن كل قلة تسع فرقين فتعين ان الوكان رفع الكلمة كان مرسلا فكيف وليس به وفيه ان مجموع القلتين اربعة وستون رطلا وفي الاول انهما اثنان وثلاثون رطلا وهو لا يقول به وروى ابن عدي من حديث المغيرة بن سقلاب عن محمد بن اسحق عن نافع عن ابن عمر بن عمر عنه عليه السلام اذا كان الما قلتين لم ينجسه شي والقلة اربعة آصع هذا تلخيص ما ذكره الشيخ تقي الدين في الامام وبه ترجح ضعف الحديث عنده ولذا لم يذكره في الامام مع شدة حاجته اليه وممن ضعفه الحافظ بن عبد البر والقاضي اسماعيل بن اسحق وابو بكر بن العربي المالكي وفي البدايع عن ابن المديني لا يثبت حديث القلتين فوجب العدول عنه واذا ثبت هذا فما استدل به المصنف المذهب من قوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الما الدايم ولا يغتسلن فيه من الجنابة كما هو رواية ابي داود ولم يغتسل منه او فيه كما هو روايتا الصحيحين لا يمس محل النزاع وهذا لان حقيقة الخلاف انما هو في تقدير الكثير الذي يتوقف تنجيسه على التغير للاجماع على ان الكثير لا ينجس الا انه قال مالك لم يتغير للحديث السابق مخصصين بحسب الاختلاف النجاسة في الكم وقال الشافعي قلتان للحديث المذكور انفا وقال ابو حنيفة في ظاهر الرواية يعتبر فيه اكبر راي المبتلي ان غلب على ظنه انه بحيث تصل النجاسة الى الجانب الاخر لا يجوز الوضوء والا جاز وعنه اعتباره بالتحريك على ما هو مذكور في الكتاب بالاغتسال او بالوضوء او باليد روايات والاول اصح عند جماعة منهم الكرخي وصاحب الغاية والينابيع وغيرهم وهو الاليق باصل ابي حنيفة اعني عدم التحكم بتقدير فيما لم يرد فيه تقدير شرعي والتفويض فيه الى راي المبتلي بنا على عدم صحة ثبوت تقديره شرعا واما التقدير بعشر في عشر وثمان في ثمان واثني عشر في اثني عشر وترجيح الاول احد من حريم البير غير منقول عن الايمة الثلاثة ثم قال شمس الايمة المذهب الظاهر التحري والتفويض الى راي المبتلي من غير حكم بالتقدير فان غلب على الظن وصولها تنجس وان غلب عدم وصولها لم تنجس وهذا هو الاصح انتهى وما نقل عن محمد حين سيل عنه اي عن الكثير ان كان مثل مسجدي هذا فكثير فقيس حين قام فكان اثني عشر في مثلها في رواية وثمانيا في ثمان في اخرى لا يستلزم تقديره به الا في نظره وهو لا يلزم غيره وهذا لانه لما وجب كونه ما استكثره المبتلي فاستكثار واحد لا يلزم غيره بل يختلف باختلاف ما يقع في قلب كل وليس هذا من قبيل الامور التي يجب فيها على العامي تقليد المجتهد ثم رايت التصريح بان محمدا رجع عن هذا وقال الحاكم قال ابو عصمة كان محمد بن الحسن يوقت في ذلك عشرة في عشرة ثم رجع الى قول ابي حنيفة وقال لا اوقت شيا فاذا عرفت هذا فقوله عليه السلام لا يبولن احدكم في الما الدايم ثم يغتسل فيه انما يفيد تنجس الما في الجملة لا كل ما اذ ليس اللام فيه للاستغراق الاجماع على ان الكثير لا ينجس الا بتغيره بالنجاسة فيقول الخصم بموجبه بقول المراد ان بعض الما ينجس وانا اقول انه اذا تغير ولم يبلغ قلتين ينجس وبذلك تحصل المطابقة لقولنا الما ينجس في الجملة فالتحقيق في سوق الخلاف ان يقال التفويض الى راي المبتلي غير معتبر بشي لعدم المدرك الشرعي فيقول الخصم بل فيه المدرك وهو حديث

اي عند بلغ ... خلاف الظاهر

القلتين قلنا فيه ما تقدم وقول مالك بل فيه وهو حديث الما طهور حيث انا الكثرة بعدم التغير قلنا ورد في بير بضاعة على ما تقدم وما هو كان جاريا في البساتين كما رواه الطحاوي عن ابي عمران عن ابي عبد الله محمد بن شجاع الثلجي بالمثلثة عن الواقدي قال كانت بير بضاعة طريقا للما الى البساتين وهذا تقوم بالحجة عندنا اذ وثقنا الواقدي اما عند المخالف فلا لتضعيفه اياه مع انه ارسل هذا الخصوص مع ادعايهم ان المشهور حال بير بضاعة في الحجاز غير هذا ثم لو تنزلنا عن هذه الامور المختلفة كان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب والجواب بان هذا من باب الحمل لدفع التعارض لا ينتهض اذ لا تعارض لان حاصل النهي عن البول في الما الدايم تنجس الما الدايم في الجملة وحاصل الما طهور لا ينجسه شي عدم تنجس الما الا بالتغير بحسب ما هو المراد المجمع عليه ولا تعارض بين مفهومي هاتين القضيتين فان قيل الا هنا معارض اخر يوجب الحمل المذكور وهو حديث المستيقظ من منامه وقد خرجناه قلنا ليس فيه تصريح بتنجيس الما بتقدير كون اليد نجسة بل ذلك تعليل منا للنهي المذكور وهو غير لازم اعني تعليله بتنجس الما عينا بتقدير نجاستها الجواز كونه لاعم من النجاسة والكراهة فنعقل نهي لتنجس الما بتقدير كونها متنجسة بما يغير او للكراهة بتقدير كونها بما لا يغير واين هو من ذلك التصريح الصحيح لكن يجوز اثبات المعارض بقوله عليه السلام طهور انا احدكم اذا ولغ الكلب فيه الحديث فانه يقتضي نجاسة الماء ولا تغير بالولوغ فتعين ذلك الحمل والله سبحانه اعلم قوله اذا لم ير لها اثر وهو الطعم واخواه فلو بال انسان فيه فتوضا اخر من اسفله جاز ما لم يظهر في الجرية اثره وعن محمد لو كسرت خابية خمر في الفرات ورجل يتوضا اسفل منه فما لم يجد في الما طعم الخمر او لونه او ريحه جاز هذا ولو استقرت المراي فيه بان كان جيفة مثلا ان اخذت الجرية او نصفها لا يجوز من اسفلها وان لم ير اثر وان كان اكثر الجرية في مكان طاهر جاز وهذا يحتاج الى مخصص لحديث الما طهور لعدم حمله على الجاري فمقتضاه ان يجوز التوضي من اسفله وان اخذت الجيفة اكثر الما ولم يتغير ويوافقه ما عن ابي يوسف في ساقية صغيرة فيها ميت سد عرضها فيجري الما فوقه وتحته انه لا باس به نقله في الينابيع عنه والعذرة في السطح كالميتة في الما ان كان يجري عليها نصفه او كانت على راس الميزاب فهو نجس وان كانت متفرقة واكثره يجري على الطاهر فهو طاهر وكذا ما المطر اذا جرا على عذرات واستنقع في موضع فالجواب كذلك واما التوضي في عين والما يخرج منها فان كان في موضع خروجه جاز واما كان في غيره فكذلك ان كان قدره اربعا في اربع فما اقل فان كان خمسا في خمس اختلف فيه واختار السعدي جوازه والخلاف مبني على انه هل يخرج المستعمل قبل تكرر الاستعمال اذا كان بهذه المساحة او هي مبنية على نجاسة المستعمل قوله والجاري الى اخره وقيل ما يعده الناس جاريا قيل هو الاصح والحق ابا لجاري حوض الحمام اذا كان الما ينزل من اعلاه حتى لو ادخلت القصعة النجسة واليد النجسة فيه لا ينجس وهل يشترط ذلك تدارك اغتراف الناس منه فيه خلاف ذكره في المنية ثم لا بد من كون جريانه لمدد له كما في العين والنهر هو المختار وما قيل لو استنجى بقمقمة فلما صب منها لاقى المصبوب البول قبل يده فهو طاهر لانه ما جار قال المصنف في التجنيس فيه نظر لانه يقتضي انه اذا استنجى لا يصير نجسا وليس بشي قال ونظره ما اورده المشايخ في الكتب ان المسافر اذا كان معه ميزاب واسع واداوة ما يحتاج اليه ولا يتيقن وجود الما لكنه على طمعه قيل ينبغي ان يامر احدا من رفقايه حتى يصب

قف

هذا اجاز في حمام لجار او تمر فتنو فان حياض حمامهم تجري عليها الما الحار من الاعلاه ثم ياخذه الناس من جهة فيدخل تحل احمد يده مع القصاص وقد حل المستعمله والغالب لا يخلو من النجس

الماء في طرف الميزاب وهو يتوضأ وعند الطرف الآخر إناء طاهر يجتمع فيه الماء فإنه يكون الماء طاهرا
وطهورا لأنه جار وقال بعضهم هذا ليس بشيء لأن الجاري إنما لا يصير مستعملا إذا كان له مدد كالعين
والنهر وما أشبهه ومما أشبهه حوضان صغيران يخرج الماء من أحدهما ويدخل في الآخر فتوضأ في خلال ذلك
جاز وكذا إذا قطع الجاري من فوق وقد بقي جري الماء كان جائزا أن يتوضأ بما يجري في النهر وذكره في فتاوى
قاضي خان في المسئلة الأولى وقال والماء الذي اجتمع في الحفيرة الثانية فاسد وهذا مطلقا إنما هو بناء
على كون المستعمل نجسا وكذا الكثير من الأشباه هذا فأما على المختار من رواية أنه طاهر غير طهور فلا فلتحفظ
ليفرع عليها ولا يفتى بمثل هذه الفروع وعلى قولهم في الحفيرة الثانية أن المجتمع فيها نجس يجب أن يكون محل
الوضوء بالجاري فيه نظر بل الوجه أنه طاهر يتوضأ به كما يتوضأ الأسفل من جرية المتوضي
الأعلى ومثله يجب في قطع أعلاه وتوضأ إنسان بالجاري في النهر قبل استقراره قوله والتعبير
العظيم نفى عن الخلافية ما ينبغي عند الكل هو هنا وذراع الكرباس ست قبضات ليس فيها فوق كل
قبضة إصبع قائمة وجعله الولوالجي سبعا وذراع المساحة سبع فوق كل قبضة إصبع قائمة وهل
المعتبر ذراع المساحة أو الكرباس أو في كل زمان ومكان ذرعانهم أقوال كل منها صححه من ذهب إليه
والكل في المربع فإن كان الحوض مدورا فقدر بأربعة وأربعين وثمانية وأربعين والمختار
ستة وأربعون وفي الحساب يكتفى بأقل منها بكسر للنسبة لكن يفتى بستة وأربعين كيلا يتعسر
رعاية الكسر والكل تحكمات غير لازمة إنما الصحيح ما قدمناه من عدم الحكم بتقدير معين وفي
فتاوى عن بئر كبير لا يكون فيه الماء في الصيف وترد فيه الدواب والناس ثم يمتلئ في الشتاء
ويرفع منه الجمد إن كان الماء الذي يدخله يدخل على مكان نجس فالماء والجمد نجس وإن
كثر بعد ذلك وإن كان دخل في مكان طاهر واستقر فيه حتى صار عشرا في عشر ثم انتهى إلى
النجاسة فالماء والجمد طاهران انتهى وهذا بناء على ما ذكروا من أن الماء النجس إذا دخل على ماء
الحوض الكبير لا ينجسه وإن كان الماء النجس غالبا على الحوض كان كلما يتصل بالحوض الكبير منه فيحكم
بطهارته وعلى هذا فما أبركة الفيل بالقاهرة طاهر إذا كان ممره طاهرا وأكثر ممره على ما
عرف في ماء السطح وقد ذكرناه آنفا لأنها لا تجف كلها بل لا يزال بها غدير عظيم فلو أن الـ
حول اجتمع قبل أن يصل إلى ذلك الماء الكثير بها في مكان نجس حتى صار عشرا في عشر ثم اتصل
بذلك الماء الكثير كان الكل طاهرا هذا إذا كان ذلك الغدير الباقي محكوما بطهارته ولو سقط
نجاسة في ما دون عشر ثم انبسط فصار عشرا فهو نجس وكذا إذا دخله ماء نجس شيئا فشيئا
حتى صار عشرا ولو سقطت في عشر ثم صار أقل فهو طاهر وإذا تنجس حوض صغير فدخله ماء
حتى امتلأ ولم يخرج منه شيء فهو نجس أو خرج من جانب آخر ذكرناه ولو جمد حوض كبير فنقب
فيه إنسان نقبا فتوضأ فيه فإن كان الماء متصلا بباطن النقب لا يجوز وإلا جاز وكذا
الحوض الكبير إذا كان له مشارع فتوضأ في مشرعة أو اغتسل والماء متصل بألواح المشر
عة ولا يضطرب لا يجوز وإن كان أسفل منها جاز لأنه في الأول كالحوض الصغير فيعتبر و
يتوضأ منه لا فيه وفي الثاني حوض كبير مسقف واعلم أن أكثر التفاريع المذكورة مبنية على
اعتبار العشر في العشر فأما على المختار من اعتبار غلبة الظن فيعتبر في كل مكان لفظ عشر في
كل مسئلة لفظ كثير أو كبير ثم تجري التفاريع قوله والمعتبر في العمق أن يكون بحال لا ينحسر

الي

لأن المختار أن
الماء المستعمل طاهر
ما ذكره قاضي خان
مبني على أنه نجس
فلا يفتى بمثل هذه
الفروع

الى آخره وقيل ذراع وقيل شبر وقيل بزيادته على عرض الدرهم الكبير المثقال قيل والصحيح أنه إذا
أخذ وجه الأرض يكفي ولا تقدير فيه في ظاهر الرواية واتصال القصب بالقصب لا يمنع اتصال
الماء ولا يخرجه عن كونه غديرا عظيما فيجوز به التوضي في الأجمة وغيرها فرع لو تنجس
الحوض الصغير ثم دخل فيه ماء آخر وخرج حال دخوله طهر وإن قل وقيل لا حتى يخرج قدر ما فيه و
قيل حتى يخرج ثلاثة أمثاله وسائر المائعات كالماء في القلة والكثرة يعني كل مقدار لو كان ماء
تنجس فإذا كان غيره تنجس ولو كان للماء طول دون عرض قال في الاختيار وغيره الأصح أنه إن
كان بحال لو ضم بعضه إلى بعض يصير عشرا في عشر فهو كثير وهذا تفريع على التقدير بعشر ولو
فرعنا على الأصح ينبغي أن يعتبر أكبر الرأي لو ضم ومثله لو كان له عمق بلا سعة ولو بسط بلغ
عشرا في عشر اختلف فيه منهم من صحح جعله كثيرا والوجه خلافه لأن مدار الكثرة
عند أبي حنيفة على تحكيم الرأي في عدم خلوص النجاسة إلى الجانب الآخر وعند تقارب الجوانب
لا شك في غلبة الخلوص إليه والاستعمال يقع من السطح لا من العمق وبهذا يظهر ضعف
ما اختاره في الاختيار لأنه إذا لم يكن عرض فأقرب الأمور الحكم بوصول النجاسة إلى الجانب الآ
خر من عرضه وبه خالف حكم الكثير إذ ليس حكم الكثير تنجس الجانب الآخر بسقوطها في مقابله دون
تغير وأنت إذا حققت الأصل الذي بيناه قبلت ما وافقه وتركت ما خالفه والله الموفق
قوله إشارة إلى أنه تنجس مكان الوقوع وعلى هذا أصحاب المبسوط والبدائع وجعله شا
رح الكنز الأصح ومشايخ بخارى وبلخ قالوا في غير المرئية يتوضأ من جانب الوقوع وفي المرئية
لا وعن أبي يوسف أنه كالجاري لا ينجس إلا بالتغير وهو الذي ينبغي عدم الفرق بين المر
ئية وغيرها لأن الدليل إنما يقتضي عند الكثرة عدم التنجس إلا بالتغير من غير فصل وهو أيضا
الحكم المجمع عليه على ما قدمناه من نقل شيخ الإسلام ويوافقه ما في المنتقى قوم يتوضؤون
صفا على شط النهر جاز فكذا في الحوض لأن ماء الحوض في حكم ماء جار انتهى وإنما أراد
الحوض الكبير بالضرورة فرع يتوضأ من الحوض الذي يخاف فيه قذر ولا يتيقن ولا يجب
أن يسأل إذ الحاجة إليه عند عدم الدليل والأصل دليل مطلق للاستعمال وقال عمر
حين سأل عمرو بن العاص صاحب الحوض أترده السباع يا صاحب الحوض لا تخبرنا
ذكره في الموطأ وكذا إذا وجده متغير اللون والريح ما لم يعلم أنه من نجاسة لأن التغير قد
يكون بطاهر وقد ينتن الماء للمكث وكذا البئر الذي يدلي فيها الدلاء والجرار الدنسة
يحملها الصغار والعبيد لا يعلمون الأحكام ويمسها الرستاقيون بالأيدي الدنسة
ما لم يعلم يقينا النجاسة ولو ظن الماء نجسا فتوضأ ثم ظهر له أنه طاهر جاز وفي فوائد
الرستغفني التوضي بماء الحوض أفضل من النهر لأن المعتزلة لا يجيزونه من الحياض
فيرغمهم بالوضوء منها انتهى وهذا إنما يفيد الأفضلية لهذا العارض ففي مكان
لا يتحقق النهر أفضل قالوا ولا بأس بالتوضي من حب يوضع كوزه في نواحي الدار ويشرب
منه ما لم يعلم به قذر ويكره للرجل أن يستخلص لنفسه إناء يتوضأ منه ولا يتوضأ
منه غيره قوله ولنا قوله عليه السلام هذا أحق الحلال أكله وشربه إلى آخره عن سلمان
رضي الله عنه عنه عليه السلام قال يا سلمان كل طعام وشراب وقعت دابة ليس لها دم

على هذه الفروع

فإن تنتفيه فهو حلال اكله وشربه ووضوءه رواه الدار القطني وقال لم يرفعه الا بقية عن سعيد بن ابي سعيد
بن ابي سعيد الزبيدي وهو ضعيف انتهى واعله ابن عدي بجهالة سعيد ودفعا بان بقية صدوق
ابن الموصلي روى عنه الأئمة مثل الحمادين وابن مبارك ويزيد بن هارون وابن عيينة ووكيع والاوزاعي
واسحق بن راهويه وشعبة وناهيك بشعبة واحتياطه قال يحيى كان شعبة مبجلا لبقية حيث قدم
بغداد وقد روى له الجماعة الا البخاري واما سعيد بن ابي سعيد هذا فذكره الخطيب قال واسم ابيه عبد
الجبار وكان ثقة فانتفت الجهالة والحديث مع هذا لا ينزل عن الحسن **قوله** حتى حل المذكور لانعدام الدم
فيه يعني ان سبب شرعية الذكاة في الاصل سببا للحل زوال الدم بها ثم ان الشارع اقام نفس الفعل من الا
هل مقام زواله حتى لو امتنع الخروج بمانع كان اكلت عروق العنب حل اعتبارا له خارجا **قوله** وموت ما يعيش
في الماء الى اخره هذه داخله في المسئلة التي قبلها لان ما يعيش في الماء لا دم فيه ثم للفرق بين ان يموت في الماء
او خارجه ثم ينقل اليه في الصحيح وعبر المائي منه ايما يعاب كالمال ان النجس هو الدم ولا دم للمائي ولذا لو
شمس دم السمك يبيض ولو كان دما لاسود نعم روي عن محمد رحمه الله اذا انفلق الضفدع في الماء كره
شربه لا للنجاسة بل لحرمة لحمه وقد صارت اجزاؤه فيه وهذا التصريح بان كراهة شربه تحريمية وبه صرح
في التجنيس فقال حرم شربه **قوله** ولانه لا دم فيها هذا التعليل هو الاصح بخلاف ما قبله فانه يستلزم
انه لو مات سبع في البر لا ينجس لانه مات في معدنه كذا قيل وكون البرية معدنا للسبع محل تامل
في معنى معدن الشيء والذي يفهم منه ما يتولد من الشيء في غير ذي الروح وفيه ما طبعه مقره بحيث لا يستقر
انفصاله عنه وعلى التعليل الاول لا فرع ما لو وقعت البيضة من الدجاجة في الماء رطبة او يبست
ثم وقعت وكذا السخلة اذا سقطت من امها رطبة او يبست لا ينجس الماء لانها كانت في معدنها
وقد لنا النجاسة في محلها لا يعطى لها حكم النجاسة حتى لو صلى حامل فارة حية جازت صلوته
لا ميتة لانصباب الدم عن مجراه بالموت ولذا لو قطع عرق لا يخرج منه الدم ليس المراد به مثل هذا
قوله الضفدع البحري هو ما يكون بين اصابعه سترة بخلاف البري **قوله** لوجود الدم ان ثبت هذا فينبغي
ان لا يتردد في انه مفسد وفي التجنيس لو كان للضفدع دم سائل يفسد ايضا ومثله لو ماتت
حية برية لا دم فيها في اناء لا تنجس وان كان فيها دم ينجس **قوله** والماء المستعمل يتعلق به
مباحث في حكمه وصفته وسبب ثبوته له ووقته ذكر فقدم الاول لانه اهم واما الثاني فقد ابتنى
فيه مشايخ ما وراء النهر الخلاف بين اصحابنا واختلاف الرواية فالحسن عن ابي حنيفه مغلظ النجاسة وابو يوسف عنه
مخففها ومحمد عنه طاهر غير طهور وكل اخذ بما رواه وقال مشايخ العراق انه طاهر عند اصحابنا واختار
المحققون من مشايخ ما وراء النهر طهارته وعليه الفتوى وهذا لان المعلوم من جهة الشارع ان الشا
رع ان الالة التي تسقط الفرض ويقام بها القربة تتدنس واما الحكم بنجاسة العين شرعا فلا وذلك لان ا
صله مال الزكاة تدنس بما سقاط الفرض به حتى جعل من الاوساخ في لفظه عليه السلام فحرم على من شرف
بقرابته الناصرة له ولم يصل مع هذا الى النجاسة حتى لو صلى حامل دراهم الزكاة صحت وكذا الجنب في الماء
ان ينغمر على وجه لا يصل الى التنجيس وهو يسلب الطهورية الا ان يقوم فيه دليل الخصه غير هذا القياس
فان قيل قد وجدناه فان الخطايا تخرج من الماء وهي قاذورات ينتج من الشكل الثالث بعض القاذورات
يخرج مع الماء وبذلك ينجس اما الصغرى فالقول عليه السلام اذا توضا المؤمن خرجت خطاياه من جميع
بدنه حتى تخرج من تحت الاظفار واما الكبرى فالقوله عليه السلام من ابتلي منكم بشيء من هذه
القاذورات فليستتر بستر الله فالجواب منع اطلاق القاذورات على الخطايا حقيقة اما لغة فظا
هر واما شرعا فليجز ان صلوة من ابتلي بها عقيب وضوءه اذا لم تكن من النواقض دون غسل

بدنه واما قوله عليه ~~صلوة من ابتلي بها عقيب وضوءه اذا لم تكن من النواقض دون غسل~~ السلام لا يبولن احدكم
في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ما يفيد نهي الاغتسال كراهة التحريم وتجويز كونها لكيلا تسلب الـ
طهورية فيستعمله من لا علم له بحاله في رفع الحدث ويصلي ولا فرق بين هذا وبين كونه ينجس فيستعمله
من لا علم له بحاله في لزوم المحذور وهو مع المنافي فيصلح كون كل منهما مثير النهي المذكور وجه رواية
النجاسة قياس اصله الماء المستعمل في النجاسة الحقيقية والفرع المستعمل في الحكمية بجامع الا
ستعمال في النجاسة بناء على الغاء وصف الحقيقي في ثبوت النجاسة وذلك لان معنى الحقيقة ليس الا
كون النجاسة موصوف بها جسم محسوس بعينه الحقيقي واحد في ذلك الجسم وفي ذلك الحدث
وهذا لانه ليس المتحقق لنا من معناها سوى انها اعتبار شرعي منع الشارع من قربان الصلوة
والسجود حال قيامه لمن قام به الى غاية استعمال الماء فيه فاذا استعمله قطع ذلك الاعتبار
كل ذلك ابتلاء للطاعة فاما ان هناك وصفا حقيقيا عقليا او محسوسا فلا ومن ادعاه لا يقدر
في اثباته على غير الدعوى فلا يقبل ويدل على انه اعتبار اختلافه باختلاف الشرايع الا ترى ان
الخمر محكوم بنجاسته في شريعتنا وبطهارته في غيرها فعلم انها ليست سوى اعتبار شرعي الزم
معه كذا الى غاية كذا ابتلاء وفي هذا لا تفاوت بين الدم والحدث فانه ايضا ليس الا نفس ذلك
الاعتبار فظهر ان المؤثر نفس وصف النجاسة وهو مشترك في الاصل والفرع فيثبت مثل حكم
الاصل وهو نجاسة الماء المستعمل فيه في الفرع وهو المستعمل في الحدث فيكون نجسا الا ان هذا
انما ينتهض على من سلم كون حكم الاصل ذلك كمالك والشافعي واما من يشترط في نجاسته
وجه من الثوب متغير اللون النجاسة كالشافعي فلا فعنده الماء الذي يستعمل في الحقيقة الذ
ي لا لون لها يغاير لون الماء كالبول طاهر يجوز شربه وغسل الثوب به دون ازالة الحدث لا
نه عنده مستعمل وهو يقتصر وصف الاستعمال على رفع الحدث فانما ينتهض عليه بعد
الكلام معه في نفس هذا التفصيل وهو سهل غير انا لسنا الا بصدد توجيه رواية نجا
سة المستعمل عن ابي حنيفة على اصولنا فان قيل لو تم ما ذكرت كان البلوى تاثير في
اسقاط حكمه فالجواب الضرورة لا تعدو حكمها محلها والبلوى منه انما هي في الثياب
فيسقط اعتبار نجاسته في ثوب المتوضي ويبقى حرمة شربه والطبخ منه وغسل الثوب
منه ونجاسة من يصليه واما الثالث فقد اشار اليه بقوله وانما المستعمل هو ما ازيل به حدث
الى اخره وحاصله انه عند ابي حنيفة وابي يوسف كل من رفع الحدث والتقرب وعند محمد التقر
ب كان معه رفع او لا وعند زفر الرفع كان معه تقرب او لا التقرب هو ان ينوي الوضوء
حتى يصير عبادة لا يقال ما ذكر لا ينتقض على زفر اذ يقول لمجرد القربة لا يدنس بل الاسقاط
فان المال لم ينتقض بمجرد التقرب ولذا جاز للهاشمي صدقة التطوع بل مقتضاه ان لا يصير
مستعملا الا بالاسقاط مع التقرب فان الاصل اعني مال الزكوة لا ينفرد فيه الاسقاط
عنه اذ لا تجوز الزكوة الا بنية وليس هو قول واحد من الثلاثة لانا نقول غاية الامر ثبوت
الحكم في الاصل المجموع وهو لا يستلزم ان المؤثر المجموع بل ذلك دائر مع عقلية المناسب
للحكم فان عقل استقلال كل حكم به او المجموع حكم به والذي نعقله ان كلا من التقرب الماحي للسيآت
والاسقاط مؤثر في التغيير الا ترى انه انفرد وصف التقرب في صدقة التطوع واثر التغير

قف
وهو تنجس الماء المزيل به النجاسة الحقيقية وان لم يظهر اثرها مع الغسل

قف
انه لا يكون في هذه الاشياء

حتى حرم على النبي صلى الله عليه وسلم ثم ربنا الاثر عند ثبوت وصف الاسقاط معه غيره ذلك
وهو اشد حرمة على قرابته الناصرة له فعرفنا ان كل اثر تغير شرعيا وبهذا يضعف قول محمد انه التوبة
فقط الا ان يمنع كون هذا مذهبه كما قال شمس الايمة قال لانه ليس بمروى عنه الصحيح عنده
ان ازالة الحدث بالما مفسد له ونقله عن الجرجاني وما استدلوا به عليه من مسئلة المنغمس لطلب
الدلو حيث قال محمد الرجل طاهر والما طاهر جوابه ان الا ان الا تحقق مفسد الا عند الضرورة
والحاجة كحق لنا جميعا لو ادخل المحدث او الجنب او الحايض التي طهرت اليد في الما للاغتراف لا يصير
مستعملا للحاجة وقد ورد حديث عايشة رضي الله عنها في اغتسالها معه عليه السلام من اناء واحد
وكلاهما جنب على ان الضرورة كافية في ذلك بخلاف ما لو ادخل المحدث رجله او راسه حيث يفسد الما
لعدم الضرورة كافية في ذلك بخلاف ما لو ادخل المحدث رجله او راسه حيث يفسد الما لعدم
الضرورة وكذا ما في كتاب الحسن عن ابي حنيفة ان انغمس جنب او غير متوضي يديه الى المرفقين
او احدى رجليه في اجانة لم تجز الوضوء منه لانه سقط فرضه عنه سقط فرضه عنه وذلك
لان الضرورة لم تتحقق في الادخال الى المرفقين حتى لو تحققت بان وقع الكوز في الحب وادخل يده
الى المرفق للاخراج لا يصير مستعملا نص عليه في الخلاصة قال بخلاف ما لو ادخل يده للتبرد
انه يصير مستعملا لعدم الضرورة فهذا اوجب حمل المروي عن ابي حنيفة على نحوه ثم ادخال
مجرد الكف انما لا يصير مستعملا اذا لم يرد الغسل فيه بل اراد رفع الماء فان اراد الغسل ان كان اصبعا
صبعا او اكثر دون الكف لا يجز ومع الكف يجز خلافه ذكره في الخلاصة ولا يخلو من حاجته الى تامل
وجهه واعلم ان ذكر في الخلاصة من كونه يصير مستعملا بالادخال للتبرد محمله بما اذا كان
محدثا اما اذا كان متطهرا فلا اذ لا بد عنده من ارتفاع الحدث من نية القربة لثبوت الاستعمال
وكذا اطلاق ثبوت الاستعمال بغسل اليد في قبل الطعام وبعده وهو الاقرب في هذا
وكذا ما ذكر هنا ان بعض الانقياء في الاستنجاء يصير الما مستعملا لنجاسة ما لو لم يغسل
يغسل ما قبله سوى الزيادة والغسل تبرد الا تعرى باو استثنا الجنب ان لا يصير مستعملا ومن
ضرورة بذلك قال المبتغي وغيره بتبرده يصير مستعملا ان كان محدثا والا فلا ويغسل ثوب
طاهر او دابة لا يصير مستعملا وكذا يغسل بدنه او راسه المطبخ او الدرس اذا لم تكن
محدثا لتطهير رقص اراد الا ذلك ووضوء الصبي كالبالغ وبتعليم الوضوء اذا لم يرد سوى
مجرد التعليم لا يستعمل وبوضوء الحايض يصير مستعملا لان وضوءها مستحب على ما
نذكره ان شاء الله في باب الحيض ولا يخفى انه هذا الوجه على مالك في قوله ان الطهور
يطهر مرة بعد اخرى وقوله هو كالقطوع لا يجد به شيا وكشفه انه ليس من مفهوم
الطهور يطهر مرة بعد اخرى واحدة فضلا عن التكرير فان مفهومه ليس الا المبالغة في
الطاهر وكذا الكل ما كان على صيغة فعول فانه لا يفيد سوى المبالغة في ذلك الموصوف
والمبالغة فيه لا تستلزم تطهير غيره بل رفع مانع الغير ليس الا امرا شرعيا لولا استفادته
من قوله تعالى ماء ليطهركم به الماء افارد الماخذ امد صيغة فعول وتكرير القطع لما يطلق
عليه قطوع ليس الا لخصوص المادة التي وقعت فيها المبالغة وذلك لان القطع تاء
تيرى في الغير بالابانة وهذا يستفاد من صيغة فاعل فان صحة اطلاق قاطع ما دام ربما

كان

كان ثبوت القطع قايما ويلزمه تكرر القطع فقد ثبت التكرار بدون صيغته فعول فالمبالغة المستفادة
منه حينئذ ليس الا باعتبار كثرة وجودته والحاصل ان فعولا للمبالغة في ذلك الوصف فان كان ذلك الوصف
متعديا كان المبالغة فيه باعتبار تعلقه بالغير وان كان قاصرا في نفسه كان باعتبار متعديا وصفه هنا
هو قاصرة فالمبالغة فيه باعتبار جودته في نفسه اما المبالغة تعلقه بالغير فلا لغة ولا عرفا وانظر
الى قول جرير عذاب الثنايا ريقهن طهور في صفة اهل الجنة وليس هو برافع **قوله** وقيل هو قول
ابي حنيفة قال شيخ الاسلام يجب ان يكون قول ابي حنيفة لمسايل نقلت وذكر نقلناه انفا من كتاب
الحسن وذكرنا انه مقيد بما اذا لم يرد رفع شي وفي موضع اخر تصريح بان الاناء قيد حتى لو ادخل رجله
في البئر او يده لا يفسده ولو ادخل الجنب في البئر غير اليد والرجل من الجسد افسده لان الحاجة
فيهما وقولنا من الجسد يفيد الاستعمال بادخال بعض عضو وهو افق المروي عن ابي يوسف
في الطاهر اذا ادخل راسه في الاناء او ابتل بعض راسه انه يصير مستعملا اما الرواية المعروفة
عن ابي يوسف انه لا يصير مستعملا ببعض العضو قال في الخلاصة حتى ابتاعلى انما بماذا يصير
مستعملا قال ابو حنيفة وابو يوسف اذا ازيل به حدث او تقرب به وقال محمد اذا اقيمت به القرب
لا غير ثم استمر في التفريع ومعنى هذا الحديث لا يرتفع عن بعض عضو حتى لو كان فيه لمعة فهي
بحدثه ورفعه هو المفيد للاستعمال او القربة ثم هذا كله يشكل على قول المشايخ ان الحدث لا يتجزى
رفعا كما لا يتجزى ثبوتا والمخلص بتحقيق الحق في ذلك وهو ان تتبع الروايات في الملاقاة يفيد
ان صيرورة الما مستعملا باحد امور ثلاثة رفع الحدث تقربا او غير تقرب والتقرب سواء كان
معه رفع حدث او لا وسقوط الفرض عن العضو وعليه يجري فروع ادخال اليد والرجل الما
لقليل لا لحاجة تلازم بين سقوط الفرض وارتفاع الحدث فسقوط الفرض عن اليد مثلا
يقتضي ان لا يجب اعادة غسلها مع بقية الاعضا ويكون ارتفاع الحدث موقوفا على
تكميل غسل الباقي وسقوط الفرض هو الاصل في الاستعمال لما عرف ان اصله مال الزكوة
والثابت فيه ليس الا سقوط الفرض حيث جعل به دنسا شرعا على ما ذكرناه هذا والمعتبر لا عتبار
الاسقاط مؤثرا فيه صريح التعليل المنقول من لفظ ابي حنيفة في كتاب الحسن وهو ما قدمناه
منافق له لانه سقط فرضه عنه واما الرابع فسيار اليه بقوله ومتى يصير مستعملا الصحيح انه
كما زايل العضو احترز به عن قول كثير من المشايخ وهو قول سفيان الثوري رحمه الله انه
لا يصير حتى يستقر في مكان مستقر لين يجوز اخذ البلة من مكان من العضو الى اخر وعدم
جوازه من عضو الى عضو اخر الا في الجنابة لان البدن فيها كالعضو الواحد وبمسح راسه
ببلل من عضو اخر والمحقق ان على ما ذكر في الكتاب لان سقوط الاستعمال حال تردده على
العضو للضرورة بعد الانفصال وغاية ما ذكروا ان الماخوذ من مكان اخر مستعمل ولا كلام
في هذا فانه اتفاق بل فيما بعد الانفصال قبل الاستقرار وما ذكروه لا يمسه ولا يتعرض له
قوله والجنب هذه المسئلة التي خرج ابو بكر الرازي اختلاف ابي يوسف ومحمد ما لم يتوالى
فيه لا يصير مستعملا وجهه في قول محمد ظاهر قلد وصار كما اذا ادخل يده للاغتراف زال
حكم الحدث عن اليد ولم يصر الما مستعملا واما ابو يوسف فحكم بنجاسة المستعمل وهو يلزم من
الامرين فاذا انغمس وحكمنا بطهارته استلزم ذلك الحكم بكون الما مستعملا ولو حكمنا باء

سعماله لكان نجسا باول الملاقاة فلا تحصل له الطهارة فكان الحكم بطهارته مستلزمة للحكم بنجا
سة فقلنا الرجل بحاله والماء بحاله وعن ابي حنيفة انهما نجسان واختلفوا في نجاسة الرجل عنده فقيل
نجاسة الجنابة فلا يقرأ وقيل نجاسة المستعمل فيقرأ وعنه ان الرجل طاهر وهذه الرواية هي الصحيحة
لعدم الاستعمال قبل الانفصال والكل ظاهر من الكتاب وانت علمت ان اخذ اشتراط الصب الرواية
من هذه المسئلة غير لازم وكذا اخذ قول ابي يوسف لجواز ان يكون كون الرجل بحاله لاشتراطه ا
لصب فانه شرط عنده ~~المسئلة غير لازم وكذا~~ في التطهير في غير الماء الجاري والملحق به في العضو
لا الثوب لا لما ذكرنا ان الاستعمال لا يثبت الا بعد الانفصال فلا يكون الماء حال الانغماس والحكم
بطهارة الرجل مستعملا نجسا ولا باول الملاقاة **قوله** وكل اهاب فقد دبغ فقد طهر يتناول كل
جلد تحتمل الدباغة مالا يحتمله فلا يطهر جلد الحية والفارة به كاللحم وعن محمد لو اصلح مصارين
شاة ميتة او دبغ المثانة واصلحها طهرت وقال ابو يوسف هي كاللحم ثم استثنى جلد الخنزير
والادمي فيدخل جلد الفيل خلافا لمحمد في حق له ان الفيل نجس العين وعندهما هو كسائر
السباع واستدل لحديث ابن عباس رضي الله عنهما عنه عليه السلام ايما اهاب دبغ
فقد طهر رواه الترمذي وصححه ورواه مسلم بلفظ اخر وهو كما تراه عام فاخراج الخنزير
منه لمعارضة الكتاب اياه وهو قوله تعالى او لحم خنزير فانه رجس بناء على عود الضمير الى
المضاف لانه صالح لعوده وعند صلاحية كل من المتضايفين لذلك يجوز كل من الامرين
وقد جوز عود ضمير ميثاقه في قوله تعالى ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الى كل من ا
لعهد ولفظ الجلالة وتعين عوده الى المضاف اليه في قوله تعالى واشكروا نعمة الله
ان كنتم اياه تعبدون ضرورة صحة الكلام والى المضاف في حق لكن رايت ابن زيد فكلمته
لانه المحدث عنه بالرؤية رتب على الحديث الاول عنه الحديث الثاني فتعين هو مرادا به والا
اختل النظم واذا جاز كل منهما لغة والموضع احتياط وجب اعادته على ما فيه الاحتياط وهو
كما قلنا واما جلد الادمي فليس فيه الا كرامته وهو ما ذكره بقوله وحرم الانتفاع باجزاء الا
دمي لكرامته ولا يخفى ان هذا اعتبار اخر غير طهارته بالدباغ وعدمها فلذا صرح في الغاية
بانه اذا دبغ الادمي طهر لكنه لا يجوز الانتفاع به كسائر اجزائه وبقي جلد الكلب ذا
خلا في العموم اذ نجاسة سوره لا تستلزم نجاسة عينه بل نجاسة لحمه المتولد منه اللعاب
فيطهر بالدباغ على ان فيه روايتين في رواية لا يطهر بناء على نجاسة عينه قال شيخ الاسلام
وهو ظاهر المذهب وفي فتاوى قاضي خان فروع عليه منها وقع الكلب في بئر تنجس اصاب
فمه الماء اولم يصب ولو ابتل فانتقض فاصاب ثوبا اكثر من الدرهم افسده واختلف
المشايخ في التصحيح والذي يقتضيه هذا العموم طهارة عينه ولم يعارضه ما يوجب
نجاستها فوجب احقيته تصحيح عدم نجاستها فيطهر بالدباغ ويصلى عليه وبنجس
دلو الماء فان قيل يجب ان يخرج منه اهاب الميتة ايضا بطريق النسخ بما رواه اصحاب
السنن الاربعة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن عبد الله بن حكيم عنه عليه السلام انه
كتب قبل موته بشهر ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب حسنه الترمذي وعنه ا
نه قبل موته بشهرين قلنا الاضطراب في متنه وسنده يمنع تقديمه على حديث

ابن

ابن عباس فان الناسخ اي معارض فلا بد من مساواته في القوة ولذا قال به احمد وقال هذا اخر الامرين من
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تركه للاضطراب فيه فاما في السند فروي عن عبد الرحمن عن ابن عكيم كما
قدمنا وروى ابو داود من جهة خالد الحذاء عن الحكيم ابن عتيبة بالمثناة من فوق عن عبد الرحمن انه انطلق
هو وناس الى عبد الله بن عكيم قال فدخلوا ووقفت على الباب فخرجوا الي فاخبروني ان عبد الله بن عكيم
اخبرهم صلى الله عليه وسلم كتب الى جهينة الحديث ففي هذا انه سمع من الداخلين وهم مجهولون
واما في المتن ففي رواية بشهر وفي اخرى بعشرين يوما وفي اخرى بثلاثة ايام مع الاختلاف في صحبة
ابن عكيم ثم كيف كان لا يوازي حديث ابن عباس الصحيح في جهة من جهات الترجيح ثم لو كان لم يكن قطعيا
في معارضته لان الاهاب اسم لغير المدبوغ وبسمي بعده شنا وادميا وما رواه الطبراني في الوسط من لفظ
هذا الحديث هكذا كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا من الميتة بجلد ولا عصب في نحوه
فضالة بن مفضل مضعف والحق ان حديث ابن عكيم ظاهر في النسخ لولا الاضطراب فان من المعلوم ان
احدا لا ينتفع بجلد الميتة قبل الدباغة لانه حينئذ مستقذر ولا يتعلق النهي به ظاهرا **قوله**
لان المقصود يحصل به تخرج ما جف ولم يستحيل فلا يطهر والالقاء في الريح كالتشميس وفيه حديث
اخرجه الدار قطني عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم استمتعوا بجلود الميتة
اذا هي دبغت ترابا كان او رمادا او ملحا او ما كان بعد ان يزيد صلاحه وفيه معروف بن حسان
مجهول والمعنى المذكور في الكتاب كاف **قوله** يطهر بالذكاة انما يطهر الجلد بالذكاة اذا كانت في
المحل من الاهل فذكاة المجوسي لا يطهر بها الجلد بل الدبغ لانها اماتة **قوله** هو الصحيح احتراز
عما قال كثير من المشايخ انه يطهر جلده وهو الاصح واختاره الشارحون كصاحب الكفاية و
صاحب النهاية وغيرهما لان سوره نجس السور لنجاسة عين اللحم وكان مقتضى هذا ان لا
يطهر الجلد بالذكوة لانه وعاء اللحم النجس لكن قالوا بين الجلد واللحم جليده رقيقة
تمنع المماسة بينهما فلا ينجس برطوبة لكن على هذا قد يقال فلا يطهر عملا الذكوة في از
الة الرطوبات عن الجلد لتوقف طهارته عليه وفي الخلاصة بعد ما ذكرنا المختار عدم طها
رة لحوم السباع بالذكاة قال ولو كان بالزيادة مذبوحا والفارة او الحية تجوز الصلوة مع لحمها
وكذا الكل ما لا يكون سوره نجسا انتهى وهو مشكل فان عدم طهارة لحوم السباع بالذكاة
ليس لذات نجاسة السور بل لنجاسة اللحم غير انه استوضح نجاسته بنجاسة السور وعدم
نجاسة سور ما ذكر ليس لطهارة لحمها بل لعدم اختلاط اللعاب بالماء في سباع الطير لانه يشرب
بمنقاره وهو عظم جاف فلا يصل الى الماء منه شيء لينجسه بخلاف سباع البهائم وسقوط
نجاسة سور الهرة والفارة والحية للضرورة اللازمة من المخالطة على ما يأتي في موضعه
وشيء من هذا لا يقتضي طهارة اللحم لعدم تحقق المسقط للنجاسة فيه نفسه **قوله** و
شعر الميتة كل ما لا تحله الحياة من اجزاء الهوية محكوم بطهارته بعد موت ما هي جزؤه
كالشعر والريش والمنقار والعظم والعصب والحافر والظلف واللبن والبيض الضعيف
القشر والانفحة لا خلاف بين اصحابنا في ذلك وانما الخلاف في الانفحة واللبن هل هما متنجسا
ن فقالا نعم لمجاورتهما الغشاء النجس فان كانت الانفحة جامدة تطهر بالغسل والا تعذر
طهرها وقال ابو حنيفة ليسا بمتنجسين وعلى قياسهما وقالوا في السخلة اذا

تف
انما قيل الشارح البيض الضعيف
لان خلاف الشافعي فيه بخلاف
ما شئت قشره فانه طاهر يحل اكله
وشربه بالاتفاق يدل عليه ما ذكر الكرد
ي في الدجاجة اذا ماتت وخرج من بطنها
بيضه بعد موتها فهي طاهر يحل اكلها
وما روي انها عند ناسوا اشتد قشرها
او لم يشتد لانها لا يحلها الموت وقال
الشافعي اذا اشتد قشرها فكذلك
وان لم يشتد فهي نجسة لا يحل اكلها
انتهى كلامه فلا تتوهم من
تقييد اثار البيضة بعشرانه
فيما اشتد قشرها لا تطهر
ولا يحل اكلها بل الطهارة
والحلية في مثلها
اولى فنهيج
لا يحل على اختلاف
الرواية فتأمل
مرقبه

تف
قال الحدادي وفي عصب الميت روا
يتان احدهما على النجس وهو الصحيح
لان فيه حيوة بدليل انه يتالم
الحيوان بقطعه بخلاف العظم
وفي الثانية طاهرة لانه
عظم غير متصلب كسائر
العظام فظهر من هذا
ان هذا الكلام ان
راح في هذه الر
واية لا يخفى
انتهى

سقطت من أمها وهي رطبة فيبست ثم وقعت في الماء لا ينجس لانها كانت في معدنها فهاتان خلا
فيتان من هيئة وخارجية لنا فيهما أن المعهود فيها حالة الحيوة الطهارة والنجاسة بعد الموت النجا
سة فيما تحله ولا تحلها الحيوة فلا يحلها الموت واذا لم يحلها وجب الحكم للبقاء الوصف الشرعي المعهود
لعدم المزيل وفي السنة ايضا ما يدل عليه وهو قوله عليه السلام في شاة مولاة ميمونة حين مر بها
ميتة إنما حرم اكلها في الصحيحين وفي لفظ إنما حرم عليكم لحمها ورخص لكم في مسكها واخرج الدار
قطني عن عبيد الله بن عبد الله ابن عباس إنما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الميتة لحمها فاما
الجلد والشعر والصوف فلا باس به واعله بتضعيف عبد الجبار بن مسلم وهو مدفوع فقد ذكره
ابن حبان في الثقات فلا يزال الحديث عن الحسن ثم أخرجه من حديث ابي بكر الهذلي عن عبيد الله
بن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قل لا اجد فيما أوحي الي محرما على طاعم يطعمه
الا كل شيء من الميتة حلال الا ما اكل منها فاما الجلد والقرون والشعر والصوف والسن والعظم
فكله حلال لانه لا يذكى واعله بان ابا بكر هذا متروك واخرج ايضا عن ام سلمة زوج النبي عليه السلام
عنه عليه السلام لا باس بمسك الميتة إذا دبغ ولا باس بصوفها وشعرها وقرنها إذا غسل
بالماء وضعفه بابي يوسف بن ابي السفر بالسين المفتوحة وسكون الفاء واخرج البيهقي عن
بقية عن عمرو بن خالد عن قتادة عن انس انه عليه السلام كان يمتشط بمشط من عاج قال ورواية
بقية عن شيوخه المجهولين ضعيفة وقال الخطابي قال صمعي العاج الذبل وهو ظهر السلحفاة
البحرية واما العاج تعرفه العامة عظم انياب الفيل فهو ميتة لا يجوز استعماله انتهى وفيه
أمران احدهما وهم ان الواسطي مجهول وليس كذلك والاخر ايهامه بقوله الذي تعرفه العامة
أنه ليس من اللغة وليس كذلك قال في المحكم العاج انياب الفيلة ولا يسمى غير الناب عاجا وقال
الجوهري العاج عظم الفيل الواحد عاجة فيهذا يكون إن صح عن الاصمعي تأويلا للمراد لما
اعتقد نجاسة عظم الفيل فهذه عدة احاديث لو كانت ضعيفة حسن المتن فكيف ومنها
ما لا ينزل عن الحسن وله الشاهد الاول من الصحيحين ثم في هذا الحديث ما يبطل قول
محمد من نجاسة عين الفيل ووجه قولهما في المذهب التنجس بالمجاورة وله انه لا اثر
للتنجس شرعا ما دامت في الباطن النجاسة فضلا عن غيرها والحكم الثابت شرعا حالة
الحيوة لا يزول بالموت إلا اذا ثبت شرعا ان الموت يزيله لكن الثابت للموت ليس الا عمله
في تنجس ما يحله فيستلزم تنجس غشائها وبقاؤهما على طهارتهما يحكم عن اعطاء
حكم النجاسة ما دام في الباطن ولا يزول هذا البقاء الا بمزيل ولم يوجد **فروع** الأصح في
قميص الحية الطهارة وكذا في نافجة المسك مطلقا وقيل إذا كانت بحيث لو ابتلت لا تفسد

فصل في البير قوله نزحت اسناد مجازي اي نزح ماؤها والاولى ان يسقط الى النجاسة
بناء على أن المراد بها نحو القطرة من البول والخمر والدم لكن نزح تلك القطرة لا تتحقق الا
بنزح جميع الماء فكان حكم المسئلة ذلك وبهذا المصنف مستغنيا حكم الواقع من كونه نجا
سة أوحيوانا موجبا نزح البعض او الكل **قوله** دون القياس فان القياس اما أن لا تطهر
أصلا كما قال بشر لعدم الامكان لاختلاط النجاسة بالاوحال والجدران والماء ينبع شيئا فشيئا
واما أن لا تتنجس اسقاطا لحكم النجاسة حيث يتعذر الاحتراز والتطهير كما نقل عن محمد انه قال

اجتمع

اجتمع رأيي ورأي ابي يوسف أن ماء البير في حكم الجاري لانه ينبع من أسفل ويؤخذ من أعلاه فلا ينجس
كحوض الحمام قلنا وعلينا أن ننزح منها دلاء أخر بالآثار ومن الطريف أن يكون الانسان في يد النبي عليه السلام
والصحابة رضي الله عنهم كالاعمى في يد القائد **قوله** وجه الاستحسان هذا يقتضي الفرق بين ابا
ر الفلوات والامصار فلذا اختلف فيها فبعض المشايخ على أنها تتنجس بالبعر واخواته لانها لا تخلو
عن حاجز وبعضهم لا ينجسها اعتبارا لوجه آخر من الاستحسان وهو ان البعر صلب وما عليه من
الرطوبة الامعاء فلا ينتشر من سقوطه في الماء نجاسة وعلى هذا ينبغي أن يتنجس بالمنكسر قال شيخ
الإسلام الصحيح ان الكل والبعض سواء للضرورة والبلوي **قوله** وعليه الاعتماد احتراز عما قيل
الكثير أن يأخذ ثلث الماء وقيل ان يأخذ ربع وجه الماء وقيل الكثرة وقيل أن لا يخلو دلو عن بعرة
قوله ولا فرق الى اخره ذكر السرخسي أن الروث والمتفتت من البعر منجس في ظاهر الرواية الا ان عن
ابي يوسف ان القليل عفو وهو الاوجه فقوله لا فرق الى اخره في كل منها خلاف وانما كان الاوجه لان
الضرورة تشمل الكل **قوله** وفي الشاة تبعر في المحلب قالوا ترمى البعرة اي من ساعته فلو تأخر
او اخذ اللبن لونها لا يجوز لان الضرورة تتحقق في نفس الوقوع لانها تبعر عند الحلب عا
دة لا فيما وراءه وذلك بما أمنه وبعر يبعر من حد منع والروث للفرس والحمار من راث يقال من
حد نصر والخثي بكسر الخاء واحد الاخثاء للبقر من باب ضرب **قوله** ولا يعفى القليل في الاناء على ما قيل لعدم
الضرورة فانه المتساهل في تركه مكشوفا وقال عليه السلام في فارة ماتت في السمن ان كان
جامدا فالقوها وما حولها وان كان مائعا فلا تقربوه **قوله** ولنا إجماع المسلمين على اقتناء الحما
مات في المساجد والعلم بما يكون منها مع ورود الامر بتطهيرها أما الأول فمراد الاجماع ا
لعملي فانها في المسجد الحرام مقيمة من غير نكير منكر من أحد من العلماء مع العلم بما يكون
منها وأما الثاني فعائشة قالت أمر رسول الله عليه السلام ببناء المساجد في الدور وان
تنظف وتطيب رواه ابن حبان في صحيحه وأحمد وابو داود وغيرهم وعن سمرة أنه كتب الى بنيه اما
بعد فان النبي عليه السلام كان يأمرنا أن نصنع المساجد في دورنا ونصلح صنعتها ونطهرها رواه ابو داود
وسكت عليه ثم المنذري بعده **قوله** إلا إذا غلب الماء فيخرج من أن يكون طهورا هذا يقوي
ما ذكرنا في حديث لا يبولن احدكم في الماء الدائم في بحث الماء المستعمل حيث افاد أن سلب الطهو
رية تحقق نزح الماء **قوله** لانه عليه السلام امر العرنيين عن أنس قال قدم ناس من عكل او
عرينة فاجتووا المدينة فأمرهم النبي عليه السلام أن يخرجوا الى الابل ويشربوا من ابوالها
والبانها متفق عليه وفي رواية متفق عليها انهم ثمانية والحديث طويل غير هذا **قوله**
لقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه اخرجه الحاكم من حديث
ابي هريرة وقال على شرطهما ولا اعرف له علة وقد روي من حديث ابن عباس وابي هريرة وا
نس واجودها طريقا حديث ابي هريرة ورواه البزار عن عبادة ابن الصامت بلفظ آخر **قوله**
فان ماتت يتعلق بهذا الفصل بيان الآثار والفروع وعبارة الكتاب ظاهرة في ذلك فلنشتغل
بسرد الآثار وفروع الباب أما الأول فما ذكر عن أنس والخدري ذكره مشايخنا غير أن قصور نظرنا
أخفاه عنا وقال الشيخ علاء الدين أن الطحاوي رواهما فيمكن كونه في غير شرح الآثار وانما خرج في شر
ح الآثار بسنده عن علي قال في بئر وقعت فيها فارة فماتت ينزح ماؤها وبسنده اليه ا

يضا اذا سقطت الفارة او الدابة في البير فانزحها حتى يغلبك الماء وبسنده الى ابراهيم النخعي في البير
يقع فيها الجرذ او السنور فيموت قال ينزح منها اربعين دلوا وبسنده عنه في فارة وقعت في بير قال
ينزح منها قدر اربعين دلوا وبسنده عن الشعبي في الطير والسنور ونحوهما يقع في البير قال
ينزح منها اربعون دلوا واسناده صحيح قاله في الامام وبسنده عنه قال يدل منها سبعون
دلوا وبسنده عن عبد الله بن سبرة عن الشعبي قال سالناه عن الدجاجة تقع في البير تموت قال
ينزح منها سبعون دلوا وبسنده عن حماد بن ابي سليمن قال في دجاجة وقعت في البير ينزح منها
قدر اربعين او خمسين ثم يتوضا منها واما فتوى ابن عباس فرواها الدار القطني عن ابن
سيرين ان حبشيا وقع في زمزم يعني مات فامر ابن عباس فاخرج وامر بها ان تنزح قال فغلبتهم
عين جاءت من الركن قال فامر بها فسدت بالقباطي والمطارف حتى نزحوها فلما نزحوها انفجرت
عليهم وهو مرسل قال ابن سيرين لم ير ابن عباس ورواها ابن ابي شيبة عن هشيم عن منصور
عن عطاء وهو سند صحيح ورواها الطحاوي عن صالح بن عبد الرحمن ثنا سعيد بن منصور ثنا
هشيم ثنا منصور عن عطاء ان حبشيا وقع في زمزم فمات فامر عبد الله بن الزبير فنزح ماؤها
فجعل الماء لا ينقطع فنظر فاذا عين تجري من قبل الحجر الاسود فقال ابن الزبير حسبكم وهذا
ايضا صحيح باعتراف الشيخ به في الامام وما نقل عن ابن عيينة انا بمكة منذ سبعين سنة
لم ار صغيرا وكبيرا يعرف هذا الحديث الزنجي الذي قالوا انه في زمزم وقول الشافعي لا يعرف
هذا عن ابن عباس وكيف يروي ابن عباس عن النبي عليه السلام الماء لا ينجسه شيء ويتركه
وان كان قد فعل فلنجاسة ظهرت على وجه الماء او للتنظيف فدفع بان عدم علمهما لا يصلح دليلا
في دين الله تعالى ورواية ابن عباس ذلك كعلمك انه به فكما قلت يتنجس ما دون القلتين لدليل
اخر وقع عندك لا تستبعد مثله من ابن عباس والظاهر من السوق واللفظ القائل
مات فامر بنزحها انه للموت لا للنجاسة اخرى على ان عندك ايضا لا تنزح للنجاسة ثم انما بينهما
وبين ذلك الحديث قريب من مايه وخمسين سنة فكان الخبار منا دركوا الوقعة وانتهوا اول
من عدم علم غيره وقول النووي كيف يصل هذا الخبر الى اهل الكوفة ويجهله اهل مكة ابعد
بعيد وضوح الطريق ومعارض بقول الشافعي لاحمد انتم اعلم بالاخبار الصحيحة منا فاذا
كان خبر صحيح فاعلموني حتى اذهب اليه كوفيا كان او بصريا او شاميا فهلا قال هذا اهل
او كيف يجهله اهل الحرمين وهذا لان الصحابة انتشرت في البلاد خصوصا العراق قال العجلي
في تاريخه نزل الكوفة الف وخمس مائة من الصحابة ونزل قرقيسيا ستمائة واما الثاني فظاهر
من الكتاب واذ لم يوجد في البير القدر الواجب نزح ما فيها فاذا جاء الماء بعده لا ينزح منه شيء
اخر وعن ابي يوسف ان الاربع كفارة واحدة والخمس كالدجاجة الى تسع والعشر كالشاة وعن
محمد الفارتان اذا كانتا كهيئة الدجاجة ينزح اربعون وفي الهرتين ينزح ماؤها كله والفارة
للهرة مع الفارة كالهرة كذا في التجنيس ولو كانت الفارة مجروحة نزح الكل للدم ولا يعتبر
النزح قبل الاخراج ولو صب منها دلو في بير طاهرة نزح المصبوب وقدر ما بقي بعد ذلك
الدلو من الثانية في رواية ابي حفص وفي رواية ابي سليمان قدر الباقي فقط والاصح الاول
فعلى هذا الوصب الدلو الاخير في اخرى طاهرة ينزح منها دلو فقط على القولين ولو صب ماء بير نجسة في

بئر

بير اخرى وهي نجسة ايضا ينظر بين المصبوب وبين الواجب فايهما كان اكثر اغنى عن الاقل فان
استقى فنزح احدهما يكفي مثله بيران ماتت في كل منهما فارة فنزح من احداهما عشرة مثلا و
صب في الاخرى ينزح عشرون ولو صب دلو واحد فكذلك ولو ماتت فارة في بير ثالثة فصب فيها
من احدى البيرين عشرون ومن الاخرى عشر ينزح ثلاثون ولو صب فيها من كل عشرون نزح اربعون وينبغي
ان ينزح المصبوب ثم الواجب فيها على رايه ابي حفص هذا كله في الفتاوى وفي التجنيس ما يخالف هذا عن
ابي يوسف انه قال في بيرين مات في كل منهما سنور فنزح من احداهما دلو وصب في الاخرى ينزح ما
وها كله لانه اخذ حكم النجاسة وكذا لو اصاب ثوبا يجب غسله فصار كما اذا وقعت فيه نجاسة اخرى
انتهى وهذا انما يظهر في المسئلة السابقة وهي ما اذا كان المصبوب فيها طاهرة اما اذا كانت نجسة
فلا لان اثر نجاسة هذا الدلو انما يظهر فيما اذا ورد على طاهر وهنا ورد على نجس فلا يظهر اثر نجا
سة فتبقى الموردة على ما كانت فتطهر باخراج القدر الواجب وجه دفعه عن السابقة ما في ا
لمبسوط من انا نتيقن انه ليس في هذه البير الا نجاسة فارة ونجاسة الفارة يطهرها عشرون دلوا
ولو نزح بعض الواجب ثم ذهب وجاء في اليوم الثاني ينزح ما بقي ليس غير على المختار ولو غار الماء قبل النز
ح ثم عاد لا يعود نجسا وفي النوازل يعود نجسا لانه لم يوجد المطهر وفي التجريد جعل الاول قول
محمد وقول ابي يوسف لا تطهر ما لم تنزح واذا انفصل الدلو الاخير عن الماء حكم بطهارتها عند محمد وان
كان يتقاطر في البير وعندهما لا تطهر ما لم تنفصل من راس البير فلو استقى منه قبله فغسل به ثوب
نجسه عندهما خلافا له ثم بطهارة البير يطهر الدلو والرشا والبكرة ونواحي البير واليد لان
نجاسة هذه الاشياء بنجاسة البير فتطهر بطهارتها روي ذلك عن ابي يوسف ومثله عروة
الابريق اذا كان في يده نجاسة رطبة فجعل يده عليها كلما صب على اليد فاذا غسل اليد ثلاثا طهرت
العروة اليد وبين المستنجي تطهر بطهارة المحل ودن الخمر اذا تخلل طهرت وقيل الدلو طاهرة في حق
هذه البير لا غيرها والمرء الشهيد طاهر في حق نفسه فقط نزح في شيء من الصور لان الاثار انما و
ردت في نزح الماء قوله نزح جميع ما فيها اذا مات والحاصل ان المخرج ان كان حيا كان نجس العين او في
بدنه نجاسة معلومة نزحت كلها وانما قلنا معلومة لانهم قالوا في البقر ونحوه يخرج حيا لا يجب نزح
شيء وان كان الظاهر اشتمال بولها على افخاذها لكن يحتمل طهارتها بان سقطت عقيب دخولها ماء
كثيرا هذا مع ان الاصل وهو الطهارة تظافر على عدم النزح والله سبحانه اعلم وقيل ينزح من الشاة
كله والقواعد تنبو عنه ما لم يعلم بعينها فتنجسها كما قلنا وان كان نجس السور فقط او مكروهه
او مشكوكه فان لم يدخل فاه في الماء فلا باس وان ادخله فالكل في النجس وكذا الظاهر للامنهم في المشكوك
وهو يناسب ما تقدم اول الفصل من قول المصنف الا اذا غلب على الماء فيخرج من ان يكون طهورا لا الماء
طهور والمشكوك غير محكوم بطهوريته فينزح كله بخلاف المكروه فانه غير مسلوب الطهورية
فلعل الذي استحبوا فيه ان ينزح عشر دلاء وقيل عشرون احتياطا هذا ولكن المصنف في التجنيس قال في
المشكوك وجب الكل لانه حكم بنجاسته احتياطا ثم ذكر بعد قريب من ورقتين ان لعابهما نجس لما
قال ومعنى الفساد انه لا يبقى طهورا الا ان الاشكال في الطهورية قال وروي الحسن بن ابي
مالك عن ابي يوسف ان الماء يتنجس بوقوع الحمار قال وقد ذكرنا في مسائل ما بين البير هذه الرواية
لكنه خلاف ظاهر الرواية انتهى وقال قاضي خان في فتاواه في الكلب يقع في البير تنزح كلها وان لم

يصيب فمه الماء علله بعلتين نجاسة عليه وكان ما اواه في النجاسات ثم قال وسائر السباع بمنزلة الكلب
وقد يشكل على مثل البقرة ولو وقع عظم عليه دسومة او لحم نزح الكل وقالوا لو تلطخ عظم بنجاسة فوقع
وتعذر اخراجه تطهر البئر بالنزح ويجعل ذلك غسلا للعظم ولو سال النجس على الاجر ثم وصل الى الماء فنزح
حها طهارة للكل **فرع** البعد بين البالوعة والبئر المانع من وصول النجاسة الى البئر خمسة اذرع في رواية
ابي سليمان وسبعة في رواية ابي حفص وقال الحلواني المعتبر العظم واللون او الريح فان لم يتغير جاز والا لا
ولو كان عشرة اذرع **قوله** لان الموت سببا ظاهرا يعني ان الاحالة على السبب الظاهر واجب عند خفاء المسبب
والكون في الماء قد تحقق وهو سبب ظاهر للموت والموت فيه في نفس الامر قد خفي فيجب اعتبار انه مات
فيه احالة على السبب الظاهر عند خفاء المسبب غير ان الانتفاخ الى اخره وباقي الفصل ظاهر حكما ودليلا **فروع**
نزح ما البئر رجل فيبست لا شيء عليه لان صاحب البئر لا يملك ماءها ولو كان هذا في جب رجل لزمه ملاه له
لملكه له ولو تنجس بئر فاجرى ماؤها بان حفر منفذ فصار الماء يخرج منه حتى خرج بعضه طهرت لوجود
سبب الطهارة وهو جريان الماء وصار كالحوض اذا تنجس فاجرى فيه الماء حتى خرج بعضه وقد ذكرناه
فصل في الاسئار وغيرها قوله وعرق كل شيء الى اخره الانسب عكسه لان الفصل معقود للسور لكن
المقصود بيان حكم المخالط من المايعات وذلك في اللعاب اذ هو الذي تكرر مخالطته لها بخلاف العرق
قال ذلك ليقع السور اخبرا فيتصل به تفصيل ما خالطه **قوله** لانهما يتولدان من اللحم لان المتولد اللعاب
لا السور فاطلق السور على اللعاب للمجاورة اذ السور ما يفضله الشارب وهو يجاور اللعاب **قوله**
والكافر ما لم يشرب خمرا ثم يشرب من ساعته اما لو مكث قدر ما يغسل فمه بلعابه ثم شرب لا ينجس
ويسقط اعتبار الصب عند ابي يوسف وتطهيره لو اصاب عضوه نجاسة فلحسها حتى لو ذهب اثر
ها او قاء الصغير على ثدي امه ثم مصه حتى زال الاثر طهر لا يقال ينبغي ان ينجس سور الجنب والحائض
على القول بنجاسة المستعمل لان ما يلاقي الماء من فمه مشروب سلمناه لكنه لحاجة فلا يستعمل به كما اذا
ادخل يده في الجب لاخراج كوزه على ما قدمناه في المياه **قوله** ويغسل من ولوغه ثلثا لقوله عليه السلام
روى الدارقطني عن الاعرج عن ابي هريرة عنه عليه السلام في الكلب يلغ في الاناء يغسل ثلثا او خمسا
او سبعا قال تفرد به عبد الوهاب عن اسماعيل وهو متروك وغيره يرويه عن اسماعيل بهذا الاسناد
فاغسلوه سبعا ثم رواه بسند صحيح عن عطاء موقوفا على ابي هريرة انه كان اذا ولغ الكلب في الاناء
هراقه ثم غسله ثلاث مرات ورواه مرفوعا ابن عدي في الكامل بسند فيه الحسين بن علي الكرابيسي ولفظه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليهرقه وليغسله ثلاث مرات
وقال لم يرفعه غير الكرابيسي والكرابيسي لم اجد له حديثا منكرا غير هكذا وقال لم ار به باسا في
الحديث انتهى فللقائل ان يقول الحكم بالضعف والصحة انما هو في الظاهر اما في نفس
الامر فيجوز صحة ما حكم بضعفه ظاهرا وثبوت كون مذهب ابي هريرة ذلك قرينة
تفيد ان هذا مما اجاده الراوي المضعف وحينئذ فيعارض حديث السبع ويقدم عليه لان
مع حديث السبع دلالة التقدم للعلم بما كان من التشديد في امر الكلاب اول الامر حتى
امر بقتلها والتشديد في سورها يناسب كونه اذ ذاك وقد ثبت نسخ ذلك فاذا عارض
قرينة معارض كان التقدم وهذا القول المصنف والامر الوارد بالسبع محمول على الابتداء
ولو طرحنا الحديث بالكلية كان في عمل ابي هريرة على خلاف حديث السبع وهو روايه كفاية

لا استحالة ان يترك القطعي للراي منه وهذا الان ظنية خبر الواحد انما هو بالنسبة الى غير راويه فاما بالنسبة
الى راويه الذي سمعه من في النبي عليه وسلم فقطعي حتى ينسخ به الكتاب اذا كان قطعي الدلالة في معناه
فلزم انه لا يتركه الا لقطعه بالناسخ اذ القطعي لا يترك الا لقطعي فبطل تجويزهم تركه بناء على
ثبات ناسخ في اجتهاده المحتمل للخطاء واذا علمت ذلك كان تركه بمنزلة روايته للناسخ بلا شبهة فيكون
الاخر منسوخا بالضرورة **قوله** لان لحمها نجس هذه في حيز المنع عند الشافعي لان حرمة لحمها عنده
ليس لنجاستها بل كيلا يتعدى خبث طباعها الى الانسان قلنا الظاهر من الحرمة مع كونه صالحا للغذ
اء غير مستقذر طبعا كونه للنجاسة وخبث طباعها لا ينافيه بل ذلك يصلح مثيرا لحكم النجاسة فيكون
المثير لها فيجيء معها ترتيبا على الوصف الصالح للعلية مقتضاه ومن الوجوه الالزامية حديث
القلتين فانه عليه السلام قال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا جوابا للسؤال عن الماء يكون بالفلاة
وما تنوبه من السباع اعطاء لحكم هذا الماء الذي ترده السباع وغيره فان الجواب لا بد ان يطا
بق او يزيد فيندرج فيه المسؤول عنه وغيره وقد قال بمفهوم شرطه فينجس ما دون القلتين
وان لم يتغير حقيقة مفهوم شرطه انه اذا لم يبلغهما يتنجس من ورود السباع وبعض المحال
حديث جابر انتوضا بما افضلت الحمر فقال نعم وبما افضلت السباع كلها وحديث سئل عن
الحياض التي بين مكة والمدينة فقيل ان الكلاب والسباع ترد عليها فقال لها ما اخذت في
بطونها وما بقي شراب وطهور على الماء الكثير او على ما قبل تحريم لحوم السباع على ان الثاني
معلول بعبد الرحمن بن زيد بن اسلم اخرجه ابن ماجة والاول اخرجه الدارقطني وفيه داو
د بن الحصين ضعفه ابن حبان لكن روى عنه مالك **قوله** لان النبي عليه السلام كان يصغي
لها الاناء روى الدارقطني وابن ماجة من حديث حارثة عن عمرة عن عائشة قالت كنت اتوضا
انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم في اناء واحد قد اصابت منه الهرة قبل ذلك قال الدارقطني
وحارثة لا باس به ورواه الدارقطني بلفظ الكتاب من طريقين في احدهما ابو يوسف القاضي و
ضعفها بعبد ربه بن سعيد المقري وضعف الثانية بالواقدي وقال في الامام جمع شيخنا
ابو الفتح الحافظ في اول كتابه المغازي والسير من ضعفه ومن وثقه ورجح توثيقه وذكر الاجوبة
عما قيل فيه وعن كبشة بنت كعب بن مالك وكانت تحت ابن ابي قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءا
فجاءت هرة تشرب منه فاصغى لها الاناء حتى شربت قالت كبشة فراني انظر اليه فقال اتعجبين
يا ابنة اخي فقلت نعم فقال ان رسول الله عليه السلام قال انها ليست بنجسة انها من الطوافين
عليكم والطوافات رواه الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح **قوله** ولهما عليه السلام الهرة
سبع رواه الحاكم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم السنور سبع وكذا
رواه الدارقطني عن ابي هريرة بقصة قال كان رسول الله عليه السلام ياتي دار قوم من الانصار
ودونهم دار فشق ذلك عليهم فقالوا يا رسول الله تاتي دار فلان ولا تاتي دارنا فقال
لان في داركم كلبا قالوا فان في دارهم سنورا فقال عليه السلام السنور سبع وفي السند يحيى
بن المسيب صححه الحاكم بناء على توثيقه قال لم يجرح قط وليس لذلك خاليا لانه مختلف فيه وعلى
كل حال فليس للمطلوب النزاعي حاجة الى هذا الحديث لان النزاع ليس في النجاسة للاتفاق على
سقوطها بعلة الطوف المنصوصة في قوله انها من الطوافين عليكم والطوافات يعني اتفاق الشيخ

لانه سمعه منه صلى الله عليه وسلم هكذا روي

المطايق ولا زمه شدة المخالطة بحيث يتعذر معه صون الأواني الا وان منها بل النفس والتوقف اللازم من ذلك اسقط النجاسة كما أنه وتعالى اوجب الاستيذان واسقطه عن المملوكين والذين لم يبلغوا الحلم اي عن أهلهم في تمكينهم من الدخول في غير الأوقات الثلاثة بغير اذن للطوف المفاد بقوله تعالى عقيبه طوافون عليكم بعضكم على بعض إنما الكلام بعد هذا في ثبوت الكراهة فإن كانت كراهة تحريم كما قاله البعض لم ينهض به وجه فإذا قال سقطت النجاسة فبقيت كراهة التحريم منعة الملازمة إذ سقوط وصف أو حكم شرعي لا يقتضي ثبوت الآخر الا بدليل كما قلنا في نسخ الوجوب لا ينفي عنه صفة الإباحة الشرعية حتى تخصها دليل والحاصل أن اثبات كل حكم شرعي يستدعي دليلا فإثبات كراهة التحريم والحالة هذه بغير دليل بل سياق حديث أبي هريرة المذكور يقتضي طهارتها وطهارة السباع فإنه عليه السلام ذكره عن رأي في زيارة أصحاب الهرة دون اصحاب الكلب إلا أن يقال إن تعليه عدم الدخول بوجود كلب لأنه لا تدخل الملائكة بيتا هو فيه بخلاف السباع وان كانت كراهية تنزيه وهو الأصح كفى فيه أنها لا تتحامى النجاسة فيكره كما وغمس الصغير يده فيه واصله كراهة غمس اليد في الاناء للمستيقظ قبل غسلها نهي عنه في حديث المستيقظ لتوهم النجاسة فهذا اصل صحيح منتهض بتزيه المطلوب من غير حاجة إلى الحديث المذكور وثم اصغاؤه عليه السلام الإناء على زوال ذلك التوهم بأن كانت بمراى منه في زمان يمكن فيه غسلها فمها بلعابها واما على قول محمد فيمكن كونه بمشاهدة شربها من ماء كثير أو مشاهدة قدومها عن غيبة تجوز معها ذلك فيعارض هذا التجويز تجويز اكلها نجسا قبيل شربها فيسقطه فتبقى الطهارة دون كراهة لأنها ما جاءت الا من ذلك التجويز وقد سقط وعلى هذا لا ينبغي اطلاق كراهة اكل فضلها والصلوة إذا لحست عضوا قبل غسله كما أطلقه شمس الأئمة وغيره بل يقيد بثبوت ذلك التوهم فأما لو كان زائلا بما قلنا فلا **قوله** والاستثناء يعني قوله الا اذا مكثت ساعة حينئذ فأما على قول محمد فلا لأن النجاسة لا تزال عنده إلا بالماء وسقط اعتبار الصب على قول أبي يوسف **قوله** ولو كانت محبوسة إلى آخره حيث لا يصل منقارها إلى ما تحت قدميها بأن تحبس للتسمين في قفص وتجعل علفها وماءها ورأسها خارجه وهذا المختار الحاكم عبد الرحمن واما شيخ الإسلام فلم يشرطه بل أن لا تجد عذرات غيرها بناء على أنها لا تأكل عذرات نفسها والأول بناء على أنها تجول فيها والحق أنها لا تأكله بل تلاحظ الحب بينه فتلتقطه **قوله** وكذا سور سباع الطير يعني مكروه وتعليله بأنها تتناول النجاسة يفيد أنها للتنزيه أن لم يشاهد ما شرب على فورها والقياس نجاسة لنجاسة اللحم والاستحسان أنه طاهر لأن الملاقي لها منقارها وهو عظم جاف لا لسانها بخلاف سباع البهائم **قوله** مشكوك فيه بل هو محتاط فيه وفي النوازل لو شرب ماء شرب منه حمار قال إبن مقاتل لا بأس به قال الفقيه أبو الليث هذا خلاف قول اصحابنا ولو اخذ انسان بهذا القول أرجو أن لا يكون به بأس والاحتياط أن لا يشرب **قوله** وقيل في طهوريته لأنه لو وجد الماء المطلق إلى آخره فيه نظر وهو أن وجوب غسله إنما يثبت بتيقن النجاسة والثابت الشك فيها فلا يتنجس الرأس بالشك فلا يجب **قوله** وكذا لبنه وعرقه لا يمنع إلى آخر قال في النهاية هذا في العرق لحكم الرواية الظاهرة صحيح واما في اللبن فغير صحيح لأن الرواية في الكتاب المعتبرة بنجاسة لبنه فقط والتسوية بنجاسته

وطها

قف الا لا يلزم من سقوط النجاسة ثبوت الكراهة قد يكون طاهرا بعد سقوط النجاسة كما هو الاصل فيه

وطهارته بذكر الراوي بلبنه فيه قال شمس الأئمة في تعليل سور الحمار اعتبار سوره بعرقه يدل على طهارته واعتباره بلبنه يدل على نجاسته فجعل لبنه نجسا وفي المحيط ولبن الأتان نجس في ظاهر الرواية وعن محمد انه طاهر ولا يؤكل وقال التمرتاشي وعن البزدوي انه يعتبر فيه الكثير الفاحش وهو الصحيح وعن عين الأئمة الصحيح انه نجس نجاسة غليظة لأنه حرام بالاجماع وفي فتاوى قاضي خان وفي طهارة لبن الأتان روايتان واما عرقه فعن أبي حنيفة انه نجس غليظ وعنه خفيف وقال العتابي وروي طاهر في الروايات المشهورة انتهى وفي المعنى لبن الأتان كلعابه وعرقه يفسد الماء ولا يفسد الثوب وان كان مغموسا فيه لأنه متولد منه كاللعاب قال المصنف في التجنيس ومعنى إفساد الماء وما ذكرنا يعني به ما قدمه في تفسير قول عصام في عرق الحمار والبغل يصيب الماء يفسد وان قل من المراد سلب طهوريته فقط لكن هذا في كلام المنتقى ظاهر لأنه لو كان مراده بالفساد التنجس كان لنجاستها فلم يفترق الحال حينئذ بين الثوب والماء اما مراد عصام فلو كان ذلك لم يصح قوله وان قل لأن الملاقي الطاهر لا يسلب الطهورية إذا اختلط مطلقا **قوله** وهو الأصح يعني انه في طهوريته **قوله** وسبب الشك تعارض الدلالة في اباحته وحرمته لحديث جبر في اكفاء القدور وفي بعض رواية انه عليه السلام امر مناديا ينادي باكفائها فانها رجس رواه الطحاوي وغيره يفيد الحرمة وحديث غالب بن ابجر حيث قال له عليه السلام هل لك من مال فقال ليس لي مال إلا حميرات لي فقال عليه السلام كل من سمين مالك يفيد الحل واختلاف الصحابة رضي الله عنهم في طهارته ونجاسته فعن ابن عمر نجاسته وعن ابن عباس طهارته وقد زيف شيخ الإسلام الأول بان تعارض المحرم والمبيح لا يوجب شكا بل الثابت عنده الحرمة والثاني بان الاختلاف ايضا لا يوجب كما لو اخبر عدلان أحدهما بطهارة الماء والآخر بنجاسته يتهاتران ويعمل بالأصل وهو طهارة الماء والصواب عنده ان سببه التردد في تحقق الضرورة المسقطة للنجاسة فإنه يربط في الأفنية ويشرب من الاجانات المستعملة فبالنظر إلى هذا القدر من الملاقي لطبقه نجاسة سوره التي هي مقتضى حرمة لحمه الثابتة وبالنظر إلى أنه لا يدخل المضايق كالهرة والفارة يجانبا لا محالة طاهرا فلا يتنجس بما لم يتحقق نجاسته والسور بمقتضى حرمة اللحم نجس فلا يحكم بطهارته ولا يتنجس الماء بوقوعه فيه وعلى هذا اسقطه اسئلة الوجهان المذكوران لشيخ الإسلام والثالث أن يقال إذا وقع التعارض في السور ولماء خلف وجب أن يصار إليه كما له إناءان طاهر ونجس ولا مميز فإنه يسقط استعمال الماء ويجب التيمم لأنا نقول انما تلزم لو لم يعتبر تقديم المحرم والرابع ان في استعمال الماء ترك الاحتياط لتنجس العضو بتقدير نجاسته ولا يلزم لعدم تنجس متيقن الطهارة بالشك والخامس أن مقتضى عدم النجاسة أن الماء ان كان مغلوبا باللعاب كان مقيدا فيجب التيمم عينا وان كان غالبا وجب الوضوء عينا فمن أين وجب الضم وإنما يلزم لو لم يجب تقرير الأصول للتردد في ثبوت الضرورة وإذا قررت وكان الحدث ثابتا بيقين لم يزل به وان كان مغلوبا وعند هذا ظهر أن تقرير الاصول بسبب التردد في الضرورة مع الاحتياط يبين قول أبي طاهر أنه محتاط فيه وأن اللعاب نجس لا يتنجس به مخالطه وانه لا شبهة في طهارة العرق بالنسبة إلى الثوب والبدن لأنه لا تردد في ثبوت الضرورة في ذلك وقد ركب الحمار عليه السلام معرورا وبه يلتبس فساد قول عصام المذكور انفا وصحة ما في المنتقى لو حملنا الفساد على النجاسة لأن الضرورة لم تتحقق بالنسبة الى الماء الا إذا تعدى إليه بغسل الثوب وحينئذ ينبغي

أن لا يتنجس لأنه غسل فيه ما هو محكوم بطهارته شرعا بخلاف ما لو قطر من عرقه في الماء ونحوه وهذا الكلام في
المنتقى في اعتقادي فان قلت تقرر ان الأصول افادت النجاسة غيرا انه لا يتنجس به الماء الطاهر ونص محمد
على الطهارة ينافيه قلنا انما نص على طهارة السؤر وهو الماء الذي خالطه اللعاب فلا ينافي تقرير
الأصول هذا وقد تحقق الضرورة في عرقه فيجب سقوط نجاسته بخلاف لعابه متردد في بلوى
الضرورة فتقررت الأصول قوله وبحوز ايهما قدم والافضل تقديم الوضوء فرعان الأول
اختلف في النية في الوضوء بسؤر الحمار والأحوط ان ينوي الثاني لو توضأ بسؤر الحمار وصلى
الظهر ثم تيمم وصلاها صحت الظهر لما ذكر في دفع قوله زفر وهو ان المطهر احدهما لا المجموع
فان كان السؤر صحت به ولغت صلوة التيمم او التيمم فبالقلب قوله ولكن اعتده في الصحيح
احترازا عن سائر الروايات في المحيط عن ابي حنيفة في سؤر الفرس اربع روايات قال في رواية
أحب الي ان يتوضأ بغيره وفي الرواية انه مكروه كلحمه وفي رواية مشكوك كسؤر الحمار وفي رواية
كتاب الصلوة طاهر وهو الصحيح من مذهبه قوله لحديث ليلة الجن عن ابي فزارة عن ابي زيد عن
زيد عن عبد الله بن مسعود انه صلى الله عليه وسلم قال له ليلة الجن ما في اداوتك قال نبيذ تمر قال
تمرة طيبة وماء طهور اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجة وفي رواية الترمذي فتوضأ
منه ورواه ابن شيبة مطولا وفيه هل معك من وضوء قلت لا قال فما في اداوتك قلت نبيذ تمر قال
تمرة حلوة وماء طيب ثم توضأ واقام الصلوة قالوا ضعيف لان الترمذي قال وابو زيد مجهول
وابو فزارة قيل هو راشد بن كيسان وقيل رجل آخر مجهول اجيب اما ابو زيد فذكر القاضي ابو بكر
بن العربي في شرح الترمذي انه مولى عمرو بن حريث روى عنه راشد بن كيسان العبسي الكوفي
وابو روق وهذا يخرجه عن الجهالة واما ابو فزارة فقال الشيخ تقي الدين في الامام في تجهيله
نظر فانه روى هذا الحديث عن ابي فزارة جماعة من اهل العلم مثل شعبة وشريك والجراح
بن مليح واسرائيل وقيس بن الربيع وقال ابن عدي ابو فزارة راوي هذا الحديث مشهور واسمه
راشد بن كيسان وكذا قال الدارقطني واما ما عن ابن مسعود انه سئل عن ليلة الجن فقال
ما شهدها منا احد فهو معارض بما جاء ابن ابي شيبة من انه كان معه وروى ايضا ابو
حفص بن شاهين عنه قال كنت مع النبي عليه السلام ليلة الجن وعنه انه رأى قوما من الزط
فقال هؤلاء اشبه من رأيت بالجن ليلة الجن والاثبات مقدم على النفي وان جمعنا فالمراد ما
شهدها منا احد غيري نفيا لمشاركته وابانة اختصاصه بذلك كما ذكره الامام ابو بكر
البطليوسي في كتاب التنبيه على الاسباب الموجبة للخلاف قوله ليلة الجن كانت غير واحدة
نظر فيه بان وقد نصيبي كان قبل الهجرة بثلاث سنين وكلامه يوهم ان ليلة الجن كانت
بالمدينة ايضا ولم ينقل ذلك في كتاب الحديث فيما علم لكن ذكر صاحب آكام المرجان في احكام
الجان ان ظاهر الاحاديث الواردة في وفادة الجن انها كانت ست مرات وذكر منها مرة
في بقيع الغرقد حضرها ابن مسعود مع مرتين بمكة ومرة رابعة خارج المدينة حضرها
الزبير بن العوام وعلى هذا لا يقطع بالنسخ قوله والحديث مشهور نظر فيه إذ المشهور
ما كان آحادي الأصل ثم تواتر عند المتأخرين وليس هذا كذلك بل تكلم فيه كثير من المتأخرين
وان لم يصح كلامه فوجب تصحيح الرواية الموافقة لقول ابي يوسف لان آية التيمم

نا

ناسخة له لتأخرها إذ هي مدنية وعلى هذا مشى جماعة من المتأخرين واعلم ان قول محمد بوجوب
الجمع بين الوضوء به والتيمم رواية ايضا عن ابي حنيفة صرح بذلك في خزانة الاكمل قال التوضؤ
بنبيذ التمر جائز من بين سائر الاشربة عند عدم الماء ويتيمم معه عند ابي حنيفة وبه اخذ
محمد وفي رواية عنه يتوضأ ولا يتيمم وفي رواية يتيمم ولا يتوضأ به وبه اخذ ابو يوسف
وروى نوح الجامع ان ابا حنيفة رجع الى هذا القول ثم قال في الخزانة قال مشايخنا انما اختلف
اجوبته لاختلاف المسائل سئل مرة ان كان الماء غالبا قال يتوضأ وسئل مرة ان كانت الحلاوة
غالبة قال يتيمم ولا يتوضأ وسئل مرة اذا لم يدر ايهما الغالب قال يجمع بينهما وعلى هذا
يجب التفصيل في الغسل ان كان النبيذ غالب الحلاوة قريبا من سلب الاسم لا يغتسل به او رقيقا
فيغتسل على ما بطريق الدلالة او مترددا فيه يجمع بين الغسل والتيمم واما لم يلاحظوا هذا
المبنى فقد اختلفوا في الجواز وعدمه كما ذكره المصنف وقد صح في المبسوط الجواز وصحح في المفيد
عدم الجواز لان الجنابة اغلظ الحدثين فرع إذا قلنا يجوز التوضؤ به فلا يجوز الا بالنية
كالتيمم لانه بدل عن الماء حتى لا يجوز به حال وجود الماء وينتقض به اذا وجد ذكره الحسن
وري في شرحه عن اصحابنا والله اعلم باب التيمم شرع في غزوة المريسيع كما اضلت
عائشة عقدها فبعث عليه السلام في طلبه فحانت الصلوة وليس معهم ماء فاغلظ ابو بكر رضي
الله عنه على عائشة وقال حبست رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين على غير ماء فنزلت فجاء
أسيد بن الحضير فجعل يقول ما اكثر بركتكم يا آل ابي بكر وفي رواية يرحمك الله يا عائشة ما نزل بك
امر تكرهينه الا جعل الله للمسلمين فيه فرجا ومفهومه اللغوي القصد مطلقا والشرعي قالوا القصد
الى الصعيد الطاهر للتطهير والحق انه اسم لمسح الوجه واليدين عن الصعيد الطاهر والقصد
شرط لانه النية قوله او خارج المصر يجوز كونه حالا مفردا عطف على جملة حالية كقوله تعالى لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا وان يكون ظرف مكان لا خارج البلد اسم
لما يظاهره من المكان ويكون عطفا حينئذ على وهو مسافر فنصبه على الظرف وهو مع المبتدأ
جملة في موضع الحال ايضا اذا تقديره ولا خارج المصر مثل والركب اسفل منكم ورجح الاول في
النهاية والظاهر ان الثاني ارجح لان خارجا الصفة لا يصل الى البلد الا بواسطة الحرف لفعله
لا يقال زيد خارج البلد كما لا يقال خرجت البلد وكما لا يقال قاعد الدار بل خارج عن البلد او منها
فلا يضاف حينئذ لفصل الحرف واسقاط الخافض سماعي ونجوز كون خارج عطفا على مسافر على
مفرد خبر ظرف على خبر قوله لقوله عليه السلام التراب الى آخره عن ابي ذر انه كان يعزب في ابله وتصيبه
الجنابة فاخبر النبي عليه السلام فقال له الصعيد الطيب وضوء المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين
فاذا وجده فليمسه بشرته رواه ابو داود والترمذي وقال حسن صحيح وفي رواية الترمذي ان
الصعيد الطيب طهور المسلم والباقي بحاله ويعزب يبعد قوله والميل هو المختار احترازا عما قيل
ميلان ان كان الماء امامه والفرسخ او صاح باعلى صوته لم يسمعه اهل الماء لانه لا يزيد لهذا
العدم انضباطه وبالميل يتحقق الحرج لو الزم الذهاب الى الماء بالنظر الى جنس المكلفين وما
شرع التيمم الا لدفع الحرج ولذا قدم في الآية المرضى على المسافرين لانهم احوج الى الرخصة
من غيرهم ثم الميل في تقدير ابن شجاع ثلاثة آلاف ذراع وخمسمائة الى اربعة آلاف وفي تفسير

قف اختلاف المشايخ في التصحيح هذا المذكور

قف وهو العلامة ابو عثمان عمر وابن الحاجب رحمهم الله

عشرة أربعة الآف وهو ثلث الفرسخ وضبط في قول القائل • أن البريد من الفراسخ أربع •
والفرسخ فثلاث أميال ضعوا • والميل ألف أي من الباعات قل • والباع أربع أذرع فتتبع •
ثم الذراع من الأصابع أربع • من بعدها عشرون ثم الأصبع • ست شعيرات فظهر شعيرة •
منها إلى بطن لأخرى توضع • ثم الشعيرة ست شعرات فقل • من شعر بغل ليس فيها مدفع •

وعن أبي يوسف أن الماء إذا كان بحيث لو ذهب إليه وتوضأ تذهب القافلة وتغيب عن بصره فهو بعيد ويجوز له التيمم وهذا حسن جدا كذا في الذخيرة **قوله** والمعتبر المسافة إلى آخره احتراز عن قول زفر فإنه يجوز التيمم لخوف الفوت وإن كان الماء أقل من ميل **قوله** ولو كان يجد الماء إلا أنه مريض يخاف إن استعمل الماء اشتد مرضه أو أبطأ برؤه يتيمم ولا فرق بين أن يشتد بالتحرك كالمشتكي من عرق المدني والمبطون أو بالاستعمال كالجدري ونحوه أو كان لا يجد من يوضئه ولا يقدر بنفسه فإن وجد خادما له أو ما يستأجر به أجيرا أو عنده من لو استعان به أعانه فعلى ظاهر المذهب لا يتيمم لأنه قادر قال المصنف في التجنيس بعد أن ذكر وجوب الوضوء فيما قلنا فرق بين هذا وبين المريض إذا لم يقدر على الصلاة ومعه قوم لو استعان بهم في الإقامة والثبات على القيام جاز له الصلاة قاعدا والفرق أنه يخاف على المريض زيادة الوجع في قيامه ولا يلحقه زيادة الحرج في الوضوء قال وذكر شيخنا الإمام منهاج الأئمة فيما قرأنا عليه في الفصل الأول خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه على قوله يجزيه التيمم وعلى قولهما لا وقالوا على هذا الخلاف إذا كان مريضا لا يقدر على الاستقبال أو كان في فراشه نجاسة لا يقدر على التحويل عنه ووجد من يحوله ويوجهه لا يفترض عليه ذلك عنده وعلى هذا الأعمى إذا وجد قائدا لا تلزمه الجمعة والحج والخلاف فيهما معروف فالحاصل أن عنده لا يعتبر المكلف قادرا بقدرة غيره لأن الإنسان إنما يعد قادرا إذا اختص بحالة يتهيأ له الفعل متى أراد وهذا لا يتحقق بقدرة غيره ولهذا قلنا إذا بذل الابن المال والطاعة لأبيه لا يلزمه الحج وكذا من وجبت عليه كفارة وهو معسر فبذل له إنسان المال لما قلنا وعندهما تثبت القدرة بآلة الغير لأن آلته صارت كآلته بالإعانة وكان حسام الدين يختار قولهما انتهى وعن محمد لا يتيمم في المصر إلا أن يكون مقطوع اليدين لأن الظاهر أنه يجد من يعينه وكون العجز على شرف الزوال الخلاف مقطوع بهما **قوله** واعتبر الشافعي خوف التلف أو شين على عضو ظاهر كسواد الوجه ونحوه وهو مردود بظاهر النص إذ قوله تعالى وإن كنتم مرضى الآية لا تقييد فيه بين مريض يخشى التلف بالاستعمال أو الزيادة ولولا ما علم قطعا من أن شرعية التيمم للمريض إنما هو رخصة لرفع الحرج عنه والحرج إنما يتحقق عند خوف الاشتداد والامتداد لكان جائزا للمريض مطلقا خاف عاقبته أو لم يخف **قوله** ثم يقولان إلى آخره منهم من جعل الخلاف بينهم في هذه المسألة اختلاف زمان لا برهان بناء على أن أجر الحمام في زمانهما يؤخذ بعد الدخول فإذا عجز عن الثمن دخل ثم تعلل بالعسرة وفي زمانه قبله فيتعذر ومنهم من جعله برهانيا بناء على الخلاف في جواز التيمم لغير الواجد قبل الطلب من رفيقه إذا كان له رفيق فعلى هذا يقيد منعهما بأن يترك طلب الماء الحار من جميع أهل المصر أما إن طلب فمنع فإنه يجوز عندهما **وقوله** وهما يقولان أن تحقق هذه الحالة في المصر نادر

يحتمل

يحتمل الوجهين يعني تحقق خوف الهلاك بردا مع العجز عن الماء الحار إذ يتناول العجز عنه للطلب منه الكل والمنع ولعدم القدرة على إعمال الحيلة في دخول الحمام قبل الإعطاء وقوله في وجه العجز ثابت حقيقة فلا بد من اعتباره يحتمل اعتباره بناء على عجزه عن إعمال الحيلة في الدخول واعتباره بناء على القدرة على ذلك وعلى الطلب من أهل المصر لكنه لم يتعلق بالماء إلا إذا قدر عليه بالملك والشراء وعند انتفاء هذه القدرة يتحقق العجز ولو لم يفصل العلماء فيما إذا لم يكن معه ثمن الماء بين إمكان أخذه بثمن مؤجل بالحيلة على ذلك أو لا بل أطلقوا جواز التيمم إذ ذاك مع أنه أيسر على صاحب الماء من أخذه حالة العسرة إلى الميسرة فإن تم هذا البحث فإطلاق بعض المشايخ عدم الجواز في هذا الزمان بناء على أن أجر الحمام يؤخذ بعد الدخول فيتعلل بالعسرة بعده فيه نظر هذا وأما خوف المرض من الوضوء بالماء البارد في مصر على قوله هل يبيح التيمم كالغسل فاختلفوا فيه جعله في الأسرار مبيحا وفي فتاوي قاضي خان الصحيح أنه لا يجوز كأنه والله أعلم لعدم اعتبار ذلك الخوف بناء على أنه مجرد وهم إذ لا يتحقق ذلك في الوضوء عادة **قوله** لقوله عليه السلام التيمم ضربتان إلى آخره رواه الحاكم والدارقطني بهذا اللفظ عن ابن عمر عنه عليه السلام سكت عنه الحاكم وقال لا أعلم أحدا أسنده عن عبيد الله غير علي بن ظبيان وهو صدوق وقد وقفه يحيى بن سعيد القطان وهشيم وغيرهما وصوب وقفه الدارقطني انتهى ونقل ابن عدي تضعيف ابن ظبيان عن النسائي وابن معين وأما بغير هذا اللفظ فرواه الحاكم والدارقطني من حديث عثمان بن محمد الأنماطي إلى جابر بن عبد الله عنه عليه السلام قال التيمم ضربة للوجه وضربة للذراعين إلى المرفقين قال الحاكم صحيح الإسناد ولم يخرجاه وقال الدارقطني رجاله كلهم ثقات وقول ابن الجوزي عثمان متكلم فيه مردود وبه تم حديث عمار بعثني النبي عليه السلام في حاجة إلى أن قال فقال عليه السلام إنما يكفيك أن تقول بيديك هكذا ثم ضرب بيديه الأرض ضربة ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه وهو حقيقة مذهب مالك فإنه قال يعيد بالوقوف على المراد بالكفين الذراعين إطلاقا لاسم الجزء على الكل أو المراد ظاهر الأمة الحديث بالقبول يرجحه على ما أوضحت عنه ثم قولهم ضربتان يفيد أن الضرب ركن ومقتضاه أنه لو ضرب يديه فقبل أن يمسح أحدث لا يجوز المسح بتلك الضربة لأنها ركن فصار كما لو أحدث في الوضوء بعد غسل بعض الأعضاء وبه قال السيد أبو شجاع وقال القاضي الإسبيجابي يجوز كمن ملأ كفيه ماء فأحدث ثم استعمله وفي الخلاصة الأصح أنه لا يستعمل ذلك التراب لكن اختاره شمس الأئمة وعلى هذا ما صرحوا به من أنه لو ألقت الريح الغبار على وجهه ويديه فمسح بنية التيمم أجزأه وإن لم يمسح لا يجوز يلزم فيه أما كونه فعلا من أخرج الضربة لا عقول الكل وأما اعتبار الضربة أعم من كونها على الأرض أو على العضو مسحا والذي يقتضيه النظر عدم اعتبار ضربة الأرض من مسمى التيمم شرعا فإن المأمور به المسح ليس غير في الكتاب قال تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم ويحمل قوله عليه السلام التيمم ضربتان إما على إرادة الأعم من المسحتين كما قلنا أو أنه أخرج مخرج الغالب والله أعلم **قوله** حتى قالوا بتخلل عن محمد يحتاج إلى ثلاث ضربات ضربة للوجه وضربة للذراعين وضربة لتخليل الأصابع لكنه خلاف النص والمقصود وهو التخليل لا يتوقف عليه وينزع الخاتم وفي المحيط يمسح تحت الحاجبين وفي الحيلة يمسح من وجهه ظاهر البشرة والشعر على الصحيح وما قابل الخاتم

قف
معناه الغالب في إطلاقات الناس التيمم على الضربتين

قف
ومسح العذار شرط على ما حكي عن أصحابنا والناس عنه غافلون نبه

قف
معناه أنه يلزم من صحة هذا الفرع أن يكون مشتملا على قول من أخرج الضربة من أن من التيمم لأنه لم يوجد في هذا الفرع إن مسح الوجه واليدين لا الضرب بالأرض ويحتمل أن يشتمل على قول الكل ويحمل الضربة على أعم من أن يكون على الأرض أو على العضو مسحا فإن الحديث ليس فيه ذكر الأرض بل ضربتان فيصح على القولين

الرواية الحسن أن الأكثر كالكل لوجه غير لازم قوله لما روي عن أبي هريرة أن ناسا من اهل البادية
أتوا رسول الله عليه السلام فقالوا إنا نكون بالرمال الاشهر الثلاثة والاربعة ويكون فينا الجنب والنفساء
والحائض ولسنا نجد الما فقال عليكم بالارض ثم ضرب بيده على الارض لوجهه ضربة واحدة ثم ضرب ضربة
أخرى فمسح بها على يديه إلى المرفقين اخرجه الامام احمد وهو حديث يعرف بالمثنى بن صباح وقد ضعفه
أحمد وابن معين ورواه ابو يعلى من حديث بن لهيعة وهو ايضا مضعف وله طريق أخرى في معجم
الطبراني الاوسط ثنا أحمد بن محمد البزار الاصبهاني ثنا الحسن بن حماد الحضرمي ثنا وكيع بن الجراح
عن ابراهيم بن يزيد عن سليمن الاحول عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة فذكره وقال لا نعلم لسليمن
الاحول عن سعيد بن المسيب غير هذا الحديث قوله ويجوز التيمم إلى آخره قيل ما كان ينطبع اذا احرق لا ينطبع
ولا يترمد أي لا يصير رمادا فهو من اجزاء الارض فخرجت الاشجار والزجاج المتخذ من الرمل وغيره
والما المنجمد والمعادن الا ان تكون في محالها فيجوز للتراب الذي عليها لا بها نفسها ودخل الحجر والجص
والنورة والكحل والزرنيخ والمغرة والجبريت والملح لا المائي والسبخة والارض المحترقة في الا
صح والفيروزج والعقيق والبلخش لا المرجان والياقوت والزمرد والزبرجد واللؤلؤ لان اصله
ما وكذا المصنوع منها كالكيزان والجفان والزبادي الا ان تكون مطلية بالدهان والاجر المشوي على الصحيح
الا ان خلط به ما ليس من الارض كذا اطلق فيما رأيت مع ان المسطور في قاضي خان التراب اذا
خلطه ما ليس من اجزاء الارض تعتبر فيه الغلبة وهذا يقتضي ان يفصل في المشوي الطالب بخلاف
المشوي لاحتراق ما فيه مما ليس من اجزاء الارض قوله غير ان ابا يوسف زاد عليه الرمل جعل
هذا في المبسوط قولا لابي يوسف مرجوعا عنه وان قرار مذهبه تعين التراب قوله ولهما
ان الصعيد اسم لوجه الارض لصعوده فهو فعيل بمعنى فاعل واذا كان هذا مفهومه
وجب تعميمه وان تفسير ابن عباس اياه بالتراب تفسير بالاغلب ويدل عليه قوله عليه السلام في
الصحيحين وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا وأما رواية تربتها طهورا فتفهم انه مخصص
خطأ لانه افراد فرد من العام لانه ربط حكم العام نفسه ببعض افراده والتخصيص اخراج الفرد
من حكم العام فليس بمخصص على المختار واما قوله والطيب يحتمل الطاهر فحمل عليه فغيه ان
مجرد كون اللفظ يحتمل معنى لا يوجب حمله فالمحمول عليه كون الطيب مرادا به الطاهر بالاجماع
فكان الاجماع دليل إرادة هذا المحتمل وعلى هذا فلا وجه ان يقود وهو مراد بالاولى او
قوله ثم لا يشترط ان يكون عليه غبار عند ابي حنيفة وعند محمد يشترط لظاهر قوله تعالى فامسحوا
بوجوهكم وايديكم منه قلنا هي للابتداء في المكان اذ لا يصح فيها ضابط التبعيضية
والبيانية وهو وضع بعض موضعها في الاول ولفظ الذي في الثاني والباقي في الاول بحاله
ويزاد في الثاني جزء البتم صلة للموصول كما في اجتنبوا الرجس من الاوثان اي الذي هو
الاوثان ولو قيل فامسحوا بوجوهكم وايديكم بعضه افاد ان المطلوب جعل الصعيد
ممسوحا والعضو به آلة وهو منتف اتفاقا قوله وكذا يجوز بالغبار مع القدرة على
الصعيد عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجوز الا عند العجز عنه كان يكون في وحل
وردغة لسفر او في بحر ولا يستطيع الما وهذه احدى الروايتين عنه وفي الاخرى لا يجوز وفي
رواية يتيمم به ويعيد والخلاف مبني على انه تراب خالص او غالب او لا فعنده لا وعندهما نعم

ق
اي المصنوع مما كان ترابا يجوز به التيمم اذا كان طاهرا يجوز منه التيمم كما ذكره

اذ لم يغبار فيه إلا هاجه الهواء قوله ولنا انه ينبئ عن القصد اولا اخذه هو ينبئ عن القصد لغة و
ليس المقصود في النص الخطاب بقصد الصعيد فيمسح به العضوين والا لكانت النية المعتبرة
ذلك وليس كذلك فانه لو قصده للمسح لم تكن المعتبرة فضلا عما هو مدلول النص بل ان يقصده
فيرتب على قصده ذلك المسح وانما المقصود ان لفظ التيمم وهو الاسم الشرعي ينبئ عن
القصد والاصل ان يعتبر في الاسماء الشرعية ما ينبئ عنه من المعاني على ما عرف قال المصنف في
التجنيس النية المشروطة هي نية التطهير هو الصحيح انتهى وما زاد غيره من نية
استباحة الصلوة لا ينافيه اذ تتضمن نية التطهير وصرحوا بانه لو تيمم لدخول المسجد
أو للقراءة ولو من المصحف او مسه او زيارة القبور او دفن الميت او الاذان او الا
قامة او السلام او رده او الاسلام لا تجوز الصلوة بذلك التيمم عند عامة المشائخ
لا من شذ وهو ابو بكر بن سعيد البلخي مع وجود نية التيمم في ضمن ذلك لانه في الحاصل
نوى لكف افعلمنا ان نية نفس الفعل ليس بمعتبرة بل ان ينوي به المقصود به من الطهارة و
الصلوة ولو صلوة الجنازة وسجدة التلاوة نعم روي في النوادر لو مسح وجهه وذراعيه ينوي
التيمم جاز به الصلوة وعن ابي حنيفة فيمن تيمم لرد السلام يجوز فعلى هاتين تعتبر مجرد نية
التيمم لكنه غير الظاهر من المذهب ولو تيمم يريد به تعليم الغير دون الصلوة لا يجوز عند
الثلاثة واذا كان كذلك فانما انبا عما قصد هو غير المعتبر بنية فلا يكون النص بذلك موجبا
للنية المعتبرة الا يرد ان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ابوي عن الارادة حتى
استدل به من شرط النية في الوضوء ووجهه ان التقدير اذا اردتم القيام الى الصلوة ولم
يحدثوا اتفاقا والغسل وقع جزاء لذلك والجزاء مسبب عن الشرط فيفيد وجوب الغسل لاجل
ارادة الصلوة ومع ذلك كان التحقيق عدم افادته وجوبها والكلام المذكور تمويه اذ للمفا
د بالتركيب مع المقدر انما هو ان وجوب الغسل لاجل ارادة الصلوة مع الحدث لا ايجاب
ان يغتسل لاجل الصلوة اذ غاية الجزاء الواقع طلبا بالشرط يفيد طلب مضمون الجزاء اذا
تحقق مضمون الشرط وان وجوبه اعتبر مسببا عن ذلك فاين طلبه على وجه مخصوص هو
فعله على قصد كونه المضمون الشرط فتامل ولقد خفي هذا على النهاية حتى لم يكافئه بالجواب
فان قلت ذكرت ان نية التيمم لرد السلام لا تصح على ظاهر المذهب مع انه عليه السلام
تيمم لرد السلام على ما اسلفه في اول فالجواب ان المقصود رد السلام بالتيمم لا
يستلزم ان يكون نوى عند فعل التيمم التيمم له بل يجوز كونه نوى ما يصح معه التيمم
اعني اية الوضوء اذا قمتم الى الصلوة فان قوله وان كنتم مرضى الى آخر آية التيمم عليها وانت
قد علمت ان لا دلالة فيها على اشتراط النية وان اراد دال عموم القدرة على استعمال
الما فظاهر ان ذلك لا يقتضي ايجاب النية ولا نفيها واما جعل الما طهورا بنفسه مستفادا
من قوله تعالى ما طهورا ومن قوله تعالى ليطهركم به فلا يخفى ما فيه اذ كون المقصود من
إنزاله التطهير به وتسميته طهورا لا يفيد اعتباره مطهرا بنفسه اي رافعا للامر الشرعي
بلا نية بخلاف إزالة الخبث لان ذلك محسوس انه مقتضى طبعه ولا تلازم بين ازالة حسا
صفة محسوسة وبين كونه يرتفع عند استعماله اعتبار شرعي اعني الحدث وقد حققنا

ق
بل النية المعتبرة ان ينوي بقصده التراب رفع الحدث او استباحة الصلاة

ق
أجاب الشيخ رحمه الله تعالى ان الغسل إنما وجوبه لاجل ارادة القيام الى الصلوة مع الحدث فالغسل مسبب عن المجموع لا عن ارادة الصلاة خصوصا

بحث أن الماء المستعمل أن التطهير ليس من مفهوم طهور فارجع إليه والمفاد منه ليطهركم كون المقصود من انزاله التطهير به وهذا يصدق مع اشتراط النية كما قال الشافعي وعدمه كما قلنا ولا دلالة للأعم على الأخص بخصوصه والحاصل الفرق بين الدلالة لفظا على عدم وجوب النية وعدم الدلالة على وجوبها وهو الثابت في الآية فرجع استناده على عدم وجوب النية في الوضوء الى عدم الدليل عليه وهذا ما وعدناه في سنن الطهارة **قوله** هو الصحيح احترازا عن قول بعضهم أنه يشترط ما قال في التجنيس لأنه روي أنه إذا تيمم يريد الوضوء اجزاه من الجنابة وان لم ينو عن الجنابة **قوله** لانه نوى قربة مقصودة ينبغي أن يزاد تصح منه في الحال لأن الكافر لو تيمم للصلوة ونحوها لم يكن متيمما حتى لا يصلي به بعد الاسلام عند أبي يوسف فالحاصل أنه لا يصح منه تيمم الا للاسلام **قوله** والاسلام قربة تصح بدونها يقتضي أنه لو تيمم للصلوة صح عندهما وليس كذلك والحاصل أنهما لا يصح منه تيمم أصلا بناء على عدم صحة النية منه فما يفتقر إليها لا يصح منه وهذا لان النية تصير الفعل مستنهضا سببا للثواب ولا فعل يقع من الكفار كذلك حالة الكفر ولذا صح وضوءه لعدم افتقاره الى النية ولم يصححه الشافعي لما افتقر إليها عنده وقد رجع المصنف الى التحقيق في التعليل في جواب زفر حيث قال وانما لا يصح منه للكفار لانعدام النية منه **قوله** بخلاف سجدة التلاوة الى آخره المراد لكونها قربة مقصودة هنا كونها مشروعة ابتداء يعقل فيها معنى العبادة واما قولهم في الاصول انها ليست بقربة مقصودة فالمراد أنها ليست مقصودة بعينها بل لاظهار مخالفة المستنكفين من الكفار باظهار التواضع والانقياد لله سبحانه وتعالى ولهذا ادبت الركوع وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى **قوله** فيستوي فيه الابتداء والبقاء فكما لا يصح ابتداء التيمم وهو كافر لا يصح بقاء ومع الكفر كالمحرمية في باب النكاح كما تمنع ابتداء النكاح تمنع بقاءه حتى لو كان الزوجان صغيرين فارضعتهما امرأة ارتفع النكاح او كبيرين فمكنت الزوجة ابن زوجها ارتفع بعد الثبوت والاصل أن صفة منافية لحكم يستوي فيها الابتداء والبقاء الا أن يخرج شيء بالنص كبقاء الصلوة عند سبق الحدث حتى جاز البناء وكلام المصنف في الاستدلال المذكور لزفر لا يستلزم بناءه على حبط العمل بالكفر يحتاج الى جوابه على ما لا يخفى بعد قليل تأمل **قوله** ولنا أن الباقي حاصله تسليم الأصل المذكور ومنع صدقه في المتنازع فيه افاده هذا ادخال اللام في الباقي اي ليس التيمم نفسه باقيا ليرتفع بورود الكفر بل الباقي صفة الطهارة التي اوجبها وهذا لا يرفعها شرعا الا الحدث والذي اعترض على الصفة الكائنة عن الوضوء لم يرفعها وهي مثلها ولما كان هذا مظنة أن يقال البقاء في هذا ونحوه من النكاح وسائر العقود ليس الا بقاء آثارها فان الباقي في النكاح والبيع بعد صدور العقد ليس الا الأثر من الحل والملك ومع ذلك اعتبر ذلك بقاء لها حتى انتفت بورود ما ينافي ابتداءها على ما بينا فبقاء الصفة حينئذ بقاء التيمم ويلزم ما قلته زاد قوله وانما لا يصح من الكافر ابتداء الا لانعدام النية منه وهذا تحول التقرير عن وجهه الأولى هكذا التيمم نفسه لا ينافيه الكفر وانما ينافي شرطه وهو النية المشروطة في الابتداء وقد تحققت وتحقق التيمم كذلك فالصفة الباقية بعده لو اعتبرت لنفسه لا يرفعها الكفر لان الباقي حينئذ حكما ليس هو النية **قوله** وينقضه ايضا رؤية الماء اذا قدر على استعماله لان القدرة هي المرادة بالوجود الذي هو غاية لطهورية التراب في قوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء هو غايته ومقتضاه خروج ذلك التراب الذي تيمم به عن الطهورية فيستلزم انتفاء أثره من الطهارة الرجل ويرد عليه أن لا قطع عينا التشرع طهورية

قوله ويلزم ما قلته اي لزفر ان يقول لما كان الباقي في العقد النكاح والبيع بعد صدوره ليس الا الاثر من الحل والملك الى آخره ومع ذلك اعتبر ذلك بقاء العقود فيلزم ما قلته أن التيمم يبقى وان لم يبق الا اثره كما بقيت العقود ببقاء آثارها المترتبة عليها كان لزفر يلزم صاحب الهداية الاسلام ان صاحبها في تقرير وانما لا يصح من الكفار الى آخره

التراب إنما هو عند الرؤية مقتصرا فانما يظهر في الغسل اذ لو استند ظهر عدم صحة الصلوة السابقة وما قيل انه وصف يرجع الى المحل فيستوي فيه الابتداء والبقاء لا يفيد دفعا ولا يمس والاوجه الاستدلال بقوله عليه السلام في بقية الحديث فاذا وجده فليمسه بشرته وفي اطلاقه دلالة على نفي تخصيص الناقضية بالوجدان خارج الصلوة كما هو قول الائمة الثلاثة رحمهم الله **قوله** وخائف السبع والعدو والعطش على نفسه أو دابته أو رفيقه عاجز حكما فيباح له التيمم مع وجود ذلك الماء ولكن الإذخاف الجوع بأن كان محتاجا الى الماء للعجين أما ان احتاج اليه للمرقة فلا يتيمم ولكن هل يعيد اذا أمن بالوضوء قال في النهاية قلت جاز أن تجب الاعادة على الخائف من العدو بالوضوء لأن العذر من قبل العباد انتهى يعني وهم يفرقون بين العذر من قبل من له الحق ومن قبل العباد فيوجبون في الثاني ولذا اوجبنا الاعادة على المحبوس اذا صلى بالتيمم ثم خلص وقيل فيمن منعه إنسان عن الوضوء بوعيد ينبغي أن يتيمم ويصلي ويعيد بعد ذلك لكن قال في الدراية الاسير منعه الكفار من الوضوء والصلاة يتيمم ويومي ويعيد وكذا المقيد ثم قال قلت بخلاف الخائف منهم فان الخوف من الله سبحانه وتعالى فنص على خلاف ما في النهاية **قوله** والنائم أي على غير صفة توجب النقض كالنائم ماشيا أو راكبا اذا مر على ماء مقدور الاستعمال انتقض تيممه عند أبي حنيفة خلافا لهما وعن ذلك عبر في المجمع بالناعس قال في فتاوى قاضي خان قيل يجب أن لا ينتقض عند الكل لانه لو تيمم وبقربه ماء لا يعلمه صح تيممه فكذا هذا وفي زيادات الحلواني قال في انتقاض تيممه روايتان من غير ذكر خلاف قال في شرح المجمع في وجه الانتقاض عنده الشرع أن اعتبر هذا القدر من النوم يقظة كان كاليقظان وان لم يعتبره يقظة كان حدثا نوما لم يلحق باليقظة وكل نوم لم يلحق بها شرعا فهو حدث بالاجماع انتهى ولنا أن نختار الأول ولا يفيده فان اليقظان إذا لم يعلم بالماء لا يبطل تيممه على ما ذكرناه من فتاوى قاضي خان وفي التجنيس صلى بالتيمم وفي جنبه بئر لم يعلم به جاز على قولهم ولو كان على شاطئ النهر ولم يعلم به عن أبي يوسف روايتان في رواية لا يجوز اعتبارا بالاداوة المعلقة في عنقه وفي رواية يجوز لانه غير قادر اذ لا قدرة بدون العلم وقيل هو قول أبي حنيفة وهو الأصح انتهى فاذا كان أبو حنيفة يقول في المستيقظ حقيقة على شاطئ النهر لا يعلم به يجوز تيممه فكيف يقول في النائم حقيقة بانتقاض تيممه **قوله** والمراد من الماء يعني في قوله وينقضه رؤية الماء ما يكفي فلو وجد المتيمم ما يتوضأ به فنقض عند الحدي رجليه ان كان غسل كل عضو ثلاثا او مرتين انتقض تيممه أو مرة لا ينتقض لانه في الأول وجد ما يكفيه اذ لو اقتصر على أدنى ما يتأدى به الغرض كفاه بخلاف الثاني وقال الشافعي لا يجوز مع وجود الماء وإن قل حتى يستعمله فيستغنيه فحينئذ يتيمم لأن قوله تعالى فلم تجدوا ماء يفيده لأنه نكرة في سياق النفي وصار كما إذا وجد ما يكفي لازالة بعض النجاسة الحقيقية وثوبا يستر بعض عورته ولنا أن المراد في النص لازالة المانع لأنه سبحانه أمر بغسل الأعضاء الثلاثة والمسح ومعلوم أنه بالماء ثم نقل الى التيمم عند عدمه بقوله فلم تجدوا ماء فبالضرورة يكون التقدير فاغسلوا وامسحوا بالماء فان لم تجدوا الماء تغسلوا به وتمسحوا ما عينته عليكم فتيمموا والقياس على الحقيقة والعورة فاسد لأنهما يتجزيان فيفيد الزامه باستعمال القليل ولا يفيد هنا إذ لا يتجزأ هنا بل الحدث قائم ما بقي أدنى لمعة فيبقى مجرد اضاعة مال خصوصا في موضع عزته مع بقاء الحدث كما هو المراد من القدرة أعم من الشرعية والحسية حتى لو رأى ماء في جب لا ينتقض تيممه وان

تحقق قدرة حسية لانه ايقاع للترب ولو وهب له ما اوجب القبول وانتقض التيمم ولو وجد جماعة من
المتيممين ماءا مباحا يكفي احدهم الماء هذا الكم او بينكم فقبضوه حيث لا ينتقض تيمم احد منهم لا نه لا
يصيب كلا منهم ما يكفيه على قولهما وعلى قول ابي حنيفة لا تصح هذه الهبة للشيوع فلو اذنوا لواحد منهم
بالوضوء عنده لا يجوز اذنهم لفساد الهبة وعندهما يصح فينتقض تيممه كما لو عين الواهب واحدا منهم
فانه يبطل تيممه دونهم حتى لو كان اماما بطلت صلوة الكل وكذا لو كان غيرا. ماما الا انه لما فرغ لو
صلى بتيمم فطلع عليه رجل معه ماء فان غلب على ظنه انه يعطيه بطلت قبل السؤال وان غلب ان
لا يعطيه يمضي على صلوته وان اشكل عليه يمضي ثم يسأله فان اعطاه ولم يبعه بثمن المثل ونحوه
اعاد والا فهي تامة وكذا لو اعطاه بعد المنع الا انه ينتقض هنا للصلوة اخرى وعلى هذا فاطلاق
فساد الصلوة في صورة سوال الامام اما ان يكون محمولا على حالة الاشكال او ان عدم الفساد
عند غلبة ظن عدم الاعطاء مقيد بما اذا لم يظهر له بعد اعطاؤه والله سبحانه اعلم فرع يبتلى الحاج
بحمل ماء زمزم للهدية ويرصص راس القمقمة فما لم يخف العطش ونحوه لا يجوز له التيمم قال
المصنف في التجنيس والحيلة فيه ان يهبه الى غيره ثم يستودعه منه وقال قاضيخان في فتاواه هذا
ليس بصحيح فانه لو راى مع غيره ماء يبيعه بمثل الثمن او بغبن يسير لا يجوز له التيمم فاذا تمكن
من الرجوع في الهبة كيف يجوز له التيمم انتهى ويمكن ان يفرق بان الرجوع تملك بسبب مكروه
وهو مطلوب العدم شرعا فيجوز ان يعتبر الماء معدوما في حقه لذلك وان قدر عليه حقيقة
كما الحج بخلاف البيع قوله ولا يجوز التيمم الا بصعيد طاهر ظاهر حكما ودليلا وابتنى عليه انه لو
تيمم بغبار ثوب نجس لا يجوز الا اذا وقع ذلك الغبار عليه بعد ما جف ومعل باخذ التراب وحكم
الاستعمال في الخلاصة وغيرها لو تيمم اوجاء بعض من مكان فوضع اخر يده على ذلك المكان فتيمم
اجزاه والمستعمل هو التراب الذي استعمل في الوجه والذراعين وهو بعيد تصور استعماله وكونه
بان يمسح الذراعين بالضربة التي مسح بها وجهه ليس غير قوله لان غالب الراي كالمتحقق مع
قوله في وجه ظاهر الرواية ان العجز ثابت حقيقة فلا يزول حكمه الا بيقين مثله مع انه منظور
فيه بالتيمم في العمرانات وفي الفلوات اذا اخبر بقرب الماء او غلب على ظنه بغير ذلك لا يجوز
قبل الطلب اعتبارا للغالب الظن كاليقين يقتضي انه لو تيقن وجود الماء في اخر الوقت
لزم التاخير على ظاهر الرواية لكن المصرح به خلافه على ما نقل من اول الباب اما اذا كان بينه وبين
الماء ميل جاز التيمم من غير تفصيل وفي الخلاصة المسافر اذا كان على تيقن من وجود الماء او غالب
ظنه على ذلك في اخر الوقت فتيمم في اول الوقت وصلى ان كان بينه وبين الماء مقدار ميل جاز وان
كان اقل ولكن يخاف الفوت لا يتيمم قوله وعند الشافعي يتيمم لكل صلوة فرض قيد به لانه يجيز
النوافل المتعددة بالتيمم تبعية للفرض والخلاف يبنى تارة على انه رافع للحدث عندنا مبيح
عنده لا رافع وتارة على انه طهارة ضرورية عنده مطلقة عندنا كما اقتصر عليه المصنف ويجب
في مبناه الاول بان اعتبار الحدث مانعية عن الصلوة شرعية لا يتعقل معه ان التيمم رافع لا ر
تفاع ذلك المنع به وهو الحق اذ لم يقم على اكثر من ذلك دليل وتغير الماء برفع الحدث انما يستلزم
اعتباره نازلا عن وصفه الاول بواسطة اسقاط الفرض لا بواسطة ازالة وصف حقيقي مدنس وبين
في الثاني بانه طهور حال عدم الماء بقوله عليه السلام التراب طهور المسلم وقال عليه السلام في حديث الخصائص

في

في الصحيحين وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا يريد مطهرا والا لما تحققت الخصوصية لان طهارة الارض
بالنسبة الى سائر الانبياء ثابتة واذا كان مطهرا فتبقى طهارته الى وجود غايتها من وجود الماء او ناقض
اخر وقد يقال عليه القول بموجب طهوريته ما لم يجد الماء وذلك افادته الطهارة والكلام ليس فيه بل في بقاء
تلك الطهارة المفادة به بالنسبة الى فرض اخر وليس فيه دليل عليه قلنا ان تثبت نفيه وهو ان اعتبار
طهارته ضرورة اداء المكتوبة مع عدم الماء والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا تخلص الا بمنع
مرده ان سلم وهو ان اردت انها اعتبرت ضرورة المكتوبة الواحدة فقط منعناه بل ضرورة تحصيل الخيرات
المشروطة بالطهارة مطلقا ولهذا اجاز هو النوافل الكثيرة بالتيمم الواحد فعلم ان عبارة عن عدم الماء
لما تكثير لابواب الخيرات ارادة لا فاضة كرمه الابدي انه اباح النفل على الدابة بالايماء لغير القبلة مع فوات
الشروط والاركان فيها ولا ضرورة الا الحاجة القائمة بالعبد لزيادة الا تكثار من فضله وعلى هذا
الخلاف ابتنى جواز التيمم قبل الوقت فمنعه واجزناه فان وجد الماء قبل صلاته بطل او بعد السلام تمت
ولو كان عليه سجود سهو عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يفسد بناء على ان من عليه السهو هل خر
ج سلامه عن الصلوة فعنده لا وعندهما نعم وان اردت غير ذلك فلا بد من ابدائه لنتكلم عليه قوله و
يتيمم الصحيح الى اخره معنى الشافعي لانه تيمم مع عدم شرطه قلنا مخاطب بالصلوة عاجز عن
الوضوء لها فيجوز اما الاولى فلان تعلق فرض الكفاية على عموم غير انه يسقط بفعل البعض واما
الثانية فبفرض المسئلة وحديث الدارقطني بسنده عن ابن عمر انه اتي بجنازة وهو على غير وضوء فتيمم
ثم صلى عليها وذكره مشايخنا عن ابن عباس قوله وهو رواية الحسن الى اخره احتراز عن ظاهر الرواية
انه لا يجوز للولي ايضا لان الانتظار فيها مكروه ثم لو صلى به بحضرة اخرى خاف فوتها كذلك كان له ان يصلي
بذلك التيمم عندهما خلافا لمحمد قال انتهت تلك بانتهاء الضرورة وهذه ضرورة اخرى وقالا وقع
معتدا به لتلك وهذه مثلها من كل وجه فجازت به وقيده في شرح الكنز عند ابي يوسف بما اذا لم يوجد بين
الجنازتين وقت يمكنه فيه الوضوء قوله لانا لو اوجبنا الوضوء الى اخره يعني لو كان شرع بالتيمم
في صلوة العيد فسبقه الحدث لو اوجبنا عليه الوضوء نظرا الى انه لا حق فلا فوت عليه كان هذا الا
يجاب فرع الحكم شرعا بوجود الماء اذ لا يجب الوضوء مع حكم الشرع بعدم الماء والحكم بانه واجد للماء
يوجب فساد الصلوة بالتيمم وهذا ابناء على ان الحكم بانه واجد بعد سبق الحدث يستلزم الحكم
بانه واجد في الصلوة اذ لا فصل بين زمانه وما قبله بشيء اصلا وقد يقال لا يلزم لان الحكم شرعا
بعدم السابق مبناه على خوف الفوت وقد زال بسبق الحدث فيجب ان يتغير الاعتبار الشرعي فيعد
قبل السبق عادما وبعده واجدا وقيل في التعليل لو اوجبنا الوضوء فسدت صلوته برؤية الماء فيقع
الفوت وفيه تطرقا اذ الانتقاض برؤية الماء لا يتحقق لان انتقاض التيمم قد وجد قبله بسبق
الحدث فلم يبق الا ما قدمناه وعليه ما ذكرناه واعلم ان محل الخلاف ما اذا خاف اي يشك في الادراك وعدمه
اما لو كان يرجو الادراك ويغلب على ظنه عدم عروض المفسد لا يتيمم اجماعا قوله وكذا اذا خاف فوت الوقت
لم يتيمم بل يتوضأ ويقضيها خلافا لزفر له ان التيمم لو يشرع الا لتحصيل الصلوة وقتها فلم يلزمه فو
لهم اذ الفوات الى خلف كلا فوات ولم يتجه لهم سوى ان التقصير جاء من قبله فلا يوجب الترخيص عليه وهو
انما يتم اذا اخر لا لعذر قوله والمسافر الى اخره اللام في الماء للعهد بالنسبة الى المسافر فيفيد ان الخلاف
فيما اذا وضعه بنفسه او غيره بعلمه بامره او بغير امره اذ بذلك يتحقق عهده به وقيد النسيان ليفيد انه لو

وفق
ووجهه انه لما كان اماما والماء
عين له كان واجدا للماء حقيقة
وحكما فتيممه لا يجوز فتبطل
صلاته وصلاة القوم لا
تبين انهم بالقادر
على الماء التيمم
من غير عجز

وفق
اي المسئلة مفروضة فيما
اذا كانت الجنازة تصلى فيها
العيد بان كان الوقت ممطرا

ذكره فوقع عنده انه فني فلا خلاف بل الاتفاق على الاعادة لابي يوسف مدركان الاول نسيان ما الرجل
نسيان ما لا ينسا عادة لقوة ثبات صورته في النفس بشدة تشبثها به في الاسفار لعزة الما فيها ا
فصار كنسيان اداوة معلقة في عنقه او على ظهره او مقدمه اكاف مركوبه او مؤخره وهو سائق او بين يديه
بخلاف ما لو كانت مقدمة وهو سائق او مؤخره وهو راكب او في احدهما وهو قائد الثاني الحاق الر
حل بالعمران واخبار المخبر ووجود طير ووحش بجامع وجود دليل الما لانه معدنه فيجب الطلب قبل
التيمم ولهذا وجب الاعادة اذا صلى بثوب نجس او عريانا او بنجاسة حقيقية ناسيا الما والثوب
الطاهر في رحله لوجود اشتراط علة الطلب فقولهما لا قدرة بدون العلم لا يفيد بعذهن الا
لتقرر لثبوت العلم نظرا الى الدليل اتفاقا كما قال الكل في المسائل الملحق بها والمفيس ليس الا منع وجودا
لعلة اي لا نسلم ان الرحل دليل الماء الذي ثبوته يمنع التيمم اعني ما الاستعمال بل الشرب وهو موجود
في حق غير الشرب وعلى هذا يمكن الفرق بين مسئلة الثوب والماء فرحل المسافر دليل الثوب لانه معمول
صحبه مع سائر متعلقه فيه لا دليل ماء الاستعمال فلا حاجة الى ادعاء ان مسئلة الثوب على الخلاف في الصحيح
كما في الاختيار وشرح المختار لكنه يشكل بمسئلة الصلوة التي سهى عنها فانه قد اعتبر الرحل فيها دليل ما الا
ستعمال والفرق بان فرض الستر وازالة النجاسة فان لا الى خلف بخلاف الوضوء لا يتخلى الخاطر عنه ا
لتامل لان فوات الاصل الى خلف لا يجوز الخلاف مع فقد شرطه بل اذا فقد شرطه مع فوات
الاصل يصير فاقد الطهورين فيلزمه حكمه وهو التاخير عنده والتشبه عندهما بالمصلين ووافق
محمد ابا حنيفة في التاخير في رواية عنه **قوله** لانه لا يلزمه الطلب من ملك الغير لان القدرة على المالك
او بملك بدله اذا كان يباع او بالاباحة اما مع ملك الرفيق فلا لان الملك حاجز فتثبت العجز وعن الحصا
ص لا خلاف بينهم فمراد ابي حنيفة اذا غلب على ظنه منعه ومرادهما اذا ظن عدم المنع لثبوت القدرة
بالاباحة في الماء الا في عزة عنده فلو قال له انتظر حتى افرغ واعطيك فالاوجب الانتظار وان خاف الفوا
وامافي عزة فكذلك عندهما وعنده لا فلو كان مع رفيقه دلو وليس معه له ان يتيمم قبل ان يسأله عنده
~~فلو كان مع رفيقه~~ ولو سأله فقال انتظر حتى استقي استحب انتظاره عنده ما لم يخف الفوت وعند
هما ينتظره وان خرج الوقت وعلى هذا لو كان مع رفيقه ثوب وهو عريان فقال انتظر حتى اصلي وادفعه
اليك واجمعوا انه لو قال له ابحث لك مالي تحج به لا يجب عليه الحج لان المعتبر منه الملك وهنا القدرة
قوله ولا يلزمه تحمل الغبن الفاحش قال ابو حنيفة ان كان لا يبيع الى بضعف القيمة فهو غال
وقيل ان يساوي درهما فيابى الا بدرهم ونصف في الوضوء وبدرهمين في الجنابة وقيل ما لا يدخل
تحت تقويم المقومين والله اعلم **فرع** لا تلفيق عندنا في اقامة طهارة بين الالتين الماء والتراب
خلافا للشافعي لان شرط عمل التراب شرعا عدم الاصل مثلا جنب اكثر بدنه مجروح يتيمم فقط
ولا يستعمل الما اصلا ولو كان الاكثر صحيحا يغسل الصحيح ويمسح على الجراحة ان لم يضره والا فعلى
الخرقة فلو استويا لا رواية فيه واختلف المشايخ منهم من قال يتيمم ولا يستعمل الماء
اصلا وقيل الصحيح ويمسح على الباقي والاول اشبه بالفقه والمذكور في النوادر وقد اختلف
في حد الكثرة منهم من اعتبر من حيث عدد الاعضاء ومنهم من اعتبر الكثرة في نفس كل عضو
فلو كان براسه ووجهه ويديه جراحة ورجله لا جراحة بها يتيمم سواء كان الاكثر من الاعضاء جراحة جر
حا او صحيحا والاخرون قالوا ان كان الاكثر من كل عضو من الاعضاء الوضوء المذكورة جريحا فهو

الكثير

قف انه من شرط الما وهو معدوم في مسئلتنا فلكن ذكر والله اعلم

الماء وجب الانتظار وان خاف الفوت لان الماء يبدل عادة فالغالب الوفا بالوعد بخلاف غير الماء فان الغالب الشح والظنة فيه

قومه شخص بدرهمين وا قومه بثلاثة والاخر باربعة فلم يبعه الا بقوله لان الاكثر من اربعة فهو يدخل تحت التقويم المقومين

الكثير الذي يجوز معه التيمم والا فلا والله اعلم **باب المسح على الخفين** **قوله** بالسنة ليفيد ان
ليس مشروعيته ثابتة بالكتاب خلافا لمن حمل قراءة الجر في ارجلكم عليه لما قدمناه في اول كتاب الطها
رة ولان المسح على الخف لا يجب الى الكعبين اتفاقا وقوله جائز يعني للرجال والنساء للاطلاق **قوله** والا
خبار فيه مستفيضة قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح حتى جائني فيه مثل ضوء النهار وعنه اخاف الكفر على
من لم ير المسح على الخفين لان الاثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وقال ابو يوسف خبر المسح يجوز نسخ
الكتاب به لشهرته وقال احمد ليس في قلبي من المسح شي فيه اربعون حديثا عن اصحاب النبي عليه
السلام ما رفعوا وما وقفوا وروى ابن المنذر رحمه الله عن الحسن البصري قال حدثني سبعون
رجلا من اصحاب النبي عليه السلام انه عليه السلام مسح على الخفين وممن روى المسح عنه عليه السلام
ابو بكر وعمر وعلي وابن مسعود وابن عمر وابن عباس وسعد والمغيرة وابو موسى الاشعري وعمرو
بن العاص وابو ايوب وابو امامة وسهل بن سعد وجابر بن عبد الله وابو سعيد وبلال وصفو
ان ابن عسال وعبد الله بن الحارث بن جزء وسلمان وثوبان وعبادة بن الصامت ويعلى بن مرة واسا
مة بن زيد وعمرو بن امية الضمري وبريدة وابو هريرة وعائشة رضوان الله عليهم اجمعين قال
الشيخ ابو عمر بن عبد البر لم يرو عن احد من الصحابة انكار المسح الا ابن عباس وعائشة وابي
هريرة فاما ابن عباس وابو هريرة فقد جاء عنهما بالاسانيد الحسان خلاف ذلك وموافقة
سائر الصحابة واما عائشة ففي صحيح مسلم انها احالت ذلك على علي وفي رواية قالت وسلت
عنه اعني المسح مالي بهذا علم وما رواه محمد بن مهاجر البغدادي عنها لان اقطع رجلي بالمو
سى احب الي من ان امسح على الخفين حديث باطل نص على ذلك الحفاظ **قوله** لكن من راه ثم لم
يمسح اخذا بالعزيمة كان ماجورا قال الفقيه كان ماجورا في مبسوط شيخ الاسلام واورد عليه ان
المسح من النوع الرابع من الرخصة وهو لم تبق العزيمة معه مشروعة كالركعتين الاخريين من ا
لظهر للمسافر ولا يوجر على فعل غير المشروع اجيب بانه من الرابع ما دام المكلف لابس الخف ولا شك
ان له نزعه فاذا نزعه سقط سبب الرخصة فيغسل وانما يثاب بتكلف النزع والغسل فيصير
كترك السفر لقصد الاتمام وقول الرستغفني احب الى ان يمسح اما لنفي التهمة عن نفسه فا
ن الروافض لا يرونه واما للعمل بقراءة الجر ممنوع لجعل صحة الثاني على ما علمت وعدم تاتي الا
ول في موضع يعلم ان الحاضرين لا يتهمونه لعلمهم بحقيقة حاله او جهلهم وجود من مذهب الروا
فض فلا ينبغي اطلاق الجواب بل ان كان محل تهمة هذا ومبني السوال على انه رخصة اسقاط و
منعه شارح الكنز وخطاهم في تمثيلهم به في الاصول لما منصوص على انه لو خاض ماء بخفه
فانغسل اكثر قدميه بطل المسح وكذا لو تكلف غسلهما من غير نزع اجزاه عن الغسل حتى لا يبطل
بمضي المدة فعلم ان العزيمة مشروعة مع الخف انتهى ومبنى هذه التخطئة على صحة هذا
الفرع وهو منقول في الفتاوى الظهيرية لكن في صحته نظر فان كلمتهم متفقة على ان ا
لخف اعتبر شرعا مانعا سراية الحدث الى القدم فيبقى القدم على طهارتها ويحل الحدث بالخف
فيزال بالمسح وبنوا عليه منع المسح للمتيمم والمعذورين بعد الوقت وغير ذلك من الخلافيات
وهذا يقتضي ان غسل الرجل في الخف وعدمه سواء اذا لم يبتل معه ظاهر الخف في انه لم
يزل به الحدث لانه في غير محله فلا تجوز الصلوة به لانه صلى مع حدث واجب الرفع اذ لو لم

قف يجوز المسح على الخفين لمن وجب عليه الوضوء مقيما كان او مسافرا وعند مالك لا يجوز للمقيم ولو انه يجمع فيتخصص بالمسافر قياسا على القصر لنا قوله عليه السلام يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها

قف رجل لبس خفيه وهو على وضوء ثم اجنب في مدة المسح ينزع خفيه ويغسل رجليه اذا توضا وليس له ان يمسح عليهما

بحب والحال أنه لا تجب غسل الرجل جازت الصلوة بلا غسل ولا مسح فصار كما لو ترك ذراعيه وغسل محلا آخر
واجب الغسل كالفخذ ووزانه في الظهيرية بلا فرق لو ادخل رجله تحت الجرموقين فمسح على الخفين وذكر فيها
أنه لم يجز وليس الا لأنه في غير محل الحدث والاوجه في ذلك الفرع كون الاجزاء اذا خاض النهر لابتلال
الخف ثم اذا انقضت المدة انما لا يجب بها لحصول الغسل بالخوض والنزع انما وجب للغسل وقد
حصل بالخوض قوله موجب للوضوء اسناد الموجبية الى الحدث اما مجاز او لاعتقادان سبب الوضوء
الحدث كما هو راي البعض قوله ثم خرج الوقت يفيد أن منعها من المسح بعد الوقت فقط فتمسح
في الوقت كلما توضأت لحدث غير الذي ابتليت به وهذا اعني منعها بعده اذا كان السيلان مقارنا
للوضوء او للبس اما اذا كان على الانقطاع فهي كغيرها فتمسح بعد الوقت الى تمام المدة وانما امتنع
هنا لان خروج الوقت تصير محدثة بالسابق وكذا المتيمم عند روية الماء واضافة الحدث الى خروجه
والروية للماء مجاز فلو جاز المسح بعد اللبس على طهارة التيمم او الوضوء المقارن هو او اللبس
للحدث بعد الوقت كان رافعا للحدث الذي حل بالقدم لان الحدث الذي يظهر هو الذي كان قد حل به
قبل التيمم هذا وذلك الوضوء لكن المسح انما يزيل ما حل بالممسوح بناء على اعتبار الخف مانعا
شرعا سراية الحدث الذي يطرا بعده الى القدمين بدليل انه لو لبس على حدث بالقدمين لا يمسح
فلو اعتبر المسح عليه رافعا لما بالقدم جاز وهذا اولى ما تعليله في شرح الكنز المنع على التيمم
بكون التيمم ليس طهارة كاملة لما علمت من انها كالتي بالماء ما بقي الشرط قوله لا يفيد ليس المراد لا
يفيد اللفظ لانه مفيد له بل العكس وهو لا يفيد بهذا اللفظ هذا المعنى بل قصد به الى افادة
ما ذكر المصنف وعلى هذا يكون الجار والمجرور متصلا بحدث موجب للوضوء والتقدير جائز بالسنة
من كل حدث موجب للوضوء على طهارة كاملة اذا لبسهما ثم الحدث والمجرور في موضع الحال
اي من كل حدث كائنا او حدثا على طهارة كاملة قوله وهو المذهب عندنا احترازا عن قول الشافعي
في باشتراط الكمال وقت وقوله حتى لو غسل الى اخره تفريع هذه الصورة يمتنع عند الشافعي
لوجهين لعدم الترتيب في الوضوء ولعدم كمال الطهارة قبل اللبس والذي يمتنع عنده الثاني
فقط ما لو توضأ وغسل احدى رجليه ولبس الخف ثم غسل الاخرى ولبس خفها عندنا اذا احدث
يجوز له المسح وعنده لعدم الكمال وقت اللبس قوله متراخيا عن كمال الطهارة من وقت المنع لانه
وقت عمله والانسب ان يراعى مدته من وقت اثره قوله يمسح المقيم في صحيح مسلم عن علي جعل
رسول الله عليه السلام ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم قوله فتعتبر المدة
من وقت المنع لان ما قبل ذلك طهارة الوضوء ولا تقدير فيها انما التقدير في التحقيق تقدير
مدة المنع شرعا وانما منع من وقت الحدث قوله يبتدئ من قبل الاصابع الى اخره صورته
أن يضع اصابع اليمنى على مقدم خفه الايمن واصابع اليسرى على مقدم الايسر ويمدهما الى
الساق فوق الكعبين ويفرج اصابعه هذا هو الوجه المسنون ولو مسح باصبع واحدة
ثلاث مرات كل مرة بماء جديد على موضع جديد جاز والا لا يجوز وفي الخلاصة لو وضع الكف
ومدها او مع الاصابع كلها حسن والاحسن ان يمسح بجميع اليد يعني باصابعها ولو مسح بها
هو كفه جاز وكذا برؤوس الاصابع اذا بلغ قدر ثلاث اصابع ويجوز ببلل بقي في يده من غسل
عضو وان لم يكن متقاطرا لا بما بقي من مسح وعلله قاضي خان بانها بلة مستعملة بخلاف الاول

قوله

انما يمنع التيمم وصاحب العذر
واللابسين للخفين اذا خرج
الوقت في المعذور او نقضت
المدة المتيمم من ان
يمسحا على الخفين لسريان
الحدث السابق
الى الرجلين بخروج
الوقت للمعذور
ومضي المدة
في المتيمم

قوله لحديث المغيرة وفيه مسحة واحدة أخذ وامنه أن تكرار المسح على الخفين غير مشروع وايضا بالتكرار لا يبقى
خطوط لكن قيل أن حديث المغيرة بهذا اللفظ لا يعرف والذي رواه الترمذي عنه قال رايت النبي عليه
السلام يمسح على الخفين على ظاهرهما وحسنه لكن في اوسط الطبراني من طريق جرير بن يزيد عن محمد
بن المنكدر عن جابر قال مر رسول الله صلى الله عليه وسلم برجل يتوضأ فغسل خفيه فنخسه برجله وقال
ليس هكذا السنة امرنا بالمسح هكذا وامر بيديه على خفيه وفي لفظ ثم اراه بيده من مقدم الخفين
الى اصل الساق مرة وفرج بين أصابعه قال الطبراني لا يروى عن جابر الا بهذا الاسناد وفي الامام
روي آثار اصابع قيس بن سعد على الخف قوله ثم المسح على الظاهر محل الفرض وهو الرجل اذا
جف منه قدر ثلاثة اصابع ولو قطعت احدى رجليه وبقي منها أقل منه او بقي ثلاث أصابع لكن
من العقب لا من موضع المسح فلبس على الصحيحة والمقطوعة لا يمسح لوجوب غسل ذلك الباقي كما لو
قطعت من الكعب حيث تجب غسل الرجلين ولا يمسح قوله فيه اي جميع ما ورد به الشرع يعني في
المحل ولذا قال علي رضي الله عنه لو كان الدين بالراي لكان مسح باطن الخف اولى من ظاهره قال
في النهاية نقلا عن المبسوط ولان باطنه لا يخلو عن لوث عادة فيصيب يده وهذا يفيد ان المراد
بالباطن عندهم محل الوطء لا ما يلاقي البشرة لكن بتقديره لا تظهر أولوية مسح باطنه لو كان بالراي
بل المتبادر من قول علي ذلك ما يلاقي البشرة وهذا لان الواجب من غسل الرجل في الوضوء ليس
لازالة الجنابة بل الحدث ومحل الوطء من باطن الرجل فيه كظاهره وكذا ما روي عن علي فيه
بلفظ لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه يجب أن يراد بالاسفل الوجه الذي يلاقي
البشرة لانه اسفل من الوجه الاعلى المحاذي للسماء لما ذكرنا ثم قد يقال إن لم يجب مراعاة جميع
ما وجب في محل الابتداء والانتهاء للعلم بان المقصود ايقاع البلة على ذلك المحل
حتى جاز البدء من أصل الساق إلى رؤوس الأصابع لكن يجب في حق الكمية نظرا الى
ذلك المحل حتى جاز البدء من اصل الساق الى رؤوس الاصابع لكن يجب في حق
الكمية نظرا الى ذلك فينبغي انه لا يجوز قدر ثلث اصابع الابهام قوله مقدار ثلاث اصابع
من اصابع اليد في كل رجل فلو مسح على رجل اصبعين وعلى الاخرى قدر خمسة لم يجز ولا فرق
بين حصول ذلك بيده او باصابة مطر او من حشيش مشى فيه مبتل ولو بالطل على الاصح
وقيل لا يجوز بالطل لانه نفس دابة لا ماء وليس بصحيح وهذا الاطلاق تفريع على
عدم اشتراط النية للمسح على الخف وهو الصحيح لانه طهارة بالماء خلافا لما في جوامع
الفقه للعتابي حيث شرطها وفي الخلاصة لو توضأ ومسح الخف ونوى به التعليم
دون الطهارة يصح قوله فيه خرق كبير يبين منه إلى آخره يعني اذا كان في محل الفرض
منفرجا او ينفرج عند المشي فان كان شقا لا يظهر ما تحته اذا كان اكثر من ثلاث اصابع
او يظهر منه دونها وهو اكبر منها لا يمنع ولو كان في الكعب لم يمنع وان كثر لكن في الا
ختيار وفي فتاوي فان كان الخرق في موضع العقب إن كان يخرج منه اقل من نصف
العقب جاز المسح عليه وان كان اكثر لا يجوز وعن ابي حنيفة في رواية يمسح حتى
يبين اكثر من نصف العقب ثم قيل في شرح الكنز كونها اصغر الاصابع بعينها اذا كان
الخرق في غير موضع الاصابع فان كان فيها اعتبر ثلاث منها كبيرة او صغيرة فلو كشف

الا كبر وما يليه لا يمنع وان كان قدر الثلث أخر ولو كان الخرق تحت القدم فان كان اكثر القدم منع كذا في الغاية بلفظ قيل
وعلله بان موضع الاصابع يعتبر باكثرها فكذا القدم ولو صح هذا التعليل لزم ان لا يعتبر قدر ثلث اصابع اصغر
ها الا اذا كان عند اصغرها لان كل موضع حينئذ انما يعتبر باكثره ولو لم يكن له اصابع اعتبر باصابع غيره وقيل
باصبعه لو كانت **قوله** ولنا ان الخفاف الى آخره لازمه اذا تاملت منع وجوب غسل البادي فانه يعتبر عدما
لقلته ولزوم الحرج في اعتباره اذ غالب الخفاف لا تخلو عنه عادة والشرع علق المسح بمسمى الخف وهو الساتر
المخصوص الذي تقطع به المسافة والاسم مطلقا يطلق عليه بخلاف المشتمل على الكبير فانه ان ترك في
التعبير عنه باسم الخف تقييده بمخروق فهو مراد فليس بخف مطلق ولانه لا تقطع المسافة به اذ لا يمكن
تتابع المشي فيه والخف مطلقا ما يقطع به فليس به **قوله** هو الصحيح احتراز عن رواية الحسن ثلث اصابع
لين وعن الخروق لقايل ان يقول لا داعي الى جمعها وهلا اعتبارها كما انها في مكان واحد لمنع المسح لان منتهاه
فيما اذا اتحد المكان حقيقة لانتفاء معنى الخف بامتناع قطع المسافة المعتادة به لا لذاته ولا لذات الا
انكشاف من حيث هو انكشاف والا لوجب الغسل في الخرق الصغير وهذا المعنى منتفق عند تفرقها صغيرة
كقدر الحمصة والفولة لامكان قطعها المسافة مع ذلك وعدم وجوب غسل البادي **قوله** ولا يجوز المسح
على الخفين لمن وجب الغسل قبل الموضع موضع النفي فلا حاجة الى التصوير وحاصله انه اذا اجنب وقد لبس
على وضوء وجب نزع خفيه وغسل رجليه وقيل صورته مسافر اجنب ولا ماء عنده فتيمم ولبس ثم احدث
ووجد ما يكفي وضوءه لا يجوز له المسح لان الجنابة سرت الى القدمين والتيمم ليس بطهارة كاملة فلا
يجوز له المسح اذا لبسهما على طهارته فينزعهما ويغسلهما فاذا فعل ولبس ثم احدث وعنده ما يكفي
الوضوء توضأ ومسح لان هذا الحدث يمنعه الخف السراية لوجوده بعد اللبس على طهارة كاملة فلو
مر بعد ذلك بماء كثير عاد جنبا فاذا لم يغتسل حتى فقده تيمم له فلو احدث بعد ذلك وعنده ماء للوضوء
توضأ وغسل رجليه لانه عاد جنبا فان احدث بعد ذلك وعنده ماء للوضوء فقط توضأ ومسح وعلى
هذا تجري المسائل وهذه الصورة انما ترد على ما ذكرناه ابقا بافادة انه يشترط لجواز المسح كون اللبس
على طهارة الماء لا طهارة التيمم معللا بان طهارة التيمم ليست كاملة فان اريد بعدم كمالها
عدم الرفع عن الرجلين فهو ممنوع وان اريد عدم اصابته الرجلين في الوظيفة حسا فيمنع تاثيره في
نفي الكمال المعتبر في الطهارة التي يعقبها اللبس ويمكن ان يوجه الحكم المذكور بان المسح على خلاف القياس
وانما ورد من فعله عليه السلام على طهارة الماء ولم يرد من قوله عليه السلام ما يوسع مورده
فيلزم فيه الاقتصار على مورد الشرع وسيأتي في حديث صفوان صريح منعه للجنابة **قوله** لحديث
صفوان ان ابن عباس روى النسائي والترمذي وقال حديث حسن صحيح عن صفوان ابن عسال قال
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليهن الا من جنابة
ولكن من غايط وبول ونوم **قوله** واذا تمت المدة نزع خفيه لسريان الحدث الى الرجلين وغسل ر
جليه ولبس عليه اعادة بقية الوضوء لان الولاء ليس بشرط في الوضوء فينضم غسلهما الى الغسل
السابق للاعضاء فيكمل الوضوء فان قيل لا حدث ليسري لانه كان قد حل بالخف ثم زال بالمسح فلا
يعود الا بسببه من الخارج النجس ونحوه قلنا جاز ان يعتبر الشرع ارتفاع الحدث بمسح الخف مقيدا
مره منعه ثم علمنا وقوع مثله في التيمم حيث اعتبر في ارتفاعه باستعمال الصعيد تقييده بمدة
اعتباره عاملا اعني مدة عدم القدرة على الماء ويناسب ان ذلك لوصف البدلية وهو المسح

قوله ويجمع

وعندنا مال اليه السرخسي من ان ظهور قدر ثلث اصابع من اصابع الرجل يمنع

قف
فان لبسهما بعد ما احدث ومسح على الخفين لا يجوز المسح على الجرموقين وان لبسهما قبل الحدث ومسح عليهما ثم نزعهما دون الخفين اعاد المسح على الخفين بخلاف ما اذا مسح على خف دون الطاقين فنزع احد الطاقين فانه لا يعيد المسح على الطاق الاخر وان نزع احد الجرموقين مسح على الخف واعاد المسح على الجرموق الاخر ظاهر الرواية وقال الحسن وزفر يمسح على الخف ولا يعيد المسح على الجرموق وعن ابي يوسف انه يخلع الجرموق ويمسح على الخفين

ثابت

ثابت بل هو فيه من وجهين فان المسح وان كان بالماء لكنه بدل عن وظيفة الغسل والخف عن الرجل فوجب تقييد الارتفاع
فيه بمدة اعتباره بل لا يفيده الاصل لما تقرر في التيمم بمدة كونه بدلا لا يفيد ما يفيده الاصل هذا مع ان
المقام الاحتياط وفي فتاوى قاضي خان لو تمت المدة وهو في الصلوة ولا ماء يمضي على الاصح في صلوته اذ لا
فائدة في النزع لانه للغسل ولا ماء خلافا لمن قال من المشايخ تفسد انتهى لكن الذي يظهر صحة هذا القول
لان الشرع قدر منع الخف بمدة فيسري الحدث بعدها اذ لا بقاء لها مع الحدث فكما يقطع عند وجود الماء ليغسل
رجليه ينقطع عدمه ليتيمم لا للرجلين فقط ليلزم رفضه الاصل بالخف بل للكل لان الحدث لا يتجزى ا
فيصير محدثا الحدث القادمين وان كان بحيث لو اقتصر على غسلهما ارتفع كمن غسل ابتدا الا الاعضاء الا رجليه
وفني الماء فانه يتيمم للرجلين فقط والا لكان جمع الخلف والاصل ثابتا في كثير من الصور بل الحدث القائم
هذا الكل بناء على ان لا تلازم بين سقوط الفرض وارتفاع الحدث كما تقدم فانه على حاله ما لم يتم الكل وهذا
لان التيمم ان لم يصب الرجل حسا لكنه يصيبها حكم الطهارة عنده وهو المقصود فلا يصلح عدم الماء
مانعا السراية بعد تمام المدة المعتبرة شرعا غاية لمنعه وعلى هذا فما ذكر في جوامع الفقه والمحيط من
انه ينزع اذا تمت اذ لم يخف ذهابهما من شدة البرد فان خافه فله ان يمسح مطلقا فيه نظر فان خوف
البرد لا اثر له في منع السراية كما ان عدم الماء يمنعها فغاية الامر انه لا ينزع لكن لا يمسح بل
يتيمم لخوف البرد والله سبحانه اعلم وعن هذا نقل بعض المشايخ وتاويل المسح المذكور بانه مسح جبيرة
لا كمسح الخف فعلى هذا يستوعب الخف على ما هو الاولى او اكثره وهو غير المفهوم من اللفظ المؤول
مع انه انما يتيمم اذا كان مسمى الجبيرة يصدق على ساتر لبس تحته محل وجع بل عضو صحيح غير انه يخاف
من كشفه حدوث المرض للبرد ويستلزم بطلان مسئلة التيمم لخوف البرد على عضو واسوداده
ويقتضي ايضا على ظاهر مذهب ابي حنيفة جواز تركه راسا وهو خلاف ما يفيده اعطاؤهم
حكم المسئلة هذا وينقض المسح ايضا غسل اكثر الرجل وفيه من البحث ما سمعت مما قدمناه **قوله** وكذا
باكثر القدم هو الصحيح هذا قول ابي يوسف وعنه في الاملاء خروج نصفه وعن محمد ان كان الباقي قدر محل
الفرض وهو ثلاث اصابع اليد لا ينتقض وقال ابو حنيفة ان خرج اكثر العقب يعني اذا اخرجه قاصدا
اخراج الرجل بطل المسح حتى لو بدا له اعادتها فاعادها لا يجوز المسح وكذا لو كان اعرج يمشي على
صدور قدميه وقد ارتفع عقبه عن موضع عقب الخف الى الساق لا يمسح والى ما دونه يمسح اما
لو كان الخف واسعا يرتفع العقب برفع الرجل الى الساق ويعود بوضعها فلا يمنع وقال بعضهم
ان كان الباقي بحيث يمكنه المشي فيه كذلك لا ينتقض وهذا اي التحقيق هو مرمى نظر الكل فمن نقض بخر
وج العقب ليس الا لانه وقع عنده انه مع حلول العقب في الساق لا يمكنه متابعة المشي فيه
وقطع المسافة بخلاف ما اذا كانت تعود الى محلها عند الوضع ومن قال بالاكثر فلظنه ان
الامتناع منوط به وكذا من قال بكون الباقي قدر الفرض وهذه الامور انما على المشاهدة و
يظهر ان ما قاله ابو حنيفة اولى لان بقاء العقب في الساق يتعلق عند مداومة المشي على
الساق نفسه **قوله** مسح ثلاثة ايام ولياليها سواء سافر قبل انتقاض الطهارة او بعده
قبل كمال مدة المقيم وفي الثاني خلافا للشافعي لنا العمل باطلاق قوله عليه السلام يمسح
المسافر الحديث وهذا مسافر فيمسحها بخلاف ما بعد كمال مدة المقيم لان الحدث قد
سرى الى القدم وانما يمسح ~~المسافر فيمسحها~~ على خف رجل لا حدث فيها اجماعا واما استدلاله

قف
اي كما جاز ترك مسح الجبيرة عنده في رواية

به من أن هذه عبادة ابتدأت حالة الاقامة فيعتبر فيها حالة الابتداء كالصلوة ابتدأها مقيما في سفينة
فسافرت وصوم شرع فيه مقيما فسافر حيث يعتبر فيه حكم الاقامة فمغني عن تكلف الفرق لعدم ظهور وجه
الجمع بالمشترك المؤثر في الحكم **قوله** ومن لبس الجرموق فوق الخف مسح عليه اي اذا لبسهما قبل أن يحدث
فإن حدث قبله وهو لابس الخف لا يجوز لان وظيفة المسح استقرت للخف لحلول الحدث به فلا يزال
بمسح غيره وكذا لو لبس الموقين قبل الحدث ثم احدث فادخل يده فمسح خفيه لا يجوز لانه مسح في
غير محل الحدث ولو نزع احدهما فيه بعد المسح عليهما وجب مسح الخف البادي واعادة المسح
على الموق الآخر لانتقاض وظيفتهما كنزع احد الخفين وفي بعض روايات الاصل ينزع الاخر ويمسح على
الخفين وجه الظاهر انه في الابتداء لو لبس على احدهما كان له أن يمسح عليه وعلى الخف الاخر فكذا
هذا الخلاف خف ذي طاقين فمسح على العليا ثم نزعها ليس عليه مسح السفلى للوحدة الحقيقية
فهو كقشر جلدة خف طاقين مسح عليها او حلق شعره فانه لا يعيد **قوله** ولنا ان النبي عليه السلام
في مسند الامام احمد عن بلال قال رأيت رسول الله عليه السلام مسح على الموقين والخمار ولابي داود
وكان يخرج فيقضي حاجته فآتيه بالماء فيمسح على عمامته وموقيه قال الجوهري والمطرزي الموق
خف قصير يلبس فوق الخف وهو فارسي معرب ثم الحقه بخف ذي طاقين واجاب عن اعتباره بدل البدل
لخف المستلزم نصب الابدال بالرأي ووجه الالحاق والجواب ظاهر في الكتاب **قوله** لا يجوز المسح
ولا يعارض بالحديث فانه حكاية حال لا تعم فيحمل على الموق الصالح بدلا عن الرجل لكونه كالخف في المقصود منه
قوله وله انه ليس في معنى الخف لا شك ان المسح على الخف على خلاف القياس فلا يصلح الحاق غيره
به إلا إذا كان بطريق الدلالة وهو أن يكون في معناه ومعناه الساتر لمحل الفرض الذي هو بصدد
متابعة المشي فيه في السفر وغيره للقطع بان تعليق المسح بالخف ليس لصورته الخاصة بل لمعناه للزوم
الحرج في النزع المتكرر في أوقات الصلوة خصوصا مع آداب السير فلذا اجاز بالاتفاق المسح على
الكعب الساتر للكعب وفي الاختيار وكذا اذا كانت مقدمه مشقوقة اذا كانت مشدودة
أو مزرورة لانها كالمزرورة فوقع عنده ان هذا المعنى لا يتحقق الا في المنعل من الجورب فليكن
محمل الحديث لانها واقعة حال لا عموم لها هذا ان صح كما قال الترمذي في حديث المغيرة انه عليه
السلام توضأ ومسح على الجوربين والا فقد نقل تضعيفه عن الامام احمد وابن مهدي ومسلم
قال النووي كل منهم لو انفرد قدم على الترمذي مع ان الجرح مقدم على التعديل ووقع
عندهما انه يمكن تحقق ذلك المعنى فيه بلا نعل مع ان فرض المسئلة ان يتحقق كذلك فتخصيص
الجواز بوجود النعل حينئذ قصر للدليل أعني الحديث والدلالة عن مقتضاه بغير سبب فلذا رجع
الامام الى قولهما وعليه الفتوى **قوله** لان النبي صلى الله عليه وسلم فعله وامر عليا اما فعله فروى
الدارقطني عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمسح على الجبائر وضعفه بابي عمارة
محمد بن أحمد بن مهدي قال ولا يصح هذا قال المنذري وصح عن ابن عمر المسح على العصابة
موقوفا عليه وساقه بسنده ان ابن عمر توضأ وكفه معصوبة فمسح عليها وعلى العصائب
وغسل سوى ذلك وقال الحافظ أبو بكر احمد بن الحسين الحافظ هو عن عمر صحيح والموقوف في
هذا كالمرفوع لان الابدال لا تنصب بالرأي واما أمره عليا به فرواه ابن ماجه عن زيد بن علي عن
أبيه عن جده الحسين بن علي بن ابي طالب عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال انكسرت احدى

زندي

زندي فسألت النبي عليه السلام فامرني أن امسح على الجبائر في اسناده عمرو بن خالد الواسطي متروك قال
النووي في هذا الحديث اتفقوا على ضعفه قال في المغرب الكسرة احدى زندي على صواب كسر احد زنديه
لان الزند مذكر والزندان عظما الساعد ثم قد اختلف في صفة المسح فقيل واجب عندهما مستحب
عنده لان العذر اسقط وظيفة المحل وقيل واجب عنده فرض عندهما لانتقال الوظيفة الى الحائل
له أن النص اوجبها في محل فلا يجوز في الانتقاص تجوز الزيادة بمثله كخبر مسح الخف وليس ذلك في مسح
الجبيرة فاعتبرناه في وجوب العمل دون فساد الصلوة بتركه وقيل الخلاف في المجروح اما المكسور
فيجب فيه اتفاقا وكانه بناء على ان خبر المسح عن علي في المكسور وقيل لا خلاف بينهم فقولهما
بعدم جواز تركه فيمن لا يضره المسح وقوله بجوازه فيمن يضره وظاهر قول المصنف لان الحرج
فيه فوق الحرج في نزع الخف فكان اولى بشرعية المسح انه مما يثبت بالدلالة فيلزم كونه فرضا لان
المسح على الخف فرض ان لم ينزع وليس بلازم لجواز السقوط راسا بالعذر ربما يجوز الانتقال
به لولا الوارد في هذا من الاحاد الموجبة لانتقال الوظيفة الى الحائل مسحا وغايته الوجوب فعدم
الفساد بتركه اقعد بالاصول فلذا قال القدوري في التجريد الصحيح من مذهب ابي حنيفة
أنه ليس بفرض وقوله في الخاصة ان ابا حنيفة رجع الى قولهما لم يشتهر شهرة نقضه عنه ولعل المعنى
ما قيل ان عنه روايتين وقال المصنف في التجنيس الاعتماد على ما ذكر في شرح الطحاوي وشرح الزيادات
انه ليس بفرض عنده ثم المسح عليها انما يجوز اذا لم يضره الغسل او المسح على نفس القرحة والجرا
حة حتى لو لم يضره بالماء الحار وهو يقدر عليه وجب استعماله واذا زادت الجبيرة على نفس الجراحة
فإن ضره الحل والمسح مسح على الكل تبعا مع القرحة وان لم يضره غسل ما حولها ومسحها نفسها
وان ضره لا الحل يمسح على الخرقة التي على رأس الجرح ويغسل ما حولها تحت الخرقة الزائدة إذ الثابت
بالضرورة يتقدر بقدرها ولم ار لهم ما اذا ضره الحل لا المسح لظهور انه حينئذ يمسح على الكل
هكذا الكلام في العصابة ان ضره مسح عليها كلها ومن ضرر الحل أن يكون في مكان لا يقدر على ر
بطها بنفسه ولا يجد من يربطها ولا فرق بين الجرح والقرح والكي والكسر ولو انكسر ظفره فجعل عليه
دواء او علكا او ادخله جلدة مرارة وأمرها فان ضره الا مسح عليها ان قدر والا تركها وغسل
ما حولها **قوله** كالغسل لما تحتها ما دام العذر قائما ولهذا لو مسح على عصابة فسقطت فاخذ أخرى لا تجب
الاعادة عليها لكنه الاحسن نقله في الخلاصة ولهذا أيضا لو مسح على خرق رجله المجروحة وغسل
الصحيحة ولبس الخف عليها ثم احدث فانه يتوضأ وينزع الخف لان المجروحة مغسولة حكما ولا
تجتمع الوظيفتان في الرجلين قال في شرح الزيادات وعلى قياس عن ابي حنيفة ان المسح على ا
لجبائر وهو لا يضره تجوز ينبغي أن يجوز لانه لما سقط غسل المجروحة صارت كالذاهبة حتى
اذا لبس الخف على الصحيحة لا عن فان لبس على الجراحة أيضا بعد ما مسح على جبيرتها فانه يمسح
عليهما لان المسح عليها كالغسل لما تحتها **باب الحيض** قيل هو دم ينفضه رحم امرأة
سليمة من الداء والصغر فقيد الرحم لخرج الدم الاستحاضة والجرح والسليمة من الداء
لو الخرج النفاس لان النفساء في حكم المريضة ولذا اعتبر تبرعاتها من الثلث وحينئذ لفظ
الصغر مستدرك لان الخارج من الصغيرة استحاضة وقد خرج بالرحم لانه دم عرق لا رحم
وايضا يتكرر اخراج الاستحاضة لان السليمة من الداء تخرجه كما تخرجه الاول وتعريفه

قف
اي ينبغي ان يجوز المسح على الرجل المخففة لان المجروحة كانها لم تكن فصار كما حب الرجل الواحدة اذا لبس خفها على طهارة كاملة يجوز له المسح عليها

بلا استبراك ولا تكرر دم من الرحم لا للولادة ثم هذا التعريف بناء على ان مسمى الحيض حدث اما ان كان مسماه
الحدث الكائن عن الدم المحرم للتلاوة والمس كاسم الجنابة للحدث الخاص لا الماء الخاص فتعريفه مانعية
شرعية بسبب الدم المذكور مما اشترط فيه الطهارة وعن الصوم والمسجد والقربان والمعرف لخروجه من
الرحم بعد خروجه صار من الفرج مع عدم الصغر والحبل تقدم نصاب الطهر وعدم نقصانه على الاقل واما زيادة على الاكثر بعد بقية الشروط فالمزايد فيه استحاضة فالمبتدأ الخاص في غير هذه
العوارض معرف له بالضرورة وعدم الصغر يعرف بتقدير ادنى مدة يحكم ببلوغها اذ رات
الدم واختلف فيها فقيل ست وقيل سبع وقيل تسع وقيل اثنى عشرة والمختار تسع والوانه ماذ
كر في الكتاب مع التربية والخضرة نوع من الكدرة واما الصفرة فلا شك انها من الوانه في سن
الحيض واما في سن الايس الاياس ففي الفتاوى بنت سبع وخمسين ترى صفرة غير خالصة على الاستمرار فان كان لون التبن فحيض فان لم يكن تعرف من ايامها شيئا تغتسل لكل صلوة وان كان
دون التبن فليس لحيض الى اذا راته على الاستمرار وليست بصفرة خالصة فالظاهر انه لفساد الرحم
وحكم حرمة الصوم والقربان وما شرط فيه الطهارة ويثبت هذا الحكم بالبروز وعن محمد بالاحساس
به وثمرته تظهر فيما لو توضأت ووضعت الكرسف ثم احست بنزول الدم اليه قبل الغروب ثم رفعته بعده تقضي الصوم عنده خلافا لهما يعني اذا لم يحاذ حرف الفرج الداخل فان حاذته البلة
من الكرسف كان حيضا ونفاسا اتفاقا وكذا الحدث بالبول والاحتشا حالة الحيض حسن للثيب
ويستحب للبكر وحالة الطهر يستحب للثيب فقط ولو وضعته ليلا فلما اصبحت رات الطهر تقضي
العشا فلو كانت طاهرة فرات البلة حين اصبحت تقضيها ايضا ان لم تكن صلتها قبل الوضع اترالا
لها طاهرة في الصورة الاولى ومن حين وضعته وحائضا في الثانية حين رفعته اخذا بالاحتياط
فيهما وادنى مدة يحكم باياسها فيها اذا انقطع دمها خمس وخمسون سنة واذا حكم به الاياس
فيما يستقبل حتى لا تفسد الانكحة المباشرة قبل المعاودة ان كان على لون الدم وان لم يكن على لون
الدم بل صفرة او خضرة او كدرة لا ينتقض الحكم بالاياس ولو كانت راته المبتداة دما في سن لم يحكم ببلوغ
غها فيه تركت الصلوة والصوم عند اكثر مشايخ بخارى وعن ابي حنيفة لا تترك حتى يستمر
ثلاثة ايام ويستحب للحائض ان تتوضأ وقت الصلوة وتجلس في مسجد بيتها تسبح وتهلل
كيلا تنسى العادة **قوله** لقوله عليه السلام روى الدارقطني عن ابي امامة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اقل الحيض للجارية البكر والثيب الثلاث واكثر ما يكون عشرة ايام فاذا زاد
فهي مستحاضة قال الدارقطني عبد الملك مجهول والعلا بن كثير ضعيف الحديث واخرج
عن عبد الله يعني بن مسعود الحيض ثلاث واربع وخمس وست وسبع وثمان وتسع وعشر
فاذا زاد مستحاضة وقال لم يروه عن الاعمش بهذا الاسناد غير هارون بن زياد وهو ضعيف
الحديث وروى ابن عدي في الكامل عن انس عنه عليه السلام الحيض ثلاثة ايام واربعة
وخمسة وستة وسبعة وثمانية وتسعة وعشرة فاذا جاوزت العشرة فهي مستحاضة
واعله بالحسن بن دينار والحديث معروف بالخلد بن ايوب وروى موقوفا على انس
وقال ابن عدي في الحسن لم ار له حديثا جاوز الحد في النكارة وهو الى الضعف اقرب
وروى الدارقطني عن عبد العزيز الدراوردي عن عبيد الله بن عمر عن ثابت عن انس قال

هي

قف
ثم الاصح ان الحيض موقت الى سن
الاياس واكثر المشايخ قدروه
بستين سنة ومشايخ بخارى
جوزن خمس وخمسين فما رات
بعدها لا يكون حيضا في ظاهر
المذهب والمختار انها ان رات
وما قويا كالاسود والاحمر
والعلق كان حيضا ويبطل
الاعتداد بالاشهر قبل
التمام وبعده لا وان
رات صفرة او
خضرة او تربية
فهو استحاضة

٣٧

هي حايض فيما بينها وبين عشرة فاذا زادت فهي مستحاضة وروى ايضا حدثنا الحسن بن اسماعيل قال
حدثنا خلاد بن اسلم قال حدثنا محمد بن فضيل عن اشعث عن الحسن عن عثمان بن ابي العاص قال لا
لا تكون المراة مستحاضة في يوم ولا يومين ولا ثلاثة حتى تبلغ عشرة ايام فاذا بلغت عشرة ايام كانت
مستحاضة وقال ايضا حدثنا عثمان بن احمد الدقاق قال ثنا يحيى بن ابي طالب قال حدثنا عبد الوهاب
قال هشام بن حسان عن الحسن ان عثمان بن ابي العاص الثقفي قال الحائض اذا جاوزت عشرة
ايام فهي بمنزلة المستحاضة تغتسل وتصلي وعثمان هذا صحابي وقال ايضا حدثنا ابراهيم بن حماد
قال حدثنا يحيى بن ادم قال حدثنا حماد بن سلمة وحدثنا مخلد قال حدثنا الحاجي قال حدثنا وكيع
قال حدثنا حماد بن سلمة عن علي بن ثابت عن محمد بن زيد عن سعيد بن جبير قال الحيض ثلاث عشر
واسند مثله عن سفيان وروى الدارقطني عن النبي عليه السلام ايضا من حديث واثلة
بن الاسقع عنه عليه السلام اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وضعفه بجهالة محمد بن منهال
وضعف محمد بن احمد بن انس وروى ابن عدي في الكامل من حديث معاذ بن جبل عنه عليه السلام لا
حيض دون ثلاثة ايام ولا حيض فوق عشرة ايام الحديث وضعفه محمد بن سعيد الشامي رموه با
لوضع واخرجه العقيلي عن معاذ عنه عليه السلام من غير طول واعله بجهالة محمد بن الحسن الصوفي
بالنقل وروى ابن الجوزي في العلل المتناهية عن الخدري عنه عليه السلام اقل الحيض ثلاثة
واكثرها عشر واقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوما وضعفه بسليمان المكي ابا داود النخعي
فهذه عدة احاديث عن النبي عليه السلام متعددة الطرق وذلك يرفع الضعيف الى الحسن
والمقدرة الشرعية مما لا تدرك بالراي فالموقوف فيها حكمه الرفع بل تسكن النفس بكثرة ما روي
فيه عن الصحابة والتابعين الى ان المرفوع مما اجاد فيه ذلك الراوي الضعيف وبالجملة فله ا
صل في الشرع بخلاف قولهم اكثره خمسة عشر لم يعلم فيه حديثا حسنا ولا ضعيفا وانما
تمسكوا فيه بما رووه عنه عليه السلام قال في صفة النساء تمكث احداهن شطر عمرها لا
تصلي وهو لو صح لم يكن فيه حجة لما نذكر لكن قال البيهقي انه لم يجده وقال ابن الجوزي في التحقيق
هذا حديث لا يعرف واقره عليه صاحب التنقيح **قوله** لما روي ان عائشة روى مالك
في الموطا عن علقمة بن ابي علقمة عن امه مولاة عائشة قالت كان النساء يبعثن الى
عائشة بالدرجة فيها الكرسف فيه الصفرة من دم الحيض يسالنها عن الصلوة فتقول
لهن لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء تريد بذلك الطهر من الحيض واخرجه البخاري
تعليقا والقصة البيضاء بياض بمعنى الجنابة كالخيط واستدل المصنف بهذا اولى مما قيل
ان من خاصية الطبيعة دفع الكدرة اولا فانه يقتضي انها لو خرجت عقيب الصافي لا يكون حيضا
وليس كذلك وان كان يجاب بانها اذا خرجت بعد الصافي يكون حيضا بناء على الحكم بانها حدثت
الان لا انها كانت متحصلة في الرحم من ابتداء رؤية الحيض والا لخرجت قبل هذا ومقتضى هذا
المروي ان مجرد الانقطاع دون رؤية القصة لا تجب معه احكام الطاهرات وكلام الا
صحاب فيما ياتي كله بلفظ الانقطاع حيث يقولون واذا انقطع دمها فكذا واذا انقطع
فكذا مع انه قد يكون انقطاع بجفاف مدة وقت ثم ترى القصة فان كانت الغاية القصة
لم تجب تلك الصلاة وان كان الانقطاع عن سائر الالوان وجب وانا متردد فيما هو

قف
معناه لا يعطى لها حكم المستحاضة
بمجرد رؤية الدم يوما او يومين
حتى تمضي بل تتوقف انه ان استمر
ثلاثة لا تقضي الصلاة وان
انقطع على اليوم او يومين
تقضي الصلاة لظهور
انه استحاضة وليس
بحيض لان اقله
ثلاثة ايام

قف
دليلهم حديث القصة
وعبارتهم اذا انقطع
الدم لعشرة ايام
او اقل منها

الحكم عنهم بالنظر الى دليلهم وعباراتهم في اعطاء الاحكام والله اعلم وروايته في المروي عن عبد الوهاب
عن يحيى بن سعيد عن ريطة مولاة عمرة عن عمرة انها كانت تقول للنساء اذا ادخلت احداكن
الكرسفة فخرجت متغيرة فلا تصلي حتى لا ترى شيئا وهذا يقتضي ان الغاية الانقطاع ثم المعتبر
في البياض وقت الرؤية فلو راته ابيض خالصا الا انه اذا يبس اصفر فحكمه حكم البياض او اصفر
قوله في الصحيح الى آخره احتراز عن قول من قال الكدرة قبيلا على وجه الانكار والاستبعاد لكونه
حيضا قوله وان كانت كبيرة لا ترى غير الخضرة يعني الآيسة وكونها لا ترى غيرها ليس بقيد
على ما ذكره الصدر الشهيد حسام الدين لما قدمناه عنه اول الباب من ان الشرط في نفي كون
ما تراه حيضا ان لا ترى الدم الخالص قوله والحيض يسقط يفيد ظاهرا عدم تعلق اصل
الوجوب بها وهذا لان تعلقه يستتبع فائدته وهي اما الاداء او القضاء والاول منتف
لقيام الحدث عن العجز عن رفعه والثاني كذلك فضلا منه تعالى دفعا للحرج اللازم بالزام
القضاء لتضاعف الصلوة خصوصا فيمن عادتها اكثر فانتفى الوجوب لانتفاء فائدته
لا لعدم اهليتها للخطاب ولذا تعلق بها خطاب الصوم لعدم الحرج اذ غاية ما
تقضي في السنة خمسة عشر يوما قوله لقول عائشة لفظ الحديث معاذة قالت سالت عائ
يشة فقلت ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة فقالت احرورية انت قلت لست
بحرورية ولكني اسئل قالت كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلوة
متفق عليه قوله لقوله عليه السلام عن افلت عن جسرة بنت دجاجة عن عائشة رضي الله
عنها قالت جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوه بيوت اصحابه شارعة في المسجد
فقال وجهوا هذه البيوت عن المسجد ثم دخل ولم يصنع القوم شيئا رجاء ان تنزل
فيهم رخصة فخرج اليهم فقال وجهوا هذه البيوت الى عن المسجد فاني لا احل
المسجد لحائض ولا جنب رواه داود وابن ماجة والبخاري في تاريخه الكبير زيادة
قال الخطابي ضعفوا هذا الحديث وقالوا افلت مجهول قال المنذري فيما حكاه نظر
فانه افلت بن خليفة ويقال فليت بن خليفة العامري ويقال الذهلي كنيته
ابو حسان حديثه في الكوفيين روى عنه سفيان الثوري وعبد الواحد بن زياد
وقال احمد بن حنبل ما ارى به باسا وقال ابو حاتم شيخ وحكى البخاري انه سمع من جسرة
وقال الدارقطني صالح وقال العجلي في جسرة تابعية ثقة وقال البخاري عندها عجائب
وقال الشيخ تقي الدين في الامام رايت في كتاب الوهم والايهام لابن القطان المغر
وعليه دجاجة بكسر الدال وعليه صح وكتب الناس في الحاشية بكسر الدال خلاف واحد
ة الدجاج انتهى قوله وهو باطلاقه حجة على الشافعي في اباحته الدخول
على وجه العبور واستدل بقوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا
بناء على ارادة مكان الصلوة بلفظ الصلوة في قوله تعالى لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى او على استعماله في حقيقته ومجازه ولا موجب للعدول عن الظا
هر الا توهم لزوم جواز الصلوة جنبا حال كونه عابر سبيل لانه مستثنى من المنع
بالاغتسال وليس بلازم لوجوب الحكم بان المراد جوازها حال كونه عابري سبيل اي

مسافرا بالتيمم لان مؤدى التركيب لا تقربوها جنبا حتى تغتسلوا الا من حال عبور السبيل فلكم ان تقربوها
بغير اغتسال وبالتيمم يصدق انه بغير اغتسال نعم يقتضي ظاهر الاستثناء اطلاق القربان حال العبور
ولكن اشتراط التيمم فيه بدليل آخر ولبس هذا ابدع وعلى هذا فالاية دليلها على منع التيمم للجنب
المقيم في المصر ظاهر وجوابه انه خص حالة عدم القدرة على الماء في المصر من منعها كما انها مطلقة في
المريض والاجماع على تخصيص حالة القدرة حتى لا يتيمم المريض القادر على استعمال الماء وهذا
للعلم بان شرعيته للحاجة الى الطهارة عند العجز عن الماء فاذا تحقق في المصر جاز واذا لم يتحقق
في المريض لا يجوز فان قيل في الاية دليل حينئذ على ان التيمم لا يرفع الحدث وانتم تابونه قلنا
قد ذكرنا ان محصلها لا تقربوها جنبا حتى تغتسلوا الا عابري سبيل فاقربوها بلا اغتسال بالتيمم
لان المعنى فاقربوها بلا اغتسال بالتيمم بل بلا اغتسال بالتيمم فالرفع وعدمه مسكوت عنه ثم
يستفيد كونه رافعا من خارج على ما قدمناه في باب التيمم قوله ولا تطوف بالبيت لانه في المسجد
فيحرم ولو فعلته الحائض كانت عاصية معاقبة وتتحلل به من احرامها لطواف الزيارة وعليها
بدنة كطواف الجنب هذا والاولى عدم الاقتصار على التعليل المذكور فان حرمة الطواف جنبا ليس
منظورا فيه الى دخول المسجد بالذات بل لان الطهارة واجبة في الطواف فلو لم يكن ثمة مسجد
حرم عليها الطواف قوله ولا يأتيها زوجها ولو اتاها مستحلا كفر او عالما بالحرمة اتى كبيرة ووجبت
التوبة ويتصدق بدينار او بنصفه استحبابا وقيل بدينار ان كان اول الحيض وبنصفه ان كان
وطئ آخره كان قائله راى ان لا معنى للتخيير بين التعليل في النوع الواحد وكذا هذا الحكم لو قالت
حضت فكذبها الا ان تكون بينه لا يعمل بل تكتب الحرمة باخبارها واما الاستمتاع بها بغير الجماع فمذهب ابي
حنيفة وابي يوسف والشافعي ومالك يحرم عليه ما بين السرة والركبة وهو المراد بما تحت الازار ومذهب
محمد بن الحسن واحمد لا يحرم سوى الفرج لما اخرج الجماعة الا البخاري ان اليهود كانوا اذا حاضت المراة
منهم لم يؤاكلوها ولم يجامعوها في البيوت فسالت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذ
لك فانزل الله تعالى ويسئلونك عن المحيض فقال عليه السلام اصنعوا كل شيء الا النكاح وفي رواية
الا الجماع وللجماعة اما عن عبد الله بن سعد سالت رسول الله عليه السلام ما يحل لي من امرأتي
وهي حائض فقال لك ما فوق الازار رواه ابو داود وسكت عليه فهو حجة ويحتمل ان يكون حسنا
او صحيحا فمنهم من حسنه لكن شارح ابو زرعة العراقي صرح بانه ينبغي ان يكون صحيحا وهو
فرع معرفة رجال سنده فتثبت كونه صحيحا وحينئذ يعارض ما رواه مسلم وغيره خصوصا
وانت تعلم ان مسلما لم يخرج عمن لم يسلم من غوائل الجرح فاذن فالترجيح له لانه مانع وذاك
مبيح واما ترجيح السروجي قول محمد بان حديثنا مفهوم لا يعارض منطوقهم فغلط لان كونها
منطوقا في المدعى او مفهوما بناء على اعتبار المدعى كيف هو فان جعلت الدعوى قولنا جميع
ما يحل للرجل من امرأته الحائض ما فوق الازار كانت احاديثنا منطوقا اعني قوله عليه السلام
لك ما فوق الازار جوابا عن قول السائل ما يحل لي من امرأتي الحائض فان معناه جميع ما يحل لك ما
فوق الازار لان معنى السؤال جميع ما يحل لي ما هو فطابق الجواب السؤال وان جعلت الدعوى
لا يحل ما تحت الازار وقالوا يحل الا محل الدم كانت مفهوما ولا شك ان كلا من الاعتبارين في الد
عوى صحيح نعم ان المفهوم فيه غير لازمة من احاديثنا ولا المنطوق فيه ثم لو سلم كان هذا المفهوم

اقوى من المنطوق لان زيادة قوة المنطوق على المفهوم ليس الا لزيادة دلالته على المعنى بلزوم دلالته
وهذا المفهوم وهو انتفاء حل ما تحت الازار مطلقا لما كان ثابتا لوجوب مطابقة الجواب السؤال لزم دلالة
على انتفائه على انفصاله في الغريزة او الجزء او الجنس كان ثبوته واجبا من اللفظ على وجه لا يقبل تخصيصا ولا تبيينا
بالا بهذا العارض والمنطوق من حيث هو منطوق يقبل ذلك فلم يصح الترجيح في خصوص المادة بالمنطوقية
ولا المرجوحية بالمفهومية وقد كان فعله عليه السلام على ذلك فكان لا يباشر احدا منهن و
هي حائض حتى يامرها ان تأتزر متفق عليه واما قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فان كان نهيا
عن الجماع عينا فلا يمتنع ان تثبت حرمة اخرى في محل اخر بالسنة وإياك ان تظن ان هذه مثل
الزيادة على النص بخبر الواحد لان ذلك تقييد مطلقه فيقع موقع المعارض في بعض متناولاته
لا شرع ما لم يتعرض له ولو حمل على اعم من ذلك كان الجماع من افراد المنهي عنه لتناوله حرمة الاستمتاع
بها اعم من الجماع وغيره من الاستمتاعات ثم يظهر تخصيص بعضها بالحديث المقيد بحل ما سوى
ما بين السرة والركبة فيبقى ما بينهما داخلا في عموم النهي عن قربانه وان لم يحتج الى هذا الاعتبار
في ثبوت المطلوب لما بينا **قوله** لقوله عليه السلام لا تقرأ الحائض والجنب شيئا من القرآن رواه الترمذي
وابن ماجة وفي إسناده إسماعيل بن عياش وتقدم الكلام فيه وفي سنن الاربعة عن علي كان
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحجبه او قال لا يحجزه عن القراءة شيء ليس الجنابة وقال الشافعي اهل
الحديث لا يثبتونه قال البيهقي لانه مدار على عبد الله بن سلمة بكسر اللام وكان قد كبر وانكر
عقله وحديثه وانما روى هذا بعد ما كبر قاله شعبة لكن قد قال الترمذي حديث حسن صحيح و
صححه ابن حبان والحاكم وقال ولم يحتجا بعبد الله بن سلمة ومدار الحديث عليه وروى البيهقي
عن عمر انه كره القراءة للجنب وقال صحيح **قوله** فيكون حجة على الطحاوي في اباحته ما دون الاية
ذكر نجم الدين الزاهدي انه رواية ابن سماعة عن ابي حنيفة وان عليه الاكثر ووجهه ان ما د
ون الاية لا يعد بها قاريا قال الله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن كما قال عليه السلام لا يقرأ
الجنب القرآن فكما لا يعد قاريا بما دون الآيات حتى لا تصح بها الصلوة كذا لا يعد بها قاريا فلا يحرم
على الجنب والحائض وقالوا اذا حاضت المعلمة تعلم كلمة كلمة وتقطع بين الكلمتين وعلى قول الطحاوي
نصف آية وفي الخلاصة في عد حرمات الحيض وحرمة القرآن الا اذا كانت آية قصيرة تجري على
اللسان عند الكلام كقوله ثم نظر ولم يولد اما قراءة ما دون الآية نحو بسم الله والحمد لله
ان كانت قاصدة قراءة القرآن يكره وان كانت قاصدة شكر النعمة والثناء لا يكره ولا يكره ا
لتهجي بقراءة القرآن انتهى وغيره لم يقيد بقصد الثناء والدعاء بما دون الآية فصرح بجواز
قراءة الفاتحة على وجه الثناء والدعاء وفي الفتاوى الظهيرية لا ينبغي للحائض والجنب قراءة
التوراة والانجيل والزبور لان الكل كلام الله ويكره لهما قراءة القنوت لان ابيا جعله
من القرآن سورتين من اوله الى اللهم اياك نعبد سورة ومن هنا الى اخره وظاهر المذهب
لا يكره وعليه الفتوى واما قراءة الذكر فافاد المصنف في باب الاذان في مسألة الاذان على غير
وضوء فيه مستحب **قوله** لا يمس القرآن الا طاهر هو في كتاب عمرو بن حزم حين بعثه عليه السلام
الى اليمن وسيأتي بكماله في كتاب الزكاة ان شاء الله **قوله** لان الجنابة حلت اليد الى اخره يعني
جواز نظر الجنب للقرآن لانها لا تحل العين ولذا لا يجب غسلها واما مس ما فيه ذكر فاطلقه عامة المشايخ

وكره

وكرهه بعضهم **قوله** وغلافه ما يكون متجافيا عنه اي منفصلا وهو الخريطة خلافا لمن قال هو الجلد
او الكم لان الجلد الملصق تابع له حتى يدخل في بيعه بغير شرط فلمسه حكم مسه والكم تابع للماس فا
لمس به كالمس بيده والمراد بقوله يكره مسه بالكم كراهة التحريم ولذا قال في الفتاوى لا يجوز للجنب
والحائض ان يمسا المصحف بكميهما او ببعض ثيابهما لان الثياب بمنزلة بدنهما الا ترى لو قام
في صلوته على نجاسة وفي رجليه نعلان لا يجوز صلوته ولو فرش نعليه او جوربيه وقام عليهما
جازت وخلافا لمن قال المكروه مس الكتاب لا موضع البياض واما الكتاب ففي فتاوى اهل
سمرقند يكره كتابة كتاب فيه آية من القرآن لانه يكتب بالقلم وهو في يده وذكر ابو الليث
لا يكتب وان كانت الصحيفة على الارض ولو كان ما دون الاية وذكر القدوري انه لا باس
اذا كان مسها بالقلم وهو واسطة منفصلة فكان كثوب منفصل الا ان يكون يمسه بيده
وقال لي بعض الاخوان هل يجوز مس المصحف بمنديل هو لابسه على عنقه قلت لا علم
فيه منقولا والذي يظهر ان كان بطرفه وهو يتحرك بحركته ينبغي ان لا يجوز وان كان لا يتحرك بحر
كته ينبغي ان يجوز لاعتبارهم اياه في الاول تابعا له كبدنه دون الثاني قالوا فيمن صلى وعليه
عمامة بطرفها نجاسة مانعة ان كان القاه وهو يتحرك لا يجوز والا يجوز اعتبارا له على ما ذكر **فروع**
يكره كتابة القرآن واسماء الله تعالى على الدراهم والمحاريب والجدران وما يفرش
ويكره القراءة في المخرج والمغتسل والحمام وعند محمد لا باس في الحمام لان الماء المستعمل طاهر عنده
ولو كانت رقية في غلاف متجاف عنه لم يكره دخول الخلاء به والاحتراز عن مثله افضل **قوله**
حيث رخص مسها بالكم يقتضي انه لا يرخص بلا كم قالوا يكره مس كتب التفسير والفقه والسنن
لانها لا تخلو عن آيات القرآن وهذا التعليل يمنع مس شروح النحو ايضا **قوله** ولا باس بد
فع المصحف الى الصبيان واللوح ان كانوا محدثين لا يأثم المكلف الدافع كما يأثم بالباس
الصغير الحرير وسقيه الخمر وتوجيهه الى القبلة في قضاء حاجته للضرورة في هذا الدفع
فان امرهم بالتطهير حرجا بينا بهم لطول مسهم بطول الدرس خلافا لمن كره تعليمهم بالد
فع اليهم وعنه احترز بقوله هو الصحيح **قوله** واذا انقطع دم الحيض حاصله اما ان ا
ينقطع لتمام العشرة او دونها لتمام العادة او دونها ففي الاول يحل وطؤها بمجرد الانقطاع
وفي الثالث لا يقربها وان اغتسلت ما لم تمض عادتها وفي الثاني ان اغتسلت او مضى
عليها وقت صلوة بعين خرج وقت الصلوة حتى صارت دينا في ذمتها حل والا لا وعلى هذا
التفصيل انقطاع النفاس ان كان لها عادة فيها فانقطع دونها لا يقربها حتى تمضي عاد
تها فيها فانقطع دونها لا يقربها حتى تمضي عادتها بالشرط او لتمامها حل اذا خرج الوقت التي
طهرت فيه او لتمام الاربعين حل مطلقا وجه الاول ان في الاية قرائتين يطهرن يطهرن
بالتخفيف والتشديد ومؤدى الاول انتهاء الحرمة العارضة على الحل بالانقطاع مطلقا
واذا انتهت الحرمة العارضة على الحل حلت بالضرورة ومؤدى الثانية عدم انتهائها
عنده بل بعد الاغتسال فوجب الجمع ما امكن فحملنا الاولى على الانقطاع باكثر المدة وا
لثانية عليه لتمام العادة التي ليست اكثر مدة الحيض وهو المناسب لان في توقيف قربانها
في الانقطاع للاكثر على الغسل انزالها حائضا حكما وهو مناف لحكم الشرع عليها بوجوب

الصلوة المستلزم انزاله ايا ها طاهرة قطعا بخلاف تمام العادة فان الشرع لم يقطع عليها با
لطهر بل يجوز الحيض بعده ولذا لو زاد ولم يجاوز العشرة كان الكل حيضا بالاتفاق على ما حققه بقي
أن الثانية ثبوت الحرمة قبل الغسل ورفع الحرمة قبله بخروج الوقت معارضة النص بالمعنى والجواب
أن القراءة الثانية خص منها صورة الانقطاع للعشرة بقراءة التخفيف فجاز ان تخص ثانيا بالمعنى وعلم
مما ذكرنا المراد بادنى وقت الصلوة اذ ان الواقع اخرا اعني أن تطهر في وقت منه الى خروجه قدر الا
غتسال والتحريمة لا غير من هذا ومنه أن تطهر في أوله ويمضي منه هذا المقدار لأن هذه الا تنزلها
طاهرة شرعا كما رأيت بعضهم يغلط فيه لا يرى الى تعليلهم بان تلك الصلوة صارت دينا في
ذمتها وذلك بخروج الوقت ولذا لم يذكر غير واحد لفظة ادنى وعبارة الكافي او تصير الصلوة دينا
في ذمتها بمضي ادنى وقت صلوة بقدر الغسل والتحريمة بان انقطع في آخر الوقت وجه الثالث
ظاهر من الكتاب غير أنه خلاف انهاء الحرمة بالغسل الثابت بقراءة التشديد فهو مخرج منه بالا
جماع وفي المجتبى مسافرة طهرت من الحيض فتيممت ثم وجدت ماء جاز للزوج أن يقربها لكن لا تقرأ
القرآن لانها لما تيممت خرجت من الحيض فلما وجدت الماء وجب عليها الغسل فصارت كالجنب هذا
في حق القربان اما في حق الصلوة ففي الخلاصة اذا انقطع دم المرأة دون عادتها المعروفة في
حيض أو نفاس اغتسلت حين تخاف فوت الصلوة وصلت واجتنبت زوجها قربانها احتياطا حتى تأتي
على عادتها لكن تصوم احتياطا فلو كانت هذه الحيضة هي الثالثة من العدة انقطعت الرجعة احتياطا
ولا تتزوج بزوج آخر احتياطا فان تزوجها رجل ان لم يعاودها الدم جاز وان عاودها
إن كان في العشرة ولم يزد على العشرة فسد نكاح الثاني وكذا صاحب الاستبراء يجتنبها احتياطا
انتهى ومفهوم التقييد بقوله ولم يزد على العشرة انه إذا زاد لا يفسد ومراده إذا كان
العود بعد انقضاء العادة اما قبلها فيفسد وان زاد لان الزيادة توجب الرد الى العادة والفرض أنه
عاودها فيها فيظهر أن النكاح قبل انقضاء الحيضة هذا وقد قدمت ما عندي من التردد في الانقطاع
بدون العقة ثم التأخير الى آخر الوقت بعد الانقطاع لما دون العادة واجب فلو انقطع لتمامها تغتسل
أيضا في آخر الوقت لكن هذا التأخير استحباب وبانقطاعها زوجها لا ينتظر تمام العشرة وفي الخلاصة وكذا
إذا كان هذا أول ما رأت وانقطع الحيض على خمسة والنفاس على عشرين واغتسلت تثبت جميع هذه
الاحكام واعلم أن مدة الاغتسال معتبرة في الحيض في الانقطاع لاقل من العشرة وإن كان
تمام عادتها بخلاف الانقطاع للعشرة حتى لو طهرت في الأول والباقي قدر الغسل والتحريمة
فعليها قضاء تلك الصلوة وفي الثاني إن كان أيامها عشرة فطهرت وبقي قدر ما تتحرم لزمها الفرض ولا يشترط امكان الاغتسال واجمعوا أنها لو طهرت وقد بقي ما لا يسع التحريمة لا يلزمها
ومتى طرأ الحيض في اثناء الوقت سقط تلك الصلوة ولو بعد افتتاح الفرض خلافا لما لو
طرأ والباقي قدر الصلوة لم يجب قضاؤها وان كان الباقي أقل وجب بناء على أن السببية تنتقل
عندنا الى آخر جزء من الوقت وعنده تستقر على الجزء الذي منه الى آخر الوقت مقدار الا
لأداء فيعتبر عندنا حال المكلف عند آخر الوقت وعنده عند ذلك الجزء لانه موضع توجه
الخطاب بالاداء فاذا وجد وهي طاهرة وجبت وبعد الوجوب لا تسقط بعروض الحيض فتقضيها
وإذا وجد وهي حائض لم تجب وبناء على أن الوجوب بآخر الوقت لو بلغ صبي باحتلام ولم يستيقظ

لأن مدة الاغتسال من انقطع حيضها غسل العشرة من الطهر فجعلت طاهرة فيه فلا يعلم

حتى طلع الفجر المختار أن عليه قضاء العشاء وان كان صلاها قبل النوم وهي واقعة محمد سألها ابا حنيفة فاجابه بهذا
وقيل لا يجب عليه و بالاتفاق أنه اذا استيقظ قبل الفجر ومعه يلزمه العشاء قوله وهذه أصح الروايات عن ابي
حنيفة في رواية محمد عنه ومقتضاها انه لا يبدأ الحيض بالطهر ولا يختم به فلو رأت المبتدأة يوما دما وثمانية
طهرا ويوما دما فالعشرة حيض يحكم ببلوغها به ولو كانت معتادة فرأته قبل عادتها يوما دما وتسعة طهرا و
يوما دما لا يكون شيء منه حيضا وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة أنه يعتبر أن يكون الدم في العشرة
ثلاثة أيام وهو قول زفر وروى ابو يوسف عنه وبه أخذ أن الطهر اذا كان أقل من خمسة عشر لا يفصل
وقيل هو اخر اقوال ابي حنيفة وعليه الفتوى ومقتضاه جواز افتتاح الحيض واختتامه بالطهر ولا
بد من احتواش الدم بالطرفين فلو رأت مبتدأة يوما دما واربعة عشر طهرا ويوما فالعشرة الاولى
حيض يحكم ببلوغها به ولو رأت المعتادة قبل عادتها يوما دما وعشرة طهرا ويوما دما فالعشرة التي لم تر
فيها الدم حيض ان كان عادتها العشرة فان كانت أقل ردت الى أيامها وقال محمد الطهر المتخلل أن نقص عن
ثلاثة أيام ولو بساعة لا يفصل فان كان ثلاثة فصاعدا فان كان مثل الدمين أو أقل فكذلك تغليبا
للحرمة وان كان أكثر فصل ثم ينظر ان كان في أحد الجانبين ما يمكن أن يجعل حيضا فهو حيض والآخر استحاضة
وان لم يكن فالكل استحاضة ولا يتصور كون كل من المحتوشين حيضا لكون الطهر حينئذ أقل من الـ
... اذا زاد على العشرة فحينئذ يمكن فيجعل الأول حيضا لسبقه لا الثاني ومن أصله أن لا يبدأ الحيض بالطهر ولا يختم به وفي بعض النسخ أن الفتوى على قول محمد والأول اولى واختلف المشايخ على
قوله فيما اذا اجتمع طهران معتبران وصار احدهما حيضا لاستواء الدم بطرفيه حتى صار كالدم المتوالي
فقيل يتعدى حكمه الى الطرف الآخر حتى يصير الكل حيضا وقيل لا يتعدى قال في المحيط هو الاصح
مثاله رأت يومين دما وثلاثة أيام طهرا ويوما دما فعلى الاول الكل حيض لان الطهر الأول دم لاستواء
به بدميه فكأنها رأت ستة دما واربعة طهرا وعلى الثاني الستة الاولى حيض فقط فرع على هذه الا
صول رأت يومين دما وخمسة طهرا ويوما دما ويومين طهرا ويوما دما فعند ابي يوسف العشرة الاولى
حيض ان كانت مبتدأة لأن الحيض يختم بالطهر وان كانت معتادة فعادتها فقط لمجاورة الدم
العشرة وعلى قول محمد الاربعة الاخيرة فقط لانه تعذر جعل العشرة حيضا لاختتامها با
لطهر وتعذر جعل ما قبل الثاني حيضا لان الغلبة فيه للطهر فطرحنا الدم الأول والطهر الأول
يبقى بعده يوم دم ويومان طهر ويوم دم والطهر أقل من ثلاثة فجعلنا الاربعة حيضا
وعند زفر الثمانية حيض لاشتراطه كون الدم ثلاثة في العشرة ولا يختم عنده بالطهر وقد وجد
اربعة دما ولكن ذلك هو الضاعر رواية محمد عن ابي حنيفة لخروج الدم الثاني عن العشرة فرع آخر
عادتها عشرة فرأت ثلاثة دما وطهرت ستة عند أبي يوسف لا يجوز قربانها وعند محمد يجوز لان المتوهم بعده من الحيض يوم والستة اغلب من الاربعة فيجعل الدم الأول فقط حيضا بخلاف
قول أبي يوسف ولو كانت طهرت خمسة وعادتها تسعة اختلفوا على قول محمد قيل لا يباح قربانها
لاحتمال الدم في يومين آخرين وقيل يباح وهو الاولى لأن اليوم الزائد موهوم لانه خارج
العادة وفي نظم ابن وهبان افادة ان المجيز للقربان يكرهه قوله واقل الطهر خمسة عشر يوما لقوله
عليه السلام اقل الحيض ثلاثة أيام واكثره عشرة أيام واقل ما بين الحيضتين خمسة عشر يوما ذ
كره في اذكره في الغاية وعزاه قاضي القضاة أبو العباس الى الامام ونقل من حديث ابي سعيد

الخدري رضي الله عنه في العلل المتناهية قيل واجمعة الصحابة رضي الله عنهم عليه ولأنه مدة
اللزوم فكان كمدة الإقامة **قوله** لأنه قد يمتد سنة وسنتين وقد لا تحيض أصلا فلا يمكن تقديره
إلا إذا استمر بها الدم واختيج إلى نصب العادة اما بان بلغت مستحاضة واما ان بلغت برؤية عشر مثلا دما
وستة طهر ثم استمر بها الدم او كانت صاحبة عادة فاستمر بها الدم ونسيت عددايامها واولها واخرها
ودورها اما الأولى فيقدر حيضها بعشرة من كل شهر وباقيه طهر فشهر عشرون وشهر تسعة عشر
وهي التي تسالى واما الثانية فقال أبو عصمة والقاضي ابو حازم حيضها ما رأت وطهرها ما رأت فتنقضي
عدتها بثلاث سنين وثلاثين يوم وهذا بناء على اعتباره للطلاق أول الطهر والحق أنه إن كان من أول
الاستمرار إلى ايقاع الطلاق مضبوطا فليس هذا التقدير بلازم لجواز كون حسابه يوجب كونه اول
او الحيض فيكون الكثر من المذكور بعشرة ايام او اخر الطهر فيقدر بسنتين واحد وثلاثين او اثنين
أو ثلاثة وثلاثين ونحو ذلك وان لم يكن مضبوطا فينبغي أن تزاد العشرة أنزالا له مطلقا أول الحيض
احتياطا واما الثالثة فيجب أن تتحرى وتمضي على أكبر رأيها فان لم يكن لها راي وهي المحيرة لا يحكم لها
بشيء من الحيض والطهر على التعيين بل تأخذ بالاحوط في حق الاحكام فتجتنب ما تجتنبه الحائض
من القراءة والمس ودخول المسجد وقربان الزوج وتغتسل لكل صلوة فتصلي به الفرض والوتر
وتقرا ما يجوز به الصلوة فقط وقيل الفاتحة والسورة لانهما واجبتان وان حجت تطوف طواف
الزيارة لانه ركن ثم تعيده بعد عشرة ايام وتطوف للصدر لانه واجب وتصوم شهر رمضان
ثم تقضي خمسة وعشرين يوما لاحتمال كونها حاضت من اوله عشر ومن اخره خمسة او بالعكس
ثم يحتمل أنها حاضت في القضاء عشرة فيسلم خمسة عشر بيقين وهل يقدر لها طهر في حق العدة اختلفوا
فيه فمنهم من لم يقدر لها طهرا ولا تنقضي عدتها ابدا منهم أبو عصمة والقاضي ابو حازم لأن التقدير لا
يجوز الا توقيفا ومنهم من قدره فالميداني بستة اشهر الا ساعة لأن الطهر بين الدمين أقل من ادنى مدة
الحمل عادة فنقصنا عنه ساعة فتنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلاث ساعات لاحتمال أنه طلقها أول الطهر قيل
وينبغي أن تزاد عشرة لمثل ما قلنا وعن محمد بن الحسن شهران وهو اختيار ابي سهل وقال محمد بن مقاتل سبعة و
خمسون يوما لأنه اذا زاد عليه لم يبق من الشهر ما يمكن كونه حيضا وقال الزعفراني سبعة وعشرون يوما
لأن الشهر في الغالب يشتمل على الحيض والطهر وذكر برهان الدين محمد بن علي بن ابي بكر أن الفتوى على
قول الحاكم الشهيد وهو المراد عن محمد وهو التقدير بشهرين **قوله** توضئا وصلي الى اخره روي ابن ما
جه بسنده الى عايشة قالت جاءت فاطمة بنت ابي حبيش إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت اني امراة
استحاضة فلا اطهر فادع الصلوة فقال لا اجتنبي الصلوة ايام محيضك ثم اغتسلي وتوضأي لكل صلوة
ثم صلي وان قطر الدم على الحصير واخرجه أبو داود وفي سنديهما حبيب بن ابي ثابت عن عروة عن عايشة
وعند ابن ماجة بانه عروة بن الزبير وقال أبو داود وضعف يحيى هذا الحديث وقال ابن المديني حبيب
بن ابي ثابت لم يرعروة بن الزبير وذكر ابو قاسم بن عساكر هذا الحديث في ترجمة عروة المزني عن عايشة
ولم يذكره في ترجمة عروة بن زبير عنها وهو في البخاري من حديث ابي معاوية عن هشام بن عروة عن
ابيه وليس فيه زيادة وان قطر الدم على الحصير **قوله** ولو زاد الدم على العشرة ايام ولها عادة
معروفة ردت الى عادتها فيكون الزايد على العادة استحاضة وان كان داخل العشرة وهل
تترك بمجرد رؤيتها الزيادة اختلف فيه فقيل لا اذ لا تتيقن بكونه حيضا لاحتمال الزيادة على العشرة

وان كان الزايد داخل في العشرة
ايام فلما تجاوز العشرة
علم ان العادة لم تتغير
حيث لم يقتصر الزيا
ده على العشرة
هكذا قد علم

وقيل

41

وقيل نعم استصحابا للحال ولان الاصل الصحة وكونه استحاضة بكونه عدا وبعيد وهو الاصح وان لم يتجاوز
الزايد العشرة فالكل حيض بالاتفاق وانما الخلاف في أنه يصير عادة لها او لا الا ان رأت في الثاني كذلك وهذا
بناء على نقل العادة بمرة او لا فعند محمد لا وعند ابي يوسف نعم وفي الخلاصة والكافي ان الفتوى على قول ابي
يوسف والخلاف في العادة الاصلية وهي أن ترى دمين متفقين وطهرين متفقين على الولاء او اكثر لا الجعلية
وانما تظهر ثمرة الخلاف فيما لو استمر بها الدم في الشهر الثاني فعند ابي يوسف يقدر حيضها من كل شهر
ما رأته اخرا وعند محمد على ما كان قبله وصورة العادة الجعلية أن ترى اطهارا مختلفة ودماء مختلفة
بان رات في الابتداء خمسة دما وسبعة عشر طهرا ثم اربعة وستة عشر ثم ثلاثة وخمسة عشر ثم
استمر بها الدم فعلى قول محمد بن ابراهيم تبنى على اوسط الاعداد وعلى قول ابي عثمان سعيد بن مزاحم
تبنى على اقل المرتين الاخيرتين فعلى الاول تدع من اول الاستمرار اربعة وتصلي ستة عشر
وذلك سميت جعلية لانها جعلت عادة للضرورة هكذا في المصفي وفي غيره معزوا الى المبسوط ان كان
حيضها مختلفا مرة تحيض خمسة ومرة سبعة فاستحيضت فانها تدع الصلوة خمسة ايام ثم تغتسل
لتوهم خروجها من الحيض وتصلي يومين بالوضوء لوقت كل صلوة لانها مستحاضة ولا يقربها زوجها
في هذين اليومين ولو كان اخر عدتها ليس للزوج مراجعتها فيهما وليس لها ان تتزوج باخر فيهما
ثم تغتسل بعدهما لتوهم خروجها الان فتاخذ بالاحتياط في كل جانب وهذا التفصيل خلاف ما في
المصفي وهو الاليق بما قدمناه من الخلاصة وحاصله انها تاخذ بالاقل في حق الصلوة والصوم
وانقطاع الرجعة وبالاكثر في التزوج وتعيد الاغتسال ثم اختلفوا في العادة الجعلية اذا
طرأت على العادة الاصلية هل تنتقض الاصلية قال ائمة بلخ لا لانها دونها وقال ائمة بخارى
نعم لانه لابد أن يتكرر في الجعلية بخلاف ما كان في الاصلية كما اريتك في صورتها والجعلية تنتقض
برؤية المخالف مرة بالاتفاق هذا في الانتقال من حيث العدد واما الانتقال من حيث المكان وهو
في المتقدم والمتاخر فالاول خمسة اوجه رات المعتادة قبل ايامها ما يكون حيضا وفي ايامها ما لا يكون
حيضا او رات قبلها ما لا يكون وكذا فيها واذا جمعا كان حيضا او رات قبلها ما يكون ولم تر فيها شيئا
لا يكون شيء من ذلك حيضا عند ابي حنيفة والامر موقوف الى الشهر الثاني فان رات فيه كذلك يكون
الكل حيضا عنده اما عند ابي يوسف بطريق العادة وعند محمد بطريق البدل ولو رات قبل ايامها ما لا
يكون حيضا وفيها ما يكون فالكل حيض بالاتفاق وما قبل ايامها تبع لايامها لاستتباع الكثير
القليل وفي الخلاصة لا يكون الكل حيضا بان لا يجاوز المجموع العشرة وهو حسن والاثر الى عادتها
ولو رات قبلها ما يكون حيضا وفيها كذلك فعند ابي حنيفة روايتان وكذا الحكم في المتاخر غير انها
اذا رات بعد ايامها ما لا يكون حيضا وفي ايامها ما يكون حيضا يكون حيضا رواية واحدة كذا
في الظهيرية وعلى قول ابي يوسف في الكل يكون حيضا عادة وعليه الفتوى ولا يظهر وجه لتقييد
يكون المرئي بعد ايامها حيضا فانه لا شك في انه اذا زاد الدم على العادة ولم يجاوز العشرة يكون
الكل حيضا بحكم ما تقدم ومقتضاه انه لو كان عادتها ثلاثة فرأت سبعة يكون الكل حيضا وكان الا
ولى التقييد بان لا يحصل من المرئي بعدها مع ايامها اكثر من العشرة وكذا لو رات عادتها وقبلها وبعدها
ما يزيد الكل على عشرة فعادتها فقط حيض ومن الرد الى العادة امرأة قالت عادتي في الحيض عشرة
وفي الطهر عشرون والان ارى الطهر خمسة عشر ثم ارى الدم تؤمر بالصلوة والصوم الى تمام

قف
فيعتبر ذلك بالساعات حتى لو رأت
دما وقت طلوع نصف قرص
الشمس وانقطع في اليوم
الرابع وقت طلوع اقل نصفه
لا يكون حيضا لجاوزت ما صحت
فان طلع بقية نصفه
يكون حيضا فطلقت
واكثره عشرة ايام
وعشر ليال بالحديث

العشرين ثم تترك في العشرة وما ذكر في الخلاصة في آخر الفصل الثالث إذا رأت قبل أيامها والباقي من أيامها
طهرها ما لم وضم الى ايام حيضها لا يجاوز العشرة ثم تؤمر بترك الصلوة يصح مطلقا على قول أبي يوسف
ومحمد القائل بالابدال وعلى قول أبي حنيفة فانما يلزم اذا كان ما قبل ايامها لا يكون حيضا فإنما لا فكيف
أحسن الروايتين اللتين ذكرناهما أنفا **قوله** المستحاضة تدع الصلوة إلى آخره روى دار القطني والطحاوي في حديث عائشة المذكور اتفاقا قال دعي الصلوة ايام اقرائك ثم اغتسلي وصلي وان قطر الدم
على الحصير **قوله** ولان الزائد على العادة يجانس الزائد على العشرة من جهة انه زيادة على المقدار اذ ا
لمقدار العادي كالمقدار الشرعي فالزائد عليه كالزائد عليه ومن جهة انه مخالف للمعهود **قوله** فيحيضها
عشرة ايام من كل شهر تقعد مقدار عشرة وعند أبي يوسف فيها ان حيضها ثلاثة ايام في حق الصلوة والصوم
وعشر في حق الوطي أخذا بالاحتياط كذا في الظهيرية وفيها الخنثى اذا خرج له دم ومني العبرة للمني

فصل **قوله** لقوله عليه السلام توضأي لكل صلوة هو المروي في حديث فاطمة بنت أبي حبيش وأما
حديث المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فذكر سبط ابن الجوزي ان الإمام ابا حنيفة رواه ا
نتهى وفي شرح مختصر الطحاوي روى ابو حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة عن النبي عليه
السلام قال لفاطمة بنت أبي حبيش وتوضأي لوقت كل صلوة ذكره محمد في الأصل معضلا وقال
ابن قدامة في المغني وروى بعض الحفاظ حديث فاطمة بنت أبي حبيش وتوضأ لوقت كل صلوة ولا
شك أن هذا محكم بالنسبة الى صلوة لأنه لا يحتمل غيره بخلاف الأول فإن لفظ الصلوة شاع استعمالها
في وقتها فمن الأول قوله عليه السلام ان للصلوة اولا وآخرا الحديث اي وقتها وقوله عليه السلام
ايما رجل ادركته الصلوة فليصل ومن الثاني أتيك الصلوة الظهر اي لوقتها وهو مما لا يحصى
كثرة فوجب حمله على المحكم وقد رجح أيضا بأنه متروك الظاهر بالإجماع للاجماع على أنه لم يرد
حقيقة كل صلوة لجواز النفل مع الفرض بوضوء واحد **قوله** وإذا خرج الوقت بطل وضوءهم هذا إذا
توضؤا على السيلان أو وجد السيلان بعد الوضوء أما إن كان على الانقطاع ودام إلى خروج
الوقت فلا يبطل بالخروج ما لم يحدث حدثا آخر أو يسيل دمها **قوله** أي عنده بالحدث السابق **قوله**
خروج الوقت ناقض أو الدخول مجاز عقلي في الاسناد وأورد لو استند النقض الى السابق لوجب
إذا شرعت في التطوع ثم خرج الوقت عدم لزوم قضائها حينئذ لتعلم أنها شرعت بغير طهارة
أجيب بأنه ليس طهورا من كل وجه بل من وجه وانتقاضا من وجه فاظهرنا الانتقاض في حق
الطهور في حق المسح كذا في الذخيرة يعني المسح على الخفين وإنما لم يعكس للاحتياط والذي
يظهر انه اقتصار من كل وجه وكونه بالحدث السابق لا يستلزم الاستناد ليظهر عدم صحة
الصلوة إذ المراد ان ذلك الحدث محكوم بارتفاعه الى غاية معلومة فيظهر عندها مقتصرا الا أن
يظهر قيامه شرعا ومن حقق ان هذه اعتبارات شرعية لا يشكل عليه مثله **قوله** ويجزئهم عن
زعم وبأيهما كان عند أبي يوسف رأي محمد الإسلام اذا زعم لم ير ذلك ولا أبو يوسف فالحاصل منتقض
على انتقاضه عند الخروج وانما لم ينتقض عنده عند طلوع الشمس لأن قيام الوقت جعل عذرا
وقد بقيت شبهته فصلحت لبقاء حكم العذر تخفيفا وإنما يحتاج الطهارة للظهر عند أبي يوسف
فيما اذا توضأت قبل الزوال ودخل وقت الظهر لأن طهارتها ضرورية ولا ضرورة في تقدمها
على الوقت لا لأن طهارتها انتقضت عند الدخول وهذا يفيد أن طهارتها لم تصح حتى لا تجوز الصلوة

تها لم تصح حتى لا تجوز الصلوة بها قبل دخول الوقت لأنها صحت وانتقضت وقوله في الهداية
لزفر اعتبار الطهارة مع المنافي للحاجة الى الاداء ولا حاجة قبل الوقت ولأبي يوسف ان الحاجة
مقصورة على الوقت فلا تعتبر قبله ولا بعده صريح في موافقة كلام فخر الإسلام وفي ان ا
لطهارة قبله لم تصح لأنها انتقضت بعد الصحة وحينئذ فالخلاف فيمن توضأ قبل الزوال
أو قبل الشمس ابتداء في نفس صحة الوضوء وعدمه بالنسبة الى الوقت لا مبني على مناط
النقض فليس وضع الخلاف فيه كما ذكر في النهاية منه أن الطهارة معتبرة في حق النفل وقضاء
الفوائت وعدم اعتبارها باعتبار ان الحاجة المتعلقة باداء الوقتية منعدمة في حق تلك ا
لطهارة لأنها غير معتبرة أصلا حسن **قوله** فعندهما ليس لها ان تصلي العصر بهذه الطهارة وإنما
خصهما بالذكر مع ان الكل على هذا الان الشبهة تأتي على قولهما اذ له ان يقدم الطهارة على
خروج ولا يخفى ان عدم جواز العصر بهذه الطهارة فيما اذا كانت على السيلان أو وجد بعدها
والا فلها ذلك **قوله** والمستحاضة هي التي لا يمضي عليها وقت صلوة الا والحدث الذي ابتليت
به يوجد فيه لما أعطى حكم المستحاضة أفاد تصويرها وكان الأولى تقديمه على الحكم لتقدم ا
لتصور على الحكم على المتصور لكنه بادر الى الحكم لأنه المقصود الأهم مع عدم الفوات
إذ قد أفاد التصوير لكنه أخره فإنما فيه وجه التقديم وقد انتظمه كلا منا قبل الصحيح
أن يقال هي التي لا يخلو وقت الوضوء أو بعده في الوقت عن الحدث الذي ابتليت به
ودامه لأنه يرد على الأول إذا رأت الدم أول الوقت ثم انقطع فتوضأت ودام الانقطاع
حتى خرج الوقت لا تنتقض طهارتها فلو كان ذلك تفسير المستحاضة وإسم المستحاضة
بوجود الوصف وليس بشيء فإنها لو لم تتوضأ ولم تصل لمرض يعجزها عند الايماء أو فسقا
وهي بالوصف المذكور بعد دوامه وقتا كاملا كانت مستحاضة قطعا غاية الأمر أن المستحا
ضة إنما ينتقض وضوءها بالخروج إذا كان السيلان معه أو بعده في الوقت وترك التقييد به
في إعطائها هذا الحكم لظهوره وعليه قلنا لو توضأت وصلت بعض الصلوة فخرج الوقت ثم سا
ل تتوضأ وتبني لأن الانتقاض بالحدث لا بالخروج ليكون بظهور الحدث السابق فيستقبل ثم تحقق
كونها مبتلاة به وكذا سائر المعذورين ابتداء باستيعابه وقت صلوة كامل وفي الكافي إنما يصير صاحب
عذر اذا لم يجد وقت الصلوة زمانا يتوضأ ويصلي فيه خاليا عن الحدث والاول عبارة عامة الكتب وهذا
يصلح تفسيرا لها إذ لها يستمر كمال وقت بحيث لا ينقطع لحظة فيؤدي الى نفي تحققه الا في الامكان
بخلاف جانب الصحة منه فإنه بدوام انقطاعه وقتا كاملا وهو مما يتحقق وبناء على اشتراط
الاستيعاب في الابتداء قالوا لو سال جرحه انتظر آخر الوقت فان لم ينقطع توضأ وصلى
قبل خروجه فإن فعل فدخل وقت أخرى الوقت فيه أعاد الأول لعدم الاستيعاب وإن
لم ينقطع في وقت الثانية حتى خرج لا يعيدها لوجود الاستيعاب كما قالوا في جانب الانقطا
ع لو توضأ على السيلان وصلى على الانقطاع أو انقطع في اثناء الصلوة ان عاد في الوقت
الثاني فلا إعادة لعدم الانقطاع وقتا كاملا وان لم يعد فعليه الاعادة للانقطاع ا
لتام فتبين أنها صلت صلوة المعذورين ولا عذر وهذا ومتى قدر المعذور على رد السيلان
برباط أو حشو أو كان لو جلس لا يسيل ولو قام سال وجب رده فإنه لا يخرج برده عن أن

ليكون صاحب عذر بخلاف الحائض إذا امتنعت الدرور فإنها حائض ويجبر أن يصلي جالسا بإيماء إن سال
بالميلان لأن ترك السجود أهون من الصلاة مع الحدث فإن الصلاة بإيماء لها وجود حالة الاختيار في
الجملة وهو في التنفل على الدابة ولا تجوز مع الحدث بحال حالة الاختيار وعن هذا قلنا لو كان بحيث
لو صلى قائما أو قاعدا سال جرحه وإن استلقى لا يسيل وجب القيام والركوع والسجود لأن الصلاة كما
لا تجوز مع الحدث إلا لضرورة لا تجوز مستلقيا إلا لها فاستويا وترجح الأداء مع الحدث لما فيه من إحراز
الأركان وهل يجب غسل الثوب من النجاسة التي ابتلي بها قيل لا لأن الوضوء عرفناه بالنص والنجاسة
ليست في معناه لأن قليلها معفو عنه فالحق بالقليل للضرورة وقيل إذا أصابه خارج الصلاة يغسله
لأنه قادر على أن يشرع بثوب طاهر وفي الصلاة لا يمكن التحرز عنه فسقط اعتباره فيها وفي المجتبى قال
القاضي لو غسلت ثوبها وهو بحال يبقى طاهرا إلى أن يفرغ لا إلى أن يخرج الوقت فعندنا تصلي بد
ون غسل وعند الشافعي لا لأن الطهارة عندنا مقدرة بخروج الوقت وعنده بالفراغ وفي النوازل
وإذا كان به جرح سائل وشد عليه خرقة فأصابه الدم أكثر من قدر الدرهم أو أصابه ثوبه
فصلى ولم يغسله إن كان لو غسله تنجس ثانيا قبل الفراغ من الصلاة جاز أن لا يغسله وإلا فلا
هو المختار ولو كانت به دماميل وجدري فتوضأ وبعضها سائل ثم سال الذي لم يكن سائلا ا
نتقض لأن هذا حدث جديد فصار كالمنخرين ومسألة المنخرين مذكورة في الأصل وهي ما إذا
سال أحد منخريه فتوضأ مع سيلانه وصلى ثم سال المنخر الآخر في الوقت انتقض وضوءه لأن هذا
حدث جديد **فرع** في عينه رمد يسيل دمعها يؤمر بالوضوء لكل وقت لاحتمال كونه صديدا وأقول
هذا التعليل يقتضي أنه أمر استحباب فإن الشك والاحتمال في كونه ناقضا لا يوجب الحكم بالنقض
إذ اليقين لا يزول بالشك والله أعلم نعم إذا علم من طريق غلبة الظن بإخبار الأطباء أو علامات
تغلب ظن المبتلى يجب **فصل في النفاس** **قوله** هو الدم بعقيب الولد يفيد أنها لو ولدت ولم تر دما لا تكون
نفساء ثم يجب الغسل عند أبي حنيفة احتياطا لأن الولادة لا تخلو ظاهرا عن قليل دم وعند
أبي يوسف لا يجب لأنه تعلق بالنفاس ولم يوجد ثم ينبغي أن يزاد في التعريف فيقال عقيب الولا
دة من الفرج فإنها لو ولدت من قبل سرتها بأن كان ببطنها جرح فانشقت وخرج الولد منها تكون
صاحبة جرح سائل لا نفساء وتنقضي به العدة وتصير الأمة أم ولد به ولو علق طلاقها
بولادتها وقع كذا في الفتاوى الظهيرية **قوله** والنفاس بمعنى الدم قال الشاعر سيل على حد السيوف نفوسنا
وليس على غير السيوف تسيل **قوله** ولنا أن الحبل ينسد فم الرحم كذا العادة أي العادة المستمرة عدم
خروج الدم وهو للانسداد ثم تخرج بخروج الولد للانفتاح به وخروج الدم من الحامل نادر
دا لا يراه الإنسان في عمره فيجب أن يحكم في كل حامل بانسداد رحمها اعتبارا للمعهود من
بنات نوعها وذلك يستلزم إذا رأت الدم الحكم بكونه غير خارج من الرحم وهو مستلزم الحكم بكونه
غير حيض وهو المطلوب ولأن حكم الشارع بكون وجود الدم دليلا على فراغ الرحم في قوله عليه السلام
ألا لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرئن بحيضة مع أن كون المرئي حيضا غير معلوم لجواز
كونه استحاضة وهي حامل ومع ذلك أهدر هذا التجويز نظرا إلى الغالب في أنه لا يظهر عن
فرج الحامل دم وإن جاز فيكون استحاضة لندرة الاستحاضة **قوله** تخرج بعض الولد أي المتمم
والسقط الذي استبان بعض خلقه كأصبع أو ظفر ولد فلو لم يستبن منه شيء لم يكن ولدا

فان

يجب غسل الثوب من النجاسة التي ابتلي بها هكذا ذكر

أي إلا إذا خرج من الفرج دم عقيب خروج الولد من قبل السرة فإنه يكون نفاسا كذا ذكره الزيلعي

فإن أمكن جعله حيضا بأن امتد جعل إياه وإلا فاستحاضة وفي الفتاوى ظهرت شهرين فظنت
أن بها حبلا ثم أسقطت بعد شهرين سقطا لم يستبن خلقه وقد رأت قبل الإسقاط عشرة دما
يكون حيضا لأنه بعد طهر صحيح وهي لما أسقطت سقطا لم يستبن شيء من خلقه لم تعط حكم الولادة
في شيء من الأحكام فحكم بأن هذا الذي كان دما انفتق ثم تحلل فخرج فلم يكن دم حامل فكان حيضا **قوله** فأغنى عن
امتداد جعل علما عليه في الحيض مرجع ضمير عليه خروجه من الرحم والامتداد الذي جعل علما
على خروج الدم من الرحم في الحيض ثلاثة أيام ولياليها بعد وجود شرطه من تقدم نصاب
الطهر وغيره أي أغنى عن الاعتراف به خروج الولد فإن الذي يعقبه من الدم ظاهر كونه من الرحم
وفي بعض من النسخ عن امتداد ما جعل علما عليه والأولى فيه تنوين امتداد فتكون ما هي المنبهة
على وصف لا يليق بالمحل كقولهم لأمر ما جدع قصير أنفه والمراد هنا العموم في الامتدادات المعرفة لكون
الدم حيضا وهي ثلاثة أيام إلى عشرة أي امتداد ما من هذه الامتدادات التي هي ثلاثة وأربعة
إلى عشرة أيام أو قريبا بإضافة امتداد إلى ما فالمعنى عن امتداد دم جعل بوصف الامتداد علامة
فإنه نفسه ليس علامة بل امتداده أو هو بوصف الامتداد ولا يخفى ما فيه من التكلف **قوله** لحديث أم
سلمة روى أبو داود والترمذي وغيرهما عن أم سلمة قالت كانت النفساء تقعد على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم أربعين يوما وأثنى البخاري على هذا الحديث وقال النووي حديث حسن
وأما قول جماعة من مصنفي الفقهاء أنه ضعيف فمردود عليهم كأنه يشير إلى إعلال ابن حبان
إياه بكثير بن زياد أبي سهل الخراساني قال عنه كان يروي الأشياء المقلوبات فيجتنب
ما انفرد به وقد صححه الحاكم قيل ومعنى الحديث كانت تؤمر أن تجلس إلى الأربعين ليصح إذ لا
يتفق عادة جميع أهل عصر في حيض أو نفاس وروى الدارقطني وابن ماجه عن أنس
أنه عليه السلام وقت للنساء أربعين يوما إلا أن ترى الطهر قبل ذلك وضعفه بسلام بن
سليم الطويل وروي هذا من عدة طرق لم تخل عن الطعن لكنه يرتفع بكثرتها إلى الحسن
قوله والطهر إذا تخلل في مدة النفاس فهو كالدم المتوالي عند أبي حنيفة وقالا إذا بلغ
خمسة عشر يوما فصل فيحكم بكون المرئي بعده حيضا إن صلح وإلا فهو استحاضة **فرع** أسقطت
في المخرج ما يشك في أنه مستبين الخلق أولا واستمر بها الدم إن أسقطت أول أيامها تر
كت الصلاة قدر عادتها بيقين لأنها إما حائض أو نفساء ثم تغتسل وتصلي عادتها في ا
لطهر بالشك لاحتمال كونها نفساء أو طاهرة ثم تترك الصلاة قدر عادتها بيقين لأنها إما
نفساء أو حائض ثم تغتسل وتصلي عادتها في الطهر بيقين إن كانت استوفت أربعين من و
قت الإسقاط وإلا فبالشك في القدر الداخل فيها وبيقين في الباقي ثم تستمر على ذلك وإن
أسقطت بعد أيامها فإنها تصلي من ذلك الوقت قدر عادتها في الطهر بالشك ثم تترك قدر
عادتها في الحيض بيقين وحاصل هذا كله أنه لا حكم للشك ويجب الاحتياط وفي كثير من نسخ
الخلاصة غلط في التصوير هنا من النساخ فاحترس منه **قوله** فإن ولدت ولدين في بطن واحد
فنفاسها ما خرج من الدم عقيب الولد الأول ما لم يكن بين الولدين ستة أشهر لأنهما
حينئذ توأمان ودم النفاس هو الفاصل عن عقد الولد من دم الحيض الممنوع خروجه بانسداد
فم الرحم بالحبل وبالولد الأول ظهر انفتاحه فظهر أن الخارج هو ذاك الذي كان ممنوعا وقد حكم

لحديث أم سلمة أن النبي عليه السلام قال وقت للنفساء أربعين يوما وهو حجة على الشافعي في اعتبار الستين وإن جاوز الدم الأربعين وقد كانت ولدت قبل ذلك ولها عادة في النفاس ردت إلى أيام عادتها كما بينا في الحيض

الشرع بان ما كان منه انتهى بار بعين حتى لو زاد استمراره عليها في الولد الواحد حكم بانه من غير ذلك
فيلزم ان الخارج بعد الثاني بعد الاربعين غير ذلك وادنه او استحاضة فظهر انما علق بالحمل من انها
حامل وصف لا اثر له اذ المؤثر في نفي النفاس ثبوت الانفساد لا ثبوت الحمل بل عدمه في حالة الحمل
ليس الا للانفساد وقد زال فهو المدار اما الحمل فعلة قيام العدة **باب الانجاس وتطهيرها قوله**
تطهير النجاسة اي نفس محلها اما هي فلا تطهر واجب مقيد بالامكان وبما اذا لم يستلزم ارتكاب ما هو
اشد حتى لو لم يتمكن من ازالتها الا بابداء عورته للناس يصلي معها لان كشف العورة اشد فلو
ابدا للازالة فسق اذ من ابتلى بين امرين محظورين عليه ان يرتكب اهونهما اما من به نجاسة
وهو محدث اذا وجد ما يكفي احدهما فقط انما وجب صرفه الى النجاسة لا الحدث ليتيمم بعده فيكون محصلا
للطهارتين لا لانها اغلظ من الحدث ولانه صرف الى الاخف حتى يرد اشكالا كما قاله حماد من اوجب
صرفه الى الحدث وقولنا ليتيمم بعده هو ليقع تيممه صحيحا اتفاقا اما لو تيمم قبل صرفه الى النجاسة
فانه يجوز عند ابي يوسف خلافا لمحمد بناء على ما مر في التيمم من انه مستحق الصرف اليها فكان الصرف
اليها مكان معدوما في حق الحدث واما اذا لم يتمكن من الازالة لخفاء خصوص المحل المصاب
مع العلم بتنجس الثوب قيل الواجب غسل طرف منه فان غسله بتحر او بلا تحر طهر وذكر الوجه يبين
ان لا اثر للتحري وهو ان يغتسل بعضه مع ان الاصل طهارة الثوب وقع الشك في قيام النجاسة
لاحتمال كون المغسول محلها فلا يقضى بالنجاسة بالشك كذا اورده الاسبيجابي في شرح الجامع
الكبير قال وسمعت الشيخ الامام تاج الدين احمد بن عبد العزيز يقول ويقيسه على مسألة في السير
الكبير هي اذا فتحنا حصنا وفيهم ذمي لا يعرف لا يجوز قتلهم لقيام المانع بيقين فلو قتل البعض
او اخرج حل قتل الباقي للشك في قيام المحرم كذا هنا وفي الخلاصة بعد ما ذكره مجردا عن التعليل فلو
صلى معه صلوات ثم ظهرت النجاسة في طرف اخر يجب اعادة ما صلى انتهى وفي الظهيرية الثوب
فيه نجاسة لا يدرى مكانها يغسل كله انتهى وهو الاحتياط وذلك التعليل مشكل عندي فان
غسل طرف يوجب الشك في طهر الثوب بعد اليقين بنجاسته قبل وحاصله شك في الازالة بعد
تيقن قيام النجاسة والشك لا يرفع المتيقن قبله والحق ان ثبوت الشك في كون الطرف المغسول
والرجل المخرج هو مكان النجاسة والمعصوم الدم يوجب البتة الشك في طهر الباقي واباحة دم
الباقين ومن ضرورته صيرورته مشكوكا فيه ارتفاع اليقين عن تنجيسه ومعصوميته واذا صار
مشكوكا في نجاسته جازت الصلوة معه الا ان هذا ان صح لم يبق لكلمتهم المجمع عليها اعني قولهم
اليقين لا يرفع بالشك معنى فانه حينئذ لا يتصور ان تثبت شك في محل ثبوت اليقين ليتصور ثبوت
شك فيه لا يرتفع به ذلك اليقين وعن هذا حقق بعض المحققين ان المراد لا يرفع حكم اليقين
وعلى هذا التقدير يتخلص الاشكال في الحكم لا الدليل فنقول وان ثبت الشك في طهارة الباقي ونجا
سته لكن لا يرتفع حكم ذلك التيقن السابق بنجاسته وهو عدم جواز الصلوة فلا يصح بعد غسل الطرف
لان الشك الطاري لا يرفع حكم اليقين السابق على ما حققنا من انه المراد من قولهم اليقين لا يرتفع
بالشك فقتل الباقي والحكم بطهارة الباقي مشكل والله اعلم ثم المعتبر في طهارة المكان موضع
القدم رواية واحدة وموضع السجود في اصح الروايتين عن ابي حنيفة وهو قولهما ولا تجب طهارة
موضع الركبتين والبدين لان وضعهما ليس فرضا عندهم لكن في فتاوي قاضي خان وكذا لو كانت

النجاسة

فانه ليس بنجس لتبدل الحقيقة
فيه فان الاعيان تطهر بالاستحالة
كالميتة اذا صارت ملحا والعذ
رة اذا صارت ترابا
وكذا الخمر اذا صارت
خلا ونحو ذلك
فليعلم

٤٤

النجاسة تحت كل قدم اقل من درهم ولو جمعت صارت اكثر من درهم ثم قال ولا يجعل كانه لم يضع العضو
على النجاسة وهذا كما لو صلى رافعا احد قدميه جازت صلوته ولو وضع القدم على النجاسة لا يجوز
ولا يجعل كانه لم يضع انتهى لفظه وهو يفيد ان عدم اشتراط طهارة مكان اليدين والركبتين هو اذا لم
يضعهما اما ان وضعهما اشترطت فليحفظ هذا وليعلم ان عدم اشتراط طهارة مكان الركبتين واليدين
لم يثبته الفقيه الليث وعليه بني جواب وضع الركبتين في السجود في التجنيس اذ لم يضع ركبتيه عند
السجود لا يجزيه لانا امرنا بالسجود على سبعة اعظم وهذا اختيار الفقيه ابي الليث وفتوى مشايخنا
على انه لو كان موضع الركبتين نجسا جاز قال والفقيه ابو الليث ينكر هذه الرواية انه اذا كان موضع
الركبتين نجسا يجوز انتهى يعني كلام التجنيس ثم لو كان المكان نجسا فبسط عليه ثوب طاهر ان شفه
لا يجوز فوقه والا جازت ولو كانت النجاسة على جانبه وصلى على طرف طاهر اخر منه جاز سواء تحرك النجس
او لا وهو الصحيح بخلاف ما اذا كان في طرف عمامته او منديله المقصود ثوب هو لابسه فالقى ذلك
الطرف على الارض وصلى فانه ان تحرك بحركته لا يجوز والا يجوز لانه بتلك الحركة ينسب لحمل النجاسة
بخلافها في المفروش ولو صلى على ما له بطانة متنجسة وهو قائم على ما يلي موضع النجاسة من الظها
رة عند محمد يجوز وعند ابي يوسف لا يجوز وقيل جواب محمد في غير المضرب فيكون حكمه حكم ثوبين و
جواب ابي يوسف في المضرب فحكمه حكم ثوب واحد فلا خلاف بينهما قال المصنف في التجنيس والاصح
ان المضرب على الخلاف ذكره الحلواني انتهى ولو كان لبد اصابته نجاسة مانعة فجماعة على انه لا
يجوز قال في المبسوط واكثر مشايخنا جوازه لما قال في الكتاب والدابة اشد من ذلك يعني
ان باطنها محل النجاسة وتترك عليها الاركان وهي اقوى من الشرائط ويمكن ان يريد بقوله
اشد من ذلك على ما ظاهرها اذ لا يخلو مخرجها وحوافرها وقوائمها عن النجاسة وفيه نظر
قوله وقال عليه السلام حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء عن اسماء بنت ابي بكر الصديق
رضي الله عنهما قالت جاءت امراة الى النبي عليه السلام فقالت احدانا يصيب ثوبها من
دم الحيض كيف تصنع بها قال تحته ثم تقرصه بالماء ثم تنضحه ثم تصلي فيه متفق عليه
واخرجه الترمذي كذلك ولفظ اغسليه غير محفوظ فيه بل في حديث ام قيس بنت محصن
سالته عن دم الحيض فقال عليه السلام حكيه بضلع واغسليه بماء وسدر اخرجه ابو دا
ود والنسائي وابن ماجة والحت القشر بالعود والظفر ونحوه والقرص باطراف الاصابع **قوله** وا
ذا وجب التطهير بما ذكرنا في الثوب وجب في البدن والمكان بطريق اولى لانهما الزم للمصلي
منه لتصور انفصاله بخلافهما **قوله** بما اذا عصر انعصر يخرج الدهن والمري واللبن والسمن
بخلاف الخل وماء الباقلاء الذي لم يثخن فهي جعل الاول على الخلاف كما هي في رواية نظر **قوله** لانه
يتنجس باول الملاقاة مقيد بما اذا كان بحيث يخرج بعض اجزائها في الماء الا ترى الى ما ذكروا
من انه لو مشى ورجليه مبتلة على الارض او لبد نجس جاف لا يتنجس ولو كان على العكس
وظهرت الرطوبة في رجله تتنجس كذا في الخلاصة فلت يجب حمل الرطوبة على البلل لا الند
وة فقد ذكر فيها اذا لف الثوب كذا في الخلاصة فلت يجب حمل الرطوبة على البلل لا
الندوة فقد ذكر فيها اذا لف الثوب النجس الرطب في الثوب الطاهر الجاف
فظهرت فيه ندوته ولم يصر بحيث يقطر منه شيء اذا عصر اختلف المشايخ فيه والاصح انه

لا يتنجس ولكن الو بسط على النجس الرطب فتندى وليس بحيث يقطر اذا عصر الاصح فيه أنه لا يتنجس ذكره الحلواني
ولا يخفى أنه قد يحصل في الثوب وغيره نبع رؤس صغار ليس لها قوة السيلان ليتصل بعضها ببعض فتقطر بل
تقر في مواضع نبعها ثم ترجع اذا حل الثوب ويبعد في مثله الحكم بطهارة الثوب مع وجود حقيقة المخالطة
فالاولى اناطة عدم النجاسة بعدم نبع شيء بالعصر ليكون مجرد نداوة لا بعدم التقاطر **قوله** الا ان هذا القياس ترك
في الماء للضرورة مطلقا عند محمد سواء ورد على النجاسة أو اوردت هي عليه والا لم يحصل طهارة شيء بالماء لانه
ينجس بالملاقاة فيحل المحل ما نجس وكذا الكل ما بعده يتنجس بملاقاة بلل السابق وفي الوارد فقط عند الشافعي
لأن المورود لا يطهر عنده ولما سقط هذا القياس عنده في الوارد وبقي طاهرا حال كونه في الثوب بقي كذلك
بعد انفصاله بالعصر ايضا ما لم يظهر في المنفصل أثر النجاسة لونا او ريحا لانه كان محكوما بطهارته حال المخا
لطة في المحل ولم يوجد بعده الا الانفصال وليس ذلك بمنجس بخلاف ما اذا تأثر لان بقاء الاثر مخالطته
بعد الانفصال فيتنجس وعند محمد وصاحبيه هو طاهر في المحل نجس اذا انفصل لان الحكم بالطهارة مع مخالطة
النجس انما هو للضرورة فاذا زالت بالانفصال ظهر أثر المخالطة لأن ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها
ولا أثر للورود لانه ليس جاريا حقيقة الا يرى انه لو وضع الثوب النجس في الاجانة ثم اورد عليه الماء
تحصل فيها مخالطة النجاسة وهذا هو الموجب لثبوت قياس النجاسة وهو بعينه في المورود فالحق
القياس فيهما ثم سقط للضرورة هذا في المائين أما الثالث فطاهر عندهما لانه طاهر انفصل عن
محل طاهر وعند ابي حنيفة نجس لأن طهارته في المحل ضرورة تطهيره وقد زالت وانما حكم شرعا بطهارة
المحل عند انفصاله بدلالة الحديث حتى يغسلها ثلاثا والا لم يحصل فيه طهارة ولا ضرورة في اعتبار الماء
المنفصل طاهرا مع مخالطة النجس فيكون نجسا بخلاف الماء الرابع فانه لم يخالط ما هو محكوم شرعا
بنجاسة في المحل فيكون طاهرا **فرع** في التجنيس غسل ثوبا ثم قطر منه على شيء ان عصره في الثالثة حتى
صار بحال لو عصره لا يسيل منه شيء فاليد طاهرة والبلل طاهر وان كان بحال يسيل فنجسة ففي هذا
أن بلة اليد طاهرة مع أنها بعض الثالث واعلم أنه لما سقط ذلك القياس لم يفرق محمد بين
تطهير الثوب النجس في الاجانة والعضو النجس بان يغسل كلا منهما في ثلاث اجانات طاهرات
أو ثلثا في اجانة بمياه طاهرة فيخرج من الثالث طاهرا وقال ابو يوسف بذلك في الثوب خاصة
أما العضو المتنجس اذا غمس في اجانات طاهرات نجس الجميع ولا يطهر بحال بل بان يغسل في ماء
جار او بصب عليه لأن القياس يأبى حصول الطهارة لهما بالغسل في الاواني سقط في الثياب
للضرورة وبقي في العضو لعدمها وهذا يقتضي أنه لو كان المتنجس من الثوب قدر درهم فقرص
لا يجيزه ابو يوسف في الاجانة وعلى هذا اجنب اغتسل في آبار ولم يستنج تنجس كلها وان كثرت
وان كان استنجى صارت فاسدة ولم تطهر عند ابي يوسف وقال محمد ان لم يكن استنجى يخرج من الثالثة
طاهرا وكلها نجسة وان كان استنجى يخرج من الاولى طاهرا وسايرها مستعملة لخروجه الى المصفى وينبغي
تقييد الاستعمال بما اذا قصد القربة عنده **قوله** ولهما الحاصل القياس على الماء بناء على أن الطهارة بالماء معلولة
بعلة كونه قالعا لتلك النجاسة وسقوط ذلك القياس بناء على أن القلع والحكم بالتطهير لا يتصور
الا باسقاطه والمايع قالع فهو محصل ذلك المقصود فيسقط فيه ذلك القياس وتحصل به ا
لطهارة **فرع** غسل الثوب المتنجس بالبول حتى زال العين الى ما هل يحكم بزوال تلك النجاسة اختلفوا
فيه وممن ذهب إليه المصنف تاشي حتى لو كان ما غسل به بول ما يؤكل لحمه لا يمنع ما لم يفحش وقال

السرخسي

٤٥

السرخسي الاصح أن التطهير بالبول لا يكون انتهى وهو احسن ووجهه ما علمت أن سقوط التنجس
حال كون المستعمل في المحل ضرورة التطهير وليس البول مطهرا للتضاد بين الوصفين فيتنجس بنجاسة
الدم فما ازداد الثوب بهذا الا شرا اذ يصير جميع المكان المصاب بالبول متنجسا بنجاسة الدم وان لم
يبق عين الدم وفي الكتاب اشارة الى ما اخترناه حيث قال بالماء وبكل مايع طاهر حيث أخرج المايع النجس
قوله فلم يجوز في البدن بغير الماء لأن حرارة البدن جاذبة ولهذا اذا دخل فيه من غيره فيتعين ويتعذر طهارة
البدن بغير الماء تفرع طهارة الثدي اذا قاء عليه الولد ثم رضعه حتى زال اثر القيء وكذا اذا لحس اصبعه
من نجاسة بها حتى ذهب الاثر او شرب خمرا ثم تردد ريقه في فيه مرارا طهر حتى لو صلى صحت وعلى قول محمد
لا يصح ولا يحكم بالطهارة بذلك لعدم الماء وكذا على احدى الروايتين عن ابي يوسف وهي اشتراط الماء في العضو
واما المروي عن محمد في المسافر اذا اصاب يده نجاسة يمسحها بالتراب فمشكل على قول الكل فان ابا حنيفة وابا
يوسف انما جوزا مثله في الخف والنعل بشرطه ومحمد الجرم بذلك ثم يغسلها بعد ذلك **قوله** ولهما قوله
عليه السلام روى أبو داود عن ابي سعيد الخدري أنه عليه السلام قال اذا جاء احدكم الى المسجد فلينظر
فان رأى في نعليه اذى او قذرا فليمسحه وليصل فيهما وخرج ابن خزيمة عن ابي هريرة أنه عليه السلام قال
اذا وطئ احدكم الاذى بنعله او خفيه فطهورهما التراب ولا تفصيل فيهما بين الرطب واليابس والكثيف
والرقيق فاعمل ابو يوسف اطلاقه الا في الرقيق وقيده بالجرم والجفاف غير انه لا فرق على ما فرعوا بين
كون الجرم من نفس النجاسة او من غيرها بان ابتل الخف بخمر فمشى به على رمل او رماد فاستجسد
فمسحه بالارض حتى تناثر طهر وروي ذلك عن ابي حنيفة وابي يوسف الا ان ابا يوسف لم يقيده
بالجفاف وعلى قول ابي يوسف اكثر المشايخ وهو المختار لعموم البلوى ونعلم ان الحديث يفيد
طهارتها بالدلك مع الرطوبة إذ ما بين المسجد والمنزل ليس مسافة تجف في مدة قطعها ما
اصاب الخف رطبا فاطلاق ما يروى مساعد بالمعنى واما مخالفته في الرقيق فقيل هو مقاد بقوله طهور اي
مزيل ونحن نعلم أن الخف اذا تشرب البول لا يزيله المسح فاطلاقه مصروف الى ما قبل الازالة بالمسح
ولا يخفى ما فيه اذ معنى طهور مطهر واعتبر ذلك شرعا بالمسح المصرح به في الحديث الآخر الذي ذكرناه
مقتصرا عليه وكما لا يزيل ما تشربه من الرقيق كذلك لا يزيل ما تشرب به من الكثيف حال الرطوبة على ما
هو المختار للفتوى باعتراف هذا المجيب والحاصل فيه بعد ازالة الجرم كالحاصل قبل الدلك في الر
قيق فانه لا يتشرب الا ما في استعداده قبوله وقد يصل من الكثيفة الرطبة مقدار كثير يتشرب
ه رطوبته معه مقدار ما يتشرب من بعض الرقيق **قوله** لقوله عليه السلام لعائشة الذي في صحيح ابي
عوانة عن عائشة قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله اذا كان يابسا وامسحه او اغسله
شك الحميدي اذا كان رطبا ورواه الدارقطني واغسله من غير شك فهذا فعلها واما انه عليه السلام
قال لها ذلك فالله أعلم لكن الظاهر أن ذلك بعلم النبي عليه السلام خصوصا اذا تكرر منها مع التفا
ته عليه السلام الى طهارة ثوبه وتفحصه عن حاله واظهر منه قولها كنت اغسله من ثوب رسول
الله صلى الله عليه وسلم فيخرج الى الصلوة وان بقع الماء في ثوبه فان الظاهر انه يخرج ببلل ثوبه
وهو موجب الالتفات الى حال الثوب والفحص عن خبره وعند ذلك يبعد ولا سيما في ذلك وقد
اقرها عليه فلو كان طاهرا لمنعها من اتلاف الماء لغير حاجة فانه حينئذ سرف في الماء اذ ليس
السرف في الماء الا صرفه لغير حاجة ومن اتعاب نفسها فيه لغير ضرورة على أن في مسلم عن عائشة أنه

قف
اي يشترط كون الخف صفيقا لا تدخله النجاسة ابدا

عليه السلام كان يغسل المني ثم يخرج الى الصلوة في ذلك الثوب وانا انظر الى اثر الغسل فيه فان حمل على حقيقته من انه فعله بنفسه فظاهر او على مجازه وهو امره بذلك فهو فرع علمه واما حديث انما يغسل الثوب من خمس فرواه الدارقطني عن عمار بن ياسر قال اتى علي رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا على بئر ادلو ماء في ركوة قال يا عمار ما تصنع قلت يا رسول الله بابي وامي اغسل ثوبي من نخامة اصابته فقال يا عمار انما يغسل الثوب من خمس من الغائط والبول والقيء والدم والمني يا عمار ما نخامتك ودموع عينيك والماء الذي في ركوتك الا سواء قال لم يروه عن علي بن زيد غير ثابت بن حماد وهو ضعيف وله احاديث في اسانيدها الثقات وهي مناكير ومقلوبات ودفع بانه وجد له متابع عند الطبراني رواه في الكبير من حديث حماد بن سلمة عن علي بن زيد سندا ومتنا وبقية الاسناد حدثنا الحسين بن اسحاق التستري ثنا علي بن بحر ثنا ابراهيم بن زكريا العجلي ثنا حماد بن سلمة به فبطل جزم البيهقي ببطلان الحديث بسبب انه لم يروه عن علي بن زيد سوى ثابت وقوله في علي هذا انه غير محتج به دفع بان مسلما روى له مقرونا بغيره وقال العجلي لا بأس به وروى له الحاكم في المستدرك وقال الترمذي صدوق وابراهيم ابن زكريا ضعفه غير واحد ووثقه البزار **قوله** وقال الشافعي المني طاهر تمسك هو ايضا بالحديث الاول فلو كان نجسا لم يكتف بفركه وبما عن ابن عباس عنه عليه السلام انه سئل عن المني يصيب الثوب فقال انما هو بمنزلة المخاط او البزاق وقال انما يكفيك ان تمسحه بخرقة او باذخرة قال الدارقطني لم يرفعه غير اسحاق الازرق عن شريك القاضي ورواه البيهقي من طريق الشافعي موقوفا على ابن عباس وقال هذا هو الصحيح وقد روي عن شريك عن ابن ابي ليلى عن عطاء مرفوعا ولا يثبت انتهى لكن قال ابن الجوزي في التحقيق اسحاق الازرق امام مخرج له في الصحيحين ورفعه زيادة وهي من الثقة مقبولة ولانه مبدأ خلق الانسان وهو مكرم فلا يكون اصله نجسا وهذا ممنوع فان تكرمه يحصل بعد تطويره الاطوار المعلومة من المائية والمضغية والعلقية الا ترى ان العلقة نجسة وان نقض المني اصله دم فينتقض بان اصل الانسان دم وهو نجس والحديث بعد تسليم حجية رفعه معارض بما قدمناه ويترجح ذلك بان المحرم مقدم على المبيح ثم قيل انما يطهر بالفرك اذا لم يسبقه مذي فان سبقه لا يطهر الا بالغسل وعن هذا قال شمس الائمة مسئلة المني مشكلة لان كل فحل يمذي ثم يمني الا ان يقال انه مغلوب بالمني مستهلك فيه فيجعل تبعا انتهى وهذا ظاهر فانه اذا كان الواقع انه لا يمني حتى يمذي وقد طهره الشرع بالفرك يابسا يلزم انه اعتبر ذلك الاعتبار اعني اعتبره مستهلكا للضرورة بخلاف ما اذا بال ولم يستنج بالماء حتى امنى فانه لا يطهر حينئذ الا بالغسل لعدم الملجئ كما قيل وقيل لو بال ولم ينتشر البول على رأس الذكر بان لم يجاوز الثقب فامنى لا يحكم بتنجيس المني وكذا ان جاوز لكن خرج المني دفقا من غير ان ينتشر على رأس الذكر لانه لم يوجد سوى مروره على البول في مجراه ولا اثر لذلك في الباطن ولو كان المصاب بطانة مغسل اليها اختلف فيه قال التمرتاشي والصحيح انه يطهر بالفرك لانه من اجزاء المني وقال الفضلي المني المرأة لا يطهر بالفرك لانه رقيق **قوله** لا تتداخل خلله النجاسة يفيد ان قيد صقيلا لا مرد حتى لو كان به صدأ لا يطهر الا بالماء بخلاف الصقيل قال المصنف في التجنيس صح ان اصحاب النبي كانوا يقتلون الكفار بالسيوف ويمسحونها ويصلون بها وعليه يتفرع ما ذكر لو كان على ظفره نجاسة فمسحها طهرت وكذا الزجاجة والزبدية الخضرا اعني المدهونة والخشب الخراطي والبوريا

قف سواء كانت النجاسة رطبة او مستجسدة او مائعة

العقب **قوله** تجففت بالشمس اتفاقي لا فرق بين الجفاف بالشمس والنار او الريح والمراد من اثر النجاسة اللون او الريح وحديث ذكاة الارض يبسها ذكره بعض المشايخ اثرا عن عائشة وبعضهم عن محمد بن الحنفية وكذا رواه ابن ابي شيبة عنه وروى ايضا عن ابي قلابة وروى عبد الرزاق عنه جفوف الارض طهورها ورفعه المصنف وذكره في المبسوط ايما ارض جفت فقد ذكت حديثا مرفوعا والله اعلم به وفي سنن ابي داود باب طهور الارض اذا يبست وساق بسنده عن ابن عمر قال كنت ابيت في المسجد في عهد رسول الله عليه السلام وكنت فتى شابا عزبا وكانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر في المسجد ولم يكونوا يرشون شيئا من ذلك فلولا اعتبارها تطهر بالجفاف كان ذلك تبقية لها بوصف النجاسة مع العلم بانهم يقومون عليها في الصلوة البتة اذ لا بد منه مع صغر المسجد وعدم من يتخلف للصلوة في بيته وكون ذلك يكون في بقاع كثيرة من المسجد لا في بقعة واحدة حيث كانت تقبل وتدبر وتبول فان هذا التركيب في الاستعمال يفيد تكرر الكائن منها ولان تبقيتها نجسة ينافي الامر بتطهيرها فوجب كونها تطهر بالجفاف امره عليه السلام باهراق ذنوب من ماء على بول الاعرابي في المسجد لانه كان نهارا والصلوة فيه تتتابع نهارا وقد لا يجف قبل وقت الصلوة فامر بتطهيرها بالماء بخلاف مدة الليل او لان الوقت كان اذ ذاك قد آن او اريد اذ ذاك اكمل الطهارتين المتيسر في ذلك الوقت هذا واذا قصد تطهير الارض صب عليها الماء ثلاث مرات وجففت في كل مرة بخرقة طاهرة وكذا لو صب عليها الماء بكثرة ولم يظهر لون النجاسة ولا ريحها فانها تطهر ولو كبسها بتراب القاه عليها ان لم توجد رائحة النجاسة جازت الصلوة على ذلك التراب والا فلا واختلفوا في النابت كالشجر والكلا قيل يطهر بالجفاف ما دام قائما عليها وبعد القطع يجب الغسل وكذا الحصى حكمه حكم الارض اما الآجرة المفروشة فتطهر بالجفاف وان كان موضوعة تنقل فلا فان كانت النجاسة في ما يلي الارض جازت الصلوة عليها وفي الظهيرية اذا صلى على وجهها الطاهر ان كان مركبا جاز وان قيل لا يجوز انتهى ويمكن ان يجري فيه الخلاف بين ابي يوسف ومحمد في اللبد وقد قدمناه اول الباب **قوله** لان طهارة الصعيد ثبتت شرطا بنص الكتاب فلا تتأدى هذه الطهارة بخبر واحد اي ظني لخصوص هذا الموضع فان ما كلف به قطعا لا يلزم في اثبات مقتضاه القطع به فان طهارة الماء والصعيد المحلف بتحصيلها تخرج عن العهدة بما لمبناها على الاصل فيهما وذلك لا يفيد القطع بل يجوز استعمل نجاسته في نفس الامر وقد تكون ثابتة والمعلوم لا يحتمل النقيض في نفس الامر ولا عند من قامت به لو قدره لكن انما يمتنع هنا لان امر نوع معارضة للكتاب وذلك لان المعروف شرعا ان التطهير باستعمال المطهر ولم يعهد فلا يكون طاهرا امكان انه طلبا للتيمم بعين التراب على غير هذا الوجه والخبر يجيز استعماله على هذا الوجه فلا يعتبر بخلاف طهارة المكان في الصلوة فان تلك النص بعد دخولها التخصيص بالقليل الذي لا يحترز عنه اجماعا وما دون الدرهم عندنا نطلبه على غير هذا الوجه فجاز ان يعارض الخبر الواحد ويثبت حكمه لكن قد يقال ان النص انما يطلبه طاهرا فقط وكون المعروف من الشرع ان التطهير بالاستعمال المطهر على ارادة الحصر ممنوع اذ قد عرف منه ايضا انها بالجفاف في الارض فيثبت به نوع آخر من اسباب الطهارة ظنا ويتأدى به الوجوب قطعا والحاصل ان محل القطع هو نفس التكليف بالطاهر ومحل الظن كونه طاهرا فلم يتلاقيا في محل فلا تعارض

حديث ذكاة الارض يبسها

والاول ما قيل ان الصعيد علم قبل التنجس طاهرا وطهورا لقوله عليه السلام جعلت لي الارض
مسجدا وطهورا وبالتنجس علم زوال الوصفين ثم ثبت بالجفاف شرعا احدهما اعني الطهارة
فيبقى الآخر على ما علم من زواله واذا لم يكن طهورا لا يتيمم به هذا وقد ظهر الى هنا ان
التطهير يكون باربعة امور بالغسل والدلك والجفاف والمسح في الصقيل دون ما والفرك يدخل في
الدلك بقي المسح بالماء في محاجمه ثلثا بثلاث خرق طاهرة وقياسه ما حول محل الفصد اذ يتلطخ
ويخاف من الاسالة السريان الى الثقب واخر مختلف فيه بين ابي يوسف ومحمد وهو بانقلاب
العين في غير الخمر كالخنزير والميتة تقع في المملحة فتصير ملحا تؤكل والسرقين والعذرة تحترق
فتصير رمادا تطهر عند محمد خلافا لابي يوسف وكلام المصنف في التجنيس ظاهر في اختيار قول ابي
يوسف قال حشيشة اصابها بول فاحترقت ووقع رمادها في بئر يفسد الماء وكذا الكر رماد العذ
رة وكذا الحمار اذا مات في مملحة لا يؤكل الملح وهذا كله قول ابي يوسف خلافا لمحمد لان الرماد اجزاء
تلك النجاسة فتبقى النجاسة من وجه فالتحقت بالنجس من كل وجه احتياطا انتهى وكثير من
المشايخ اختاروا قول محمد وهو المختار لان الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة و
تنتفي الحقيقة بانتفاء بعض اجزاء مفهومها فكيف بالكل فان الملح غير العظم واللحم فاذا
صار ملحا ترتب حكم الملح ونظيره في الشرع النطفة نجسة وتصير علقة وهي نجسة وتصير مضغة
فتطهر والعصير طاهر فيصير خمرا فينجس ويصير خلا فيطهر فعرفنا ان استحالة العين
تستتبع زوال الوصف المرتب عليها وعلى قول محمد فرعوا الحكم بطهارة صابون
صنع من زيت نجس وفرع بعضهم عليه ان التراب والماء النجسين اذا اختلطا وحصل
الطين كان الطين طاهرا لانه صار شيئا آخر وهذا بعيد فقد اختلف فيما لو كان
احدهما طاهرا فقيل العبرة للماء ان كان نجسا فالطين نجس والا فطاهر وقيل للتراب
وقيل للغالب والاكثر وقيل ان ايهما كان طاهرا فالطين طاهر فاهل هذه الاقوال كلها
على نجاسته اذا كانا نجسين بخلاف قولهم في الطين المحروث يعني نجس بالطهارة فيصلى
في المكان المطين به ولا ينجس الثوب المبلول اذا انتشر عليه لان ذلك اذا لم ير عين النجس
الا اذا رؤيت وعلله في التجنيس بان التبن مستهلك اذ لم ير عينه بخلاف ما اذا رؤيت ثم
قال وان ترطبا عاد نجسا انتهى وكانه بناء على احدى الروايتين في امثاله وقال قبله
في علامة النوازل اذا نزح الماء النجس من بئر كره ان يبل به الطين ليطين به المسجد او ارضه
لان الطين يصير نجسا وان كان الغبار طاهرا ترجيحا للنجاسة احتياطا بعد ان لا ضرورة
الى اسقاط اعتبارها بخلاف السرقين اذا جعل في الطين للتطيين لان فيه ضرورة الى
اسقاط اعتباره اذ ذلك النوع لا يتهيا الا به ذكره فعرف ان اختيار المصنف في هذا الحكم
يتعقبه كما هو شانه فيما نقل مختاره وفي الخلاصة العبرة للنجس منهما ايهما كان
طاهرا فالطين طاهر هذا قول محمد حيث صار شيئا آخر واعلم ان الارض اذا
طهرت بالجفاف والخف بالدلك والثوب بفرك المني والسكين بالمسح والبئر اذا غار ماؤ
ها بعد تنجسها قبل النزح وجلد الميتة اذا دبغ تشميسا وتتريبا ثم اصابها الماء
هل تنجس اذا ابتلت بعد ذلك فيه روايتان عن ابي حنيفة والاجرة المفروشة اذا تنجسة

ف
تطهر مواضع المحاجم بالمسح بالماء ثلاث مرات وكذا في محل الفصد كذا ذكر والله اعلم

بجفت

فجفت ثم ابتلت هل تعود نجسة فيها روايتان ومن المشايخ من يقتصر في بعضها على حكاية الخلاف
والاولى طرد الروايتين في الكل لانها نظائر وقد قال نصير في البئر بالطهارة ومحمد بن سلمة بالنجاسة
وفي الينابيع وروي عن محمد مثل ما قال ابن سلمة واختار المصنف في التجنيس في السكين الطهارة
فلو قطع البطيخ واللحم اكل وقيل لا يؤكل واختار قبله في مسئلة الفرك الطهارة وفي مسئلة ا
لجفاف قال لان النجس لا يطهر الا بالتطهير والفرك تطهير من كل الغسل ولو وجد في الارض وفصل
بعضهم في السكين والسيف بين كون المتنجس بولا فلا بد من الغسل او دما فيطهر حتى لو
اصابه ماء عاد نجسا عندهما وفي ظاهر الروايتين عن ابي حنيفة نقل النجاسة ولا تطهر حتى لو اصابه
ما عاد نجسا عنده لا عندهما ولها اخوات فذكر ذلك الخف وجفاف الارض والدباغة ومسئلة البئر قال
فكلها على الروايتين وظاهره كون الظاهر النجاسة في الكل والاولى اعتبار الطهارة في الكل كما
اختاره شارح المجمع في الارض وهي ابعد الكل اذ لا صنع فيها اصلا ليكون تطهيرا لانه بطلها تهارها
بالجفاف على ما مر به معنى الذكاة في الآثار وملاقاة الطاهر الطاهر لا يوجب التنجيس بخلاف
المستنجي بالحجر ونحوه لو دخل في الماء القليل نجسه على ما قالوا لان غير المائع لم يعتبر مطهرا في البدن الا في
المني على رواية والجواز بغيره لسقوط ذلك المقدار عفوا لا لطهارته فعنه اخذ والكون قدر الدرهم
في النجاسات عفوا **قوله** ولو اصاب الثوب قدر الدرهم الى اخره حاصل المذكور في هذا البحث افادة
كون قدر الدرهم لا يمنع في الغليظة وما لم يفحش في الخفيفة وتقدير الدرهم والفاحش واعطاء
ضابط الغليظة والخفيفة اما الاول فلا خفاء في الخلاف المنقول ووجه قولنا ان ما لا يأخذه الطرف
كوقع الذباب مخصوص من نص التطهير اتفاقا فيخص ايضا قدر الدرهم بنص الاستنجاء بالحجر لان محله
قدره ولم يطهر حتى لو دخل في قليل ماء نجسه او بدلالة الاجماع عليه ثم المعتبر وقت الاصابة
فلو كان دهنا نجسا قدر درهم فانبسط فصار اكثر منه لا يمنع في اختيار المرغيناني وجماعة ومختار
غيرهم المنع فلو صلى قبل اتساعه جازت وبعده لا ولا يعتبر نفوذ المقدار الى الوجه الآخر اذا
كان الثوب واحدا لان النجاسة حينئذ واحدة في الجانبين فلا يعتبر متعددا بخلاف ما اذا كان ذا
طاقين لتعددها فيمنع وعن هذا فرع المنع لو صلى مع درهم متنجس الوجهين لوجود الفاصل بين
وجهيه وهو جوهر سمكه ولانه مما لا يفيد نفس ما في احد الوجهين فيه فلم تكن النجاسة فيهما
متحدة ثم انما يعتبر المانع مضافا اليه فلو جلس الصبي المتنجس الثوب والبدن في حجر المصلي
وهو يستمسك او الحمام المتنجس على راسه جازت صلاته لان الذي يستعمله لم يكن حامل النجاسة
بخلاف ما لو حمل من لا يستمسك حيث يصير مضافا اليه فلا يجوز وهذا والصلوة مكروهة مع ما لا
يمنع حتى قيل لو علم قليل النجاسة عليه في الصلوة يرفضها ما لم يخف فوات الوقت او الجما
عة واما الثاني فظاهر من الكتاب **وقوله** في الصحيح احتراز للتقدير بعرض الكف على الاطلاق
واختار شارح الكنز تبعا للكثير من المشايخ ما قيل من التوفيق بين الروايتين وقاله ابو جعفر لا
ن اعمال الروايتين اذا امكن اولى خصوصا مع مناسبة هذا التوزيع **قوله** لان التقدير
فيه بالكثير الفاحش يفيد ان اصل المروي عن ابي حنيفة ذلك على ما هو دابه في مثله من عدم
التقدير فما عد فاحشا منع وما لا فلا حتى روي عنه كره تقديره وقال الفاحش يختلف
باختلاف طباع الناس فوقفه على عد طباع المبتلي اياه فاحشا وقد روي عنه تقديره

بربع الثوب وربع أدنى ثوب تجوز فيه الصلوة وعن أبي يوسف شبر وعنه ذراع ومثله عن محمد ان يستوعب القدمين وفيظهر أن الاول احسن لاعتبار الربع كثيرا كالكل في مسئلة الثوب ينجس الا ربعه وانكشاف ربع العضو من العورة بخلاف ما دونه فيهما غير أن ذلك الثوب الذي هو عليه إن كان شاملا اعتبر ربعه وان كان أدنى ما يجوز فيه الصلوة اعتبر ربعه لأنه الكثير بالنسبة الى الثوب المصاب واما الثالث فعندهما اختلاف العلماء في ذلك لأنه يورث شبهه وعنده تعارض النصين في الطهارة والنجاسة واذا فالدم والخمر وخرء الدجاج والبط والاوز والغائط وبول الآدمي وما لا يؤكل لحمه الا الفرس والقئ غليظ اتفاقا لعدم التعارض والخلاف والمراد بالدم غير الباقي في العروق وفي هكه اللحم المهزول اذا قطع فالدم الذي فيه ليس بنجس وكذا الدم الذي في الكبد لامن غيره كذا قيل قال المصنف في التجنيس وفيه نظر لأنه ان لم يكن دما فقد جاور الدم فالتنجس بمجاورة النجس وعن أبي يوسف الباقي أنه معفو في الأكل لا في الثوب وغيره دم الشهيد ما دام عليه حتى لو حمله مصليا به في الصلوة صحت بخلاف قتيل غير شهيد لم يغسل أو غسل وكان كافرا لأنه لا يحكم بطهارته بالغسل بخلاف المسلم وغيره المسك فلو يجوز اكله والانتفاع به مع ما اشتهر من كونه دما ولم ار له تعليلا وذكر بعض الاخوان من المغاربة في الزيادة فقلت يقال انه عرق حيوان محرم الاكل فغال ما يحيله الطبع الى صلاح كالطيبية تخرج عن النجاسة كالمسك وليس دم البق والبرغوث والسمك بنجس واما القئ فاذا كان ملأ الفم فنجس فاما ما دونه فطاهر على ما هو المختار من قول أبي يوسف وفي فتاوى نجم الدين النسفي صبي ارتضع ثم قاء فاصاب ثياب الام إن كان ملأ الفم فنجس فاذا زاد على قدر الدرهم منع وروى الحسن عن أبي حنيفة انه لا يمنع ما لم يفحش لأنه لم يتغير من كل وجه كذا في غريب الرواية لابي جعفر وهو الصحيح وما قدمناه في النواقض من المجتبى وغيره يقتضي طهارة هذا القئ فارجع اليه وقوله لانها تثبت بدليل مقطوع به معناه مقطوع بوجوب العمل به فالعمل بالظني واجب قطعا في الفروع وان كان نفس وجوب مقتضاه ظنيا والاولى يرد دليل الاجماع وثمرة الخلاف تظهر في الروث وهو للحمار والفرس والخثي وهو للبقر والبعر وهو للابل والغنم فعنده غليظة لقوله عليه السلام في الروثة انها ركس ولم يعارض وعندهما خفيفة فان مالكا يرى طهارتها ولعموم البلوى لامتلاء الطرق بخلاف بول الحمار وغيره مما لا يؤكل لان الارض تنشفه حتى رجع محمد آخرا الى انه لا يمنع الروث وان فحش لما دخل الري مع الخليفة ورأى بلوى الناس من امتلاء الطرق والخانات بها وقاس المشايخ على قوله هذا طين بخارى لانه ممشى الناس والدواب فيها وعند ذلك يروى رجوعه في الخف حتى اذا اصابته عذرة يطهر بالدلك كما في الروث لا يحتاج الى الدلك عنده وله ان الموجب للعمل النص لا الخلاف والبلوى في النعال وقد ظهر اثرها حتى طهرت بالدلك فاباحت امرين ابيح مع ذلك يكون بغير موجب وما قيل ان البلوى لا تعتبر في موضع النص عنده كبول الانسان ممنوع بل تعتبر اذا تحققت بالنص النافي للحرج وهو ليس معارضة للنص بالرأي والبلوى في بول الانسان في الانتضاح كرؤس الابر لا فيما سواه لانها انما تتحقق بغلبة عسر الانفكاك وذلك انما تحقق في بول الانسان كما قلنا وقد رأينا مقتضاه اذ قد اسقطنا اعتباره ثم حيث رمي الروثة.

هو ما في البخاري من حديث ابن مسعود اتى النبي عليه السلام الغائط فأمرني أن آتيه بثلاثة أحجار فوجدت حجرين والتمست الثالث فلم أجد فأخذت روثة فأتيته بها فأخذ الحجرين والقى الروثة وقال هذا ركس واما المراد بالنصين في قوله او لتعارض النصين فحديث استنزهوا البول والحديث العرنيين وقد نقل ما وقع من الحاوي الروث كل شيء يبوله وفي مختصر الكرخي قال زفر روث ما يؤكل كل لحمه طاهر كقول مالك **فرع** مرارة كل شيء كبوله واجترارة كسرقينه قال في التجنيس لأنه وارة جوفه الاترى ان ما يواريه جوف الانسان بأن كان ماءا ثم قاءه فحكمه حكم بوله انتهى وهو يقتضي أنه كذلك وان قاءه من ساعته وقد منا في النواقض عن الحسن ما هو الاحسن فارجع اليه وقد صححه بعد قريب ورقة فقال في الصبي ارتضع ثم قاء فأصاب ثياب الام ان زاد على الدرهم منع قال وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه لا يمنع ما لم يفحش لأنه لم يتغير من كل وجه فكان نجاسته دون نجاسة البول بخلاف المرارة لأنها متغيرة من كل وجه كذا في غريب الرواية عن أبي حنيفة وهو الصحيح وفيه ما ذكرنا **قوله** وان اصابه بول الفرس مرجعه على اصله وكذا أبو يوسف واما عند أبي حنيفة فالتخفيف للتعارض وهو بين قوله استنزهوا البول وحديث العرنيين في بعض متنا ولانه بناء على أن لحم الفرس طاهر وحرمته لكرامته لا للنجاسة وحديث العرنيين يعارض استنزهوا البول في بعض متنا ولانه وهو الحيوان المأكول والمفهوم من طهارة بوله كونه طاهر اللحم اذ لا اثر للاكل في ذلك الا بواسطته فصار هو المعتبر دون كونه ما كولا الا ما اخرجه الدليل كالادمي فانه طاهر اللحم ونجس البول والفرس كذلك **قوله** فقد قيل الى اخره يعني اختلف المشايخ ان قد لهما يجوز الصلوة بناء على طهارة خرء الطيور المحرمة او على التقدير فيه بالفاحش فقال الكرخي بطهارته عندهما وقال الهندواني بخفته واتفقوا على انه نجس مغلظ عند محمد ثم الاصح ان ابا يوسف مع أبي حنيفة على رواية الكرخي ومع محمد على رواية الهندواني والمفهوم من الهداية انه مع حنيفة في الروايتين وليس كذلك فتحصل عن أبي حنيفة روايتان رواية الهندواني خفيف ورواية الكرخي طاهر وعن أبي يوسف روايتان رواية الهندواني غليظ ورواية الكرخي طاهر وعن محمد غليظ رواية واحدة وجعل المصنف الاصح التخفيف بناء على أن الضرورة فيه لا تؤثر اكثر من ذلك فانه قد ما يصل الى ان يفحش فيكفي تخفيفه **قوله** هو يقول أي محمد **قوله** قيل بنفسه وقيل لا ينفسه فالاول بناء على أنه نجس خفيف او غليظ وامكان الاحتراز بتخميرها اذ هو معتاد فلا يتحقق فيه ضرورة بل تفريط وتخفيف بخلاف الثوب والبدن واما الثاني فيمكن كونه بناء على الطهارة او على سقوط حكم النجاسة مع قيامها للضرورة كما قال أبو يوسف في شعر الخنزير حتى لو وقع في الماء افسده مع اطلاق الانتفاع للخرازين للضرورة وقد تظهر اولوية الاول لما قلنا فان قلت ما الفرق لمحمد بين خرء الطيور المحرمة وبول الهرة التي تعتاد البول على الناس حيث روي عنه فيه انه طاهر فالجواب كانه بنى نجاسة الخرء على عدم الضرورة اذ قد يصيب الناس وقد لا يصيب بل قل ما يشاهد مصاب به بخلاف ذلك السنور فان الضرورة فيه محققة وهما بنيا قيام الضرورة على عدم قدرة الاحتراز عنه هذا ان صحت هذه الرواية والافي التجنيس بال السنور في البئر نزح كله لان بوله نجس باتفاق الرواية وكذا لو اصاب الثوب افسده لكن لا يخفى صحتها وحمل الروايات الظاهرة او مطلقا والمراد السنور الذي لا يعتاد البول على الناس والى هذا حكى هو في موضع آخر من التجنيس اختلاف المشايخ فيما اذا بال على ثوب وفي الخلاصة اذا بالت الهرة في الاناء او على ثوب تنجس وكذا بول الفارة وقال الفقيه أبو جعفر ينجس الاناء دون الثوب انتهى وهو حسن لعادة تخميرا الاواني هذا او بول الفارة

قف بول الهرة التي تعتاد البول على الناس طاهر عند محمد

تع
مسئلة في بول الهرة وخرؤها في الحنطة وغيرها

في رواية لابأس به والمشايخ على انه نجس لخفة الضرورة بخلاف خرء دهافان فيه ضرورة في الحنطة فقا
لو اذا وقع فيها فطحنت جاز اكل الدقيق مالم يظهر مالم يظهر اثر الخرء منه طعما ونحوه وفي الايضاح
بول الخفافيش وخرؤها ليس بشيء انتهى وفي فتاوى قاضي خان بول الهرة والفارة وخرؤها نجس
في اظهر الروايات يفسد الماء والثوب وبول الخفافيش وخرؤه لا يفسد لتعذر الاحتراز عنه
ودم البق والبرغوث ليس بشيء ودم الحلمة والاوزاغ نجس **قوله** مثل رؤس الابر فليس بشيء يشير
الى انه لو كان مثل رؤس المسلة منع وقال الهندواني يدل على انه لو كان مثل الجانب الاخر اعتبر و
غيره من المشايخ لا يعتبر الجانبين دفعا للحرج ومالم يعتبر اذا اصابه ماء فكثر لا يجب غسله وفي ا
لمجتبى في نوادر المعلى لو انتضح ويرى اثرها لابد من غسله انتهى وقالوا التي عذرة او بولا في ماء
فانتضح عليه ماء من وقعها لا ينجس مالم يظهر لون النجاسة او يعلم انه بول وما ترشش على الغاسل
من غسالة الميت مما لا يمكنه الامتناع عنه ما دام في علاجه لا ينجسه لعموم البلوى بخلاف الغسالات
اذا استنقعت في موضع فاصابت شيئا نجسته اما الماء الثالث وحده فعلى الخلاف السابق اول الباب
قوله الا ان يبقى من اثرها ما يشق اي لونها او ريحها ما يحتاج فيه الى استعمال غير الماء كالصابون
والاشنان وعلى هذا قالوا لو صبغ ثوبه او يده بصبغ او حناء نجسين فغسل الى ان صفا الماء يطهر
مع قيام اللون وقيل يغسل بعد ذلك ثلثا واما الطهارة لو غسل يده من دهن نجس مع بقاء اثره
فانما علله في التجنيس بان الدهن يطهر قال فيبقى على يده طاهرا كما روي عن ابي يوسف في الدهن
يتنجس يجعل في اناء ثم يصب عليه الماء فيعلو الدهن فيرفع بشيء هكذا يفعل ثلثا فيطهر
انتهى وتطهير الدهن النجس على قوله ان يصب عليه ما يغلي حتى يعود الى القدر الاول ثلثا فيطهر وقد يشكل على
الحكم المذكور ما في التجنيس حب فيه خمر غسل ثلثا يطهر اذا لم يبق فيه رائحة الخمر لانه لم يبق
فيه اثرها فان بقيت رائحتها لا يجوز ان يجعل فيه من المائعات سوى الخل لانه بجعله فيه يطهر
وان لم يغسل لان ما فيه من الخمر يتخلل بالخل الا ان آخر كلامه افاد ان بقاء رائحتها فيه يقام بعض
اجزائها وعلى هذا فقد يقال في كل ما بقي فيه رائحة كذلك وفي الخلاصة الكوز اذا كان فيه
خمر تطهيره ان يجعل فيه الماء ثلث مرات كل مرة ساعة ان كان جديدا عند ابي يوسف يطهر
وعند محمد لا يطهر ابدا انتهى من غير تفصيل بين بقاء الرائحة اولا والتفصيل احوط **قوله** وفيه
كلام المشايخ فمنهم من قال يغسل بعد زوال العين ثلثا الحاقا له بعد هابنجاسة غير مرئية ومنهم الفقيه
ابو جعفر مرتبتها بغير مرئية غسلت مرة وقيل اذا ذهب العين والاثر بمرة واحدة لا يغسل وهو اقيس
لان المحل بمجاورة العين وقد زالت وحديث المستيقظ من منامه غير المرئية ضرورة انه مأمور
لتوهم النجاسة ولذا كان مندوبا ولو كانت مرئية لكانت محققة وكان حكمه الوجوب **قوله** في ظاهر
الرواية احتراز عما روي عن محمد من الاكتفاء بالعصر في المرة الاخيرة وتعتبر قوة كل عاصر
حتى اذا انقطع تقاطره بعصره ثم يعصر آخر دونه يحكم بطهارته ثم هذا يقتصر على ما يعصر ومخصوص
منه ايضا الماء الثاني فقال ابو يوسف في ازار الحمام اذا صب عليه ماء كثير وهو عليه يطهر
بلا عصر حتى ذكر شمس الائمة الحلواني لو كانت النجاسة دما او بولا وصب عليه الماء كفاه على قياس قول
ابي يوسف في ازار الحمام لكن لا يخفى ان ذلك لضرورة ستر العورة فلا يلحق به غيره وتترك الر
وايات الظاهرة فيه وقالوا في البساط النجس اذا جعل في نهر ليلة وفي خف بطانته كرباس

تع
وهي الثوب النجس يغسل ثلث مرات بمياه متجددة والعصر في كل مرة وحصل ماء الغسالات الثلث في الاناء فهو نجس على ما ذكر والله اعلم

تع
في مسالة دم الوزغ والحلمة

دخل

دخل في خف وفيه ماء نجس فغسل الخف ودلكه باليد ثم ملأه ثلاثا واراقه الا انه لم يتهيأ له عصر الكرباس
طهر كالبساط واما الاول فلا يخلو اكون المتنجس مما يتداخله النجاسة او لا ففي الثاني يغسل و
يجفف في كل مرة وهو بذهاب الندوة قالوا في الجلد والخف والكعب والجرموق اذا امر الماء عليه ثلاثا و
جفف كل مرة طهر وقيل لا يحتاج الى التجفيف وقيل الاحوط وقال المصنف في الآجر المستعمل النجس يكفيه الغسل ثلثا
بدفعة واحدة وكذا الخزفة العتيقة المستعملة وينبغي تقييدها بما اذا تنجست وهي رطبة اما لو تركت
بعد الاستعمال حتى جفت فانها كالجديدة لانه يشاهد اجتذابها حتى يظهر من ظاهرها وكذا الحصير
متنجس برطبة يجري عليها الماء الى ان يتوهم زوالها لانه لا طريق سواه واجراء الماء قد يقوم مقام العصر
فان كانت يابسة فلا بد من الدلك وهذا محمول على الحصير الصقيلة كالتوخم مصر كما في بعض نسخ الفوا
ئد في البول فلا تطهر عند محمد ابدا وتطهر عند ابي يوسف كالخزفة الجديدة والخشبة الجديدة
والبردي والجلد دبغ بنجس والحنطة انتفخت من النجاسة فعند ابي يوسف يغسل ثلثا ويجفف
في كل مرة على ما ذكرنا وقيل في الاخيرة فقط والسكين المموه بماء نجس يموه ثلثا بطاهر واللحم وقع
في مرقة نجاسة حال الغليان يغلي ثلثا فيطهر وقيل لا يطهر وفي غير حالة الغليان يغسل ثلثا كذا في
الظهيرية وفي التجنيس طبخت الحنطة في الخمر قال ابو يوسف تطبخ ثلثا بالماء وتجفف كل مرة وكذا
اللحم وقال ابو حنيفة اذا طبخت في الخمر لا تطهر ابدا وبه يفتى انتهى والكل عند محمد لا تطهر ابدا ولو
القيت دجاجة حالة الغليان في الماء قبل ان يشق بطنها لتنتف او كرش قبل الغسل لا يطهر
ابدا لكن على قول ابي يوسف يجب ان يطهر على قانون ما تقدم في اللحم قلت وهو سبحانه اعلم
هو معلل بتشربهما النجاسة المتخللة في اللحم بواسطة الغليان وعلى هذا اشتهر ان
اللحم السميط بمصر نجس لا يطهر لكن العلة المذكورة لا تثبت حتى يصل الماء الى حد الغليان
ويمكث فيه اللحم بعد ذلك زمانا يقع في مثله التشرب والدخول في باطن اللحم وكل منهما غ
ير متحقق في السميط الواقع حيث لا يصل الماء الى حد الغليان ولا يترك فيه الا
مقدار ما تصل الحرارة الى سطح الجلد فتنحل مسام السطح عن الصوف بل ذلك الترك يمنع من
جودة انقلاع الشعر فالاولى في السميط ان يطهر بالغسل ثلثا لتنجس سطح الجلد بذلك
الماء فانهم لا يحترسون فيه عن المنجس وقد قال شرف الائمة بهذا في الدجاجة والكرش
والسميط مثلها **مسايل شتى** بير بالوعة جعلت بير ماء ان حفر قدر ما وصل اليه النجاسة
طهر ما وهذا لا جوانبها فان وسعت مع ذلك طهر الكل حوض فيه عصير وقع فيه نجاسة ان كان
بحيث لو كان ماء ينجس تنجس والا فلا جلد الانسان وقشره يسقط في الماء ان كان قليلا
مثل ما يتناثر من شقوق الرجل لا يفسد الماء وان كان كثيرا قدر الظفر افسده ولو وقع
الظفر نفسه لا ينجس لانه عصب اذا لم تكن عليه رطوبة ماء فم النائم طاهر سواء كان متحللا
من الفم او مرتقيا من الجوف لان الغالب كونه من البلغم وهو طاهر وقد اسلفنا
انه اذا كان منتنا او اصفر نقض اذا كان قدر ملء الفم وفي الظهيرية ماء فم الميت قيل
نجس وقد قدمنا في نافجة المسك انها ان كانت بحال لو اصابها الماء لم تفسد فهي طاهرة والا فنجسة
هذا اذا كانت من الميتة اما من الذكية فطاهرة على كل حال ولو سقط بيضة من الدجاجة
او سخلة من امها في ماء او مرقة لا ينجس توضأ ومشى على الواح مشرعة بعد مشي من برجله

تع
معناه ان بير البالوعة كان لتحصيل ما يجري في البالوعة اليها ولها طول ماء او نحوه جعل البير بير ماء فانهم يحفرون من حد ما وصل النجاسة اليه الى اسفل من الارض قدر ما كان محفورا منها اسفل المحل النجاسة طهر لانه يكون ماؤها طاهرا لانه لم يبق في محل النجاسة في اسفلها

فدر لا يحكم بنجاسة رجله ما لم يعلم انه وضع رجله على موضع رجله على موضعه للضرورة ومثله المشي في
ماء الحمام لا ينجس ما لم يعلم انه غسالة متنجس او جنب على رواية نجاسة الماء المستعمل وما ذكره في القنية
وعن التجنيس من موضع رجله موضع رجل الكلب كلب في الثلج او الطين ونظائر هذه مبني على
رواية نجاسة عين الكلب وليست بالمختارة جلد الحية وان ذكيت يمنع الصلوة لانه لا يحتمل الدباغة
لتقام الذكاة مقام الدباغة وعن الحلواني قميص الحية طاهر ونقد مرانه الاصح والشعر الذي يوجد
في بعر الابل والشاء يغسل ويؤكل لا الذي في حق البقر لانه لا صلابة فيه وفيه التجنيس مشى في
طين او اصابه ولم يغسله وصلى تجزيه ما لم يكن فيه اثر النجاسة لانها المانع ولم توجد الا ان
يحتاط اما في الحكم فلا يجب وما ذكر من التفصيل في اعادة السن الساقطة بين سنه وسن غيره
فالاصح عدمه وانه لا يمنع مطلقا لان السن ليست بنجسة لانها عظم او عصب وقال بعض المشايخ
تكره الصلوة في ثياب الفسقة لانهم لا يتقون الخمر قال المصنف الاصح انه لا يكره لانه لم يكره
من ثياب اهل الذمة الا السراويل مع استحلالهم الخمر فهذا اولى انتهى بخلاف ما اذا ثبت الخز موته
في التجنيس ولا تجوز الصلوة في الديباج الذي ينسجه اهل فارس لانه بلغنا انهم يستعملون
فيه البول ويزعمون انه يزيد في بريقه مني يبس ونجاسة رطبة فجعل يضع يده عروة الابريق ان اصاب
على اليد فاذا غسل نقلنا طهرة العروة مع طهارة اليد لان نجاستها بنجاستها فطهارتها بطهارتها وقد
تقدم سرقين يابس وقع في ثوب مبلول لا ينجس ما لم ير اثره فارة ماتت في سمن ان كان جامدا وهو ان
ينضم بعضه الى بعض قور ما حولها فالقي واستصبح به واكل ما سواه وان كان ذائبا بحيث ما لم يبلغ
الغدير الكبير على ما مر وقد بينا طريق تطهيره مرة الريح بالعذرات واصاب الثوب ان وجدت رائحتها
تنجس وما يصيب الثوب من بخارات النجاسة قيل تنجسه وقيل لا وهو صحيح وكذا ما سال في
الكنيف الاولى غسله ولا يجب ما لم يكن اكبر رأيه نجاسته وفي الخلاصة مرت الريح على النجاسة
وثمه ثوب تصيبه فلل الطلبي تنجس ولو استنجى بالماء ولم يمسحه اختلفوا فيه وعامة مشايخهم
انه لا ينجس ما حوله وكذا الوتر يستنجى ولكن ابتل سراويله بالماء او بالعرق ثم فسى غيره
وجوب شمس الائمة انه يتنجس ولو صب ماء في خمر او بالقلب ثم صار خلا كان طاهرا في
الصحيح بخلاف ما لو وقعت فيها فارة ثم اخرجت بعد ما تخللت فانه يكون نجسا في الصحيح
لانه تنجست بعد التخلل بخلاف ما لو اخرجت قبل التخلل ولو عصر عنبا فادمى رجله فسال مع
العصير لا ينجس عند ابي حنيفة وابي يوسف كالماء الجاري يجب فيه ماء او رب استحزن وجعل في
اناء ثم اخذ منه اخر وجعل في هذا الاناء ايضا ثم وجد فيه فارة ان غاب هو ساعة فالنجاسة
للاناء خاصة وان لم يغب ولم يعلم من اي الجب هي صرفت النجاسة الى الجب الاخير هذا
اذا تحرى فلم يقع تحريه على شيء فان وقع عمل به وهذا اذا كان الاناء لواحد فان كان لاثنين لكل منهما
يقول ما كانت في جبي فكلاهما طاهر واذا انطلخ ضرع شاة بسرقينها فحلبها اربع بعد رطبة ففي نجاسته
روايتان **فصل في الاستنجاء** هو ازالة ما على السبيل من النجاسة فان كان للمزال به حرمة او قيمة
كره كقرطاس وخرقة وقطنة وخل قيل يورث ذلك الفقر **قوله** واظب عليه ولذا كان كما ذكر في الا
صل سنة مؤكدة ولو تركه صحت صلوته قال في الخلاصة بناء على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعلما
ونا فصلوا بين النجاسة التي على موضع الحدث والتي على غيره ففي غير موضع الحدث اذا تركها يكره

مطلب في الكلب

مطلب الريح اذا مرت على النجاسة ثم صارت في الثوب

وفي موضعه اذا تركها لا يكره وما عن انس كان رسول الله يدخل الخلاء فاحمل انا وغلام نحوي اداوة من
ماء وعنزة فيستنجي بالماء متفق عليه فظاهر في المواظبة بالماء ومقتضاه كراهة تركه وكذا ما روى ابن ماجة
عن عائشة قالت ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من غائط قط الا مس ماء ولكن لا يخفى ان
هذا مشترك الدلالة بين كون المس قبل الخروج او بعده والمراد انه صلى الله عليه وسلم ما فرغ من
قضاء الحاجة الا توضأ بيانا للملازمة الوضوء والمطلوب يتم بالحديث الاول **قوله** وما قام مقامه يعني
من الاعيان الطاهرة المزيلة فخرج الزجاج والثلج والاجر والخزف والفحم **قوله** لان المقصود الى
اخره يفيد انه لا حاجة الى التقييد بكيفية من المذكور في الكتب نحو اقباله بالحجر في الشتاء وادبا
ره به في الصيف لاسترخاء الخصيتين فيه لا في الشتاء وفي المجتبى المقصود الانقاء فيختار ما هو الا
بلغ والاسلم عن زيادة التلويث انتهى قال اولى ان يقعد مسترخيا كل الاسترخاء الا ان كان صائما او
الاستنجاء بالماء ولا يتنفس اذا كان صائما ويحترز من دخول الاصبع المبتلة كل ذلك يفسد الصوم
في كتاب الصوم من الخلاصة انما يفسد اذا وصل الى موضع المحقنة وقلما يكون ذلك انتهى
للمبالغة ان ينشف المحل قبل ان يقوم ويستحب لغيره ايضا حفظا للثوب من الماء
المستعمل ويغسل يديه قبل الاستنجاء وبعده وينبغي ان يخطو قبله خطوات والمقصود ان
يستبرئ وفي المبتغي والاستبراء واجب ولو عرض له الشيطان كثيرا لا يلتفت اليه بل ينضح فرجه
بماء او سراويله حتى اذا شك حمل البلل على ذلك النضح ما لم يتيقن خلافه ولا يتمخط ولا يبزق ولا يذكر الله
تعالى حال جلوسه ولا في ذلك المحل وبالماء البارد في الشتاء افضل بعد تحقق الازالة به ولا يدخل الا
صبع قبل يورث الباسور والمرأة كالرجل تغتسل ما ظهر منها ولو غسلت براحتها كفاها **قوله** ولنتخ
الى اخره روى البيهقي في سننه من حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال انما انا لكم مثل الوالد اذا ذهب احدكم الى الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها بغائط
ولا ببول وليستنج بثلاثة احجار ونهى عن الروث والرمة وان يستنجي الرجل بيمينه ورواه ابو
داود والنسائي وابن ماجة وابن حبان في صحيحه كلهم بلفظ وكان يأمر بثلاثة احجار والحافظ ذاك ه
للبيهقي لانه بلفظ الكتاب وعن عائشة رضي الله عنها عليه السلام قال اذا ذهب احدكم الى الغائط
فليذهب معه بثلاثة احجار فانها تجزي عنه رواه الامام احمد وابو داود والنسائي وفي
رواية فليستطب بثلاثة احجار ونحوها الدارقطني وقال اسناد صحيح **قوله** ولنا قوله عليه السلام
الى اخره عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اكتحل فليوتر من فعل فقد ا
حسن ومن لا فلا حرج ومن استجمر فليوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ومن اكل فما تخلل
فليلفظ وما لاك بلسانه فليبتلع من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ومن
اتى الغائط فليستتر فان لم يجد الا ان يجمع كثيبا من رمل فليستدبره فان الشيطان يلعب بمقا
عد بني ادم من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج حديث حسن رواه ابو داود وابن حبان في صحيحه
والايتار يقع على الواحدة فاذا لم يجب حرج في ترك الايتار لم يكن حرج في ترك الاستنجاء وفيه نظر فان
المنفي عنه الحرج بزائدها هو الايتار بما استنجى وذلك لا يتحقق الا بنفي ايتار هو فوق الوا
حد فان نفي الواحدة الاستنجاء فلا يصدق نفي الايتار مع وجود الاستنجاء فلا يتم الدليل الا
بصرف النفي الى كل ما ذكر فيدخل فيه اصل الاستنجاء ان احب وبمجرد الايتار فيه والمعنى من فعل ما

قلنا كله فقد أحسن ومن لا فلا حرج وما رواه متروك الظاهر فإنه لو استنجى بحجر له ثلاثة أحرف جاز فعلم أن المر
اد عدد المسحات غير أنه قدر بالثلث لأن غالب الظن يحصل عنده ونفي قدره في حديث المستيقظ
لا لتحقق المانع في المستيقظ لكن هذا إذا كان الاستجمار خاصا في الاستنجاء لكنه مشترك بينه وبين استعما
ل الجمر في البخور كما في قولهم تجمر الأكفان في الجنائز واستجمر فلان أي تبخر واستجمر ابن جبير الكاتب
عند المأمون فأدخل رأسه تحت البخور فأمر من يحبسه فاغتم وكان سبب موته في مثل كثير ويطول
نقلها فيكون لفظ الحديث لبيان سنية الإيتار في البخور والتطيب وإن اشترك بأن الحجر لا يزيل
ولن ينجس الماء القليل إذا دخله المستنجي به فلقائل أن يمنعه بقوله جاز اعتبار الشرع طهارته بالمسح كا
لنعل وقد أجروا الروايتين في الأرض تصيبها النجاسة فتجف ثم تبتل والثوب يفرك منه المني ثم يبتل
بعدة نظائر قدمناها وقياسها أن تجري أيضا في السبيل اللهم إلا أن يكون إجماع في التنجس به حول
المستنجي به بئر المختار عند كثير في تلك النظائر أن لا يعود نجسا وقياس قولهم أن لا يعود السبيل
نجسا ويلزمه أن لا ينجس الماء وقد صرح بالخلاف في تنجس السبيل بإصابة الماء فعلى أحد القولين
لا ينجس الماء ضرب بها هذا وأجمع المتأخرون أنه لا ينجس بالعرق حتى لو سال العرق منه وأصاب الثوب
والبدن أكثر من قدر الدرهم لا يمنع والذي يدل على اعتبار الشارع طهارته بالحجر ونحوه ما روى الدارقطني
عن أبي هريرة أنه عليه السلام نهى أن يستنجى بروث أو عظم وقال إنهما لا يطهران وقال إسناد صحيح
فعلم أنما أطلق الاستنجاء به يطهر إذ لو لم يطهر لم يطلق الاستنجاء به بحكم هذه العلة **قوله** لقوله
تعالى إلى آخره لا يطابق المدلول وهو أن الماء أفضل ما ذكر بل مقتضاه أن الجمع أفضل وهو لا يستلزم
أفضلية الماء منفردا ثم هو حديث رواه البزار وقال لا نعلم أحدا رواه عن الزهري إلا محمد بن عبد العزيز
ولا نعلم أحدا روى عنه إلا ابنه انتهى وقال ابن أبي حاتم سألت أبي عنه فقال هم ثلاثة أخوة محمد بن عبد ا
لعزيز وعبد الله بن عبد العزيز وعمران عبد العزيز وهم ضعفاء في الحديث ليس لهم حديث
ليس لهم مستقيم والذي يطابق المدلول حديث ابن ماجة عن طلحة بن نافع قال أخبرني أبو أيوب
وجابر بن عبد الله وأنس بن مالك لما نزلت فيه رجال يحبون أن يتطهروا وقال عليه السلام يا معشر
الأنصار إن الله قد أثنى عليكم في الطهور فما طهوركم قالوا نتوضأ للصلوة ونغتسل
من الجنابة ونستنجي بالماء قال هو ذاكم فعليكموه وسنده حسن وإن كان عتبة بن حكيم فيه مقال
ضعفه النسائي وعن ابن معين فيه روايتان وقال أبو حاتم صالح الحديث وقال ابن عدي
أرجو أنه لا بأس به وأخرج الحاكم الحديث وصححه والحاصل أن الجمع أفضل ثم الماء ثم غيره **قوله**
قيل هو أي استعمال الماء سنة في زماننا قاله الحسن البصري فقيل له إن أصحاب النبي عليه السلام
كانوا يتركونه فقال إنهم كانوا يبعرون بعرا وأنتم تثلطون ثلطا ورواه البيهقي في سننه عن علي
رضي الله عنه قال إن من كان قبلكم كانوا يبعرون بعرا وأنتم تثلطون ثلطا فأتبعوا الحجارة الماء هذا
والنظر إلى ما تقدم أول الفصل من حديث أنس وعائشة يفيد أن الاستنجاء بالماء سنة مؤكدة في
كل زمان لإفادته المواظبة وإنما يستنجي بالماء إذا وجد مكانا يستر فيه نفسه ولو كان على شط
نهر ليس فيه ستره لو استنجى بالماء قالوا يفسق وكثيرا ما يفعله عوام المصلين في الميضأة فضلا عن
شط النيل **قوله** موسوسا بكسر الواو لأنها حديث النفس فهو نفسه يحدث وإذا فتح وجب
وصله فيقال موسوسا إليه أي تلقى إليه الوسوسة وفيما نقل أيضا نقض يده بعشر مرات أي ضبات

للماء وفي الخلاصة منهم من شرط الثلث ومنهم من شرط السبع ومنهم من شرط العشرة ومنهم من وقت في ا
لإحليل ثلثا وفي المقعدة خمسا والصحيح أنه مفوض إلى رأيه فيغسل حتى يقع في قلبه أنه طهر انتهى وكان
المراد بالاشتراط الاشتراط في حصول السنة وإلا فترك الكل لا يضره عندهم **قوله** اعتبار ذلك الموضع
نقدر أن يكون قدر الدرهم مانعا مأخوذ من سقوط غسل أحد السبيلين ومعنى هذا التعبير إلا أنه
سقط شرعا بدليله فعرفنا ذلك الدليل أن قدره وهو الدرهم معفو عنه شرعا وإذا كان هو المعروف
فسقوطه أيضا هو لأنه [illegible] قدره فيلزم
الغسل إذا زاد بالأصل غاية ما فيه أنه أول محل عرفنا ذلك وهو لا يقتضي أن يعتبر فيه درهم آخر معه إلا
لا القبل في غيره أيضا فقد ان الدرهم سقط فيعتبر قدر المانع وراءه وهو باطل وإذا لم يسقط الزائد
لا يجزي فيه الحجر وفي الخلاصة وإن خرج القيح أو الدم من ذلك الموضع لا يكفيه الحجر هذا إذا كا
نت النجاسة التي على موضع الاستنجاء قدر الدرهم أو أقل فإن كانت أكثر عند أبي حنيفة يكفيه ا
لحجر وعند محمد لا يكفيه وعن أبي يوسف روايتان **قوله** نهى عن ذلك فيكره ويصح روى البخاري
من حديث أبي هريرة قال له النبي عليه السلام ابغني أحجارا أستنفض بها ولا تأتني بعظم ولا بر
وثة قلت ما بال العظام والروثة قال هما من طعام الجن وروى الترمذي لا تستنجوا بالر
وث ولا بالعظام فإنه زاد إخوانكم من الجن وعلى هذا القائل أن يستدل على طهارة الأرواث
كقول مالك بهذا فإنه لو كان نجسا لم يحل طعاما للجن إذ الشريعة العامة لم تختلف في حق النو
عين من المكلفين إلا بدليل والجواب قد وجد الدليل وهو قوله فيها ركس أو رجس ولأن الجن إنه إلا
ستنجى بحجر استنجي به مرة إلا أن يكون له حرف آخر لم يستنج به **قوله** لأنه إسراف وإهانة وإذا
كره هو وضع المملحة على الخبز للإهانة فهذا أولى فلو فعل فاتقى أثم وطهر المحل على أحد أقو
ال والتي في جواز الماء بيع في الدين وكذا العظم **قوله** نهى عن الاستنجاء باليمين عن أبي قتادة
قال إذا بال أحدكم فلا يأخذن ذكره بيمينه ولا يستنجي بيمينه ولا يتنفس في الإناء متفق عليه

كتاب الصلوة

قوله لحديث إمامة جبريل عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم أتاني جبريل عليه السلام عند البيت مرتين فصلى بي الظهر في الأولى منهما حين
كان الفيء مثل الشراك ثم صلى العصر حين كان كل شيء مثل ظله ثم صلى المغرب حين وجبت الشمس
وأفطر الصائم وصلى المرة الثانية الظهر حين كان ظل كل شيء مثله كوقت العصر بالأمس ثم
العصر حين كان ظل كل شيء مثليه ثم صلى المغرب كوقته الأول ثم صلى العشاء الآخرة حين ذ
هب ثلث الليل ثم صلى الصبح حين أسفرت الأرض ثم التفت جبريل فقال يا محمد هذا وقت
الأنبياء من قبلك والوقت فيما بين هذين الوقتين رواه أبو داود والترمذي وقال حسن
صحيح وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الإسناد انتهى لكن فيه عبد الرحمن بن الحرث
ضعفه أحمد ولينه النسائي وابن معين وأبو حاتم ووثقه ابن سعد وابن حبان وقد أخر
جه عبد الرزاق عن عبد الرحمن هذا بإسناده وأخرجه أيضا عن العمري عن عمر بن نافع
عن جبير بن مطعم عن أبيه عن ابن عباس فكأنه أكد تلك الرواية بمتابعة ابن أبي سبرة عن
عبد الرحمن ومتابعة العمري عن ابن نافع إلى آخره وهي متابعة حسنة لكن في الإمام وبز
ق بالزاي بزغ وهو أول طلوعه وقد روي حديث الإمامة من حديث عدة من الصحابة منها حديث

قف
قال الزاهدي في شرح القدوري مقطوع اليسرى يستنجي باليمنى إن قدر ومقطوع اليدين يمسح ذراعيه مع المرفقين ولا يدع الصلاة ولا يمس فرجه في الأرض ... ستنجاء الأمن يحل له وطيها

جابر بمعناه وفيه ثم جاءه للصبح حين أسفر جدا يعني في اليوم الثاني فقال قم يا محمد فصل فقام فصلى الصبح ثم قال ما بين هذين وقت كله قال الترمذي قال محمد يعني البخاري حديث جابر أصح شيء في المواقيت والحديث الثاني رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي كلهم في الصوم واللفظ للترمذي عن سمرة بن جندب قال قال رسول الله عليه السلام لا يمنعنكم من سحوركم أذان بلال ولا الفجر المستطيل ولكن الفجر المستطير في الأفق **قوله** أول وقت الظهر إذا زالت الشمس معرفة الزوال أن تنصب عصا مثلا بين أوقات الضحى فما دام الظل ينقص فهي في الارتفاع فإذا أخذ يزيد فأول أخذه الزوال فليحفظ مقدار الظل إذ ذاك فإذا بلغ ظل كل شيء طوله على الخلاف مع ذلك المقدار خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وعن أبي حنيفة من رواية أسد بن عمرو إذا بلغ طوله مع فيء الزوال خرج وقت الظهر ولا يدخل وقت العصر إلى الطولين وقال المشايخ ينبغي أن لا يصلي العصر حتى يبلغ طولين الشيء ولا يؤخر الظهر إلى أن يصير طوله ليخرج من الخلاف فيهما **قوله** وله قوله إلى آخره عن أبي هريرة عنه عليه السلام إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلوة فإن شدة الحر من فيح جهنم رواه الستة وانفرد البخاري بحديث أبي سعيد الخدري أبردوا بالظهر فإن شدة الحر إلى آخره **قوله** وإذا تعارضت الآثار يعني حديث الإمامة وهذا الحديث وثبوت التعارض متعلق بصدق المقدمة القائلة أشد الحر في ديارهم إذا كان ظل الشيء مثله فلا ينقضي الوقت بالشك بل الظاهر اعتبار كل حديث روي مخالفا لحديث جبريل ناسخا لما خالفه فيه لتحقق تقديم إمامة جبريل على كل حديث روي في الأوقات لأنه أول ما علمه إياها بقي أن يقال هذا البحث إنما يفيد عدم خروج وقت الظهر ودخول وقت العصر بصيرورة الظل مثلا غير فيء الزوال ونفي خروج الظهر بصيرورته مثلا لا يقتضي أن أول وقت العصر إذا صار مثلين حتى أن ما قبله وقت الظهر وهو المدعي لا بد له من دليل وغاية ما ظهر ان يقال ثبت بقاء وقت الظهر عند صيرورته مثلا نسخا لإمامة جبريل فيه في العصر بحديث الإبراد وإمامته في اليوم الثاني عند صيرورته مثلين يفيد أنه وقته ولم ينسخ هذا فيستمر ما علم ثبوته من كونه وقت الظهر إلى أن يدخل هذا الوقت المعلوم كونه وقتا للعصر **قوله** لقوله عليه السلام عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر متفق عليه وهو مخالف لحديث جبريل والحمل على أن قول جبريل عليه السلام الوقت ما بين هذين يريد به الوقت غير المكروه أولى من الحمل على النسخ وكذا في المغرب والعشاء وكن إذا قلنا أن تأخير المغرب مطلقا مكروه وتأخير العشاء إلى ما بعد نصف الليل مكروه والظهر بعدم صلوة جبريل في الوقت المكروه بخلافه في أول وقت العصر حيث لا يتأتى هذا فيتعين النسخ فيه **قوله** لقوله عليه السلام روى الترمذي من حديث محمد بن فضيل عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله عليه السلام إن للصلوة أولا وآخرا وإن أول وقت الظهر حين تزول الشمس وآخر وقتها حين يدخل وقت العصر وأول وقت صلوة العصر حين يدخل وقتها وإن آخر وقتها حين تصفر الشمس وإن أول وقت المغرب حين تغرب الشمس وإن آخر وقتها حين يغيب الأفق وإن أول وقت العشاء حين يغيب الأفق وإن آخر وقتها حين ينتصف الليل وإن أول وقت الفجر حين يطلع الفجر وإن آخر وقتها حين تطلع الشمس وخطأه البخاري والدارقطني محمد بن فضيل في رفعه فإن غيره من أصحاب الأعمش يرونه عن مجاهد عنه من قوله ودفعه ابن الجوزي وابن

لقطان

فف

فإن قيل هذا يقتضي أن لا يكون الأول والآخر وقتا لهما قلنا إنما صلى في أول الوقت وفي آخره [illegible] بيان منه فعلا لهما وأشير إلى ما بين الأول والآخر [illegible] ويقال هذا بيان للوقت إذا لا إذ في الوقت [illegible] تيسير على الناس ويؤدي لتفضيل الجماعة وفي التأخير للوقت حتى العصر فكان ما بينهما مستحب قوله عليه السلام خير الأمور أوساطها [illegible]

فف

[illegible] الخلاف الذي وقع في إمامة جبريل في أول وقت العصر [illegible] أنه إذا صار ظل كل شيء [illegible] إذا صار ظل كل شيء مثله [illegible] لا يتأتى في الحمل على الكراهة [illegible] معناه أن [illegible] الحمل على النسخ [illegible] الإمامة أول يوم حين صار ظل كل شيء مثله شيء [illegible] وصلاته في حديث الإبراد في اليوم الثاني حين صار ظل كل شيء مثليه والله أعلم

القطان بتجويز أن يكون الأعمش سمعه من مجاهد مرسلا وسمعه من أبي صالح مسندا فيكون عنده طريقان مسند ومرسل والذي رفعه يعني ابن فضيل صدوق من أهل العلم وثقه ابن معين وقد روى مسلم عن بريدة قال أتى النبي عليه السلام رجل فسأله عن مواقيت الصلوة فقال أقم معنا ثم أمر بلالا فساق الحديث إلى أن قال ثم أمره فأخر المغرب إلى قبيل أن يغيب الشفق يعني في اليوم الثاني وأخرج أيضا عن أبي موسى الأشعري أن سائلا أتى النبي عليه السلام فسأله عن مواقيت الصلوة فساق الحديث إلى أن قال ثم أخر المغرب حتى كان عند سقوط الشفق يعني في اليوم الثاني وأخرج أيضا عن ابن عمر أن النبي عليه السلام قال وقت صلوة الظهر فذكر الحديث إلى أن قال وقت صلوة المغرب ما لم يغب الشفق **قوله** وقال الشافعي إلى آخره روى الدارقطني عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال الشفق الحمرة فإذا غاب وجبت الصلوة قال البيهقي والنووي الصحيح أنه موقوف على ابن عمر ومن المشايخ من اختار الفتوى على رواية أسد بن عمرو عن أبي حنيفة كقولهما ولا تساعده رواية ولا دراية أما الأول فلأنه خلاف الرواية الظاهرة عنه وأما الثاني فلما قدمنا في حديث ابن فضيل وإن آخر وقتها حين يغيب الأفق وغيبوبته بسقوط البياض الذي يعقب الحمرة وإلا كان باديا ويجيء ما نقدم أعني إذا تعارضت الأخبار لم ينقض الوقت بالشك ونقل عن أبي بكر الصديق ومعاذ بن جبل وعائشة وابن عباس في رواية أبي هريرة وبه قال عمر بن عبد العزيز والأوزاعي والمزني وابن المنذر والخطابي واختاره المبرد وثعلب ولا ينكر أنه يقال للحمرة يقولون عليه ثوب كأنه الشفق كما يقال على البياض الرقيق ومنه شفقة القلب لرقته غير أن النظر عند الترجيح أفاد أنه ترجيح البياض هنا وأقرب الأمر أنه إذا تردد في أنه الحمرة أو البياض لا ينقضي بالشك ولأن الاحتياط في إبقاء الوقت إلى البياض لأنه لا وقت مهمل بينهما فبخروج وقت المغرب يدخل وقت العشاء اتفاقا ولا صحة للصلوة قبل الوقت فالاحتياط في التأخير وأما الحديث الذي ذكره في آخر وقت العشاء أنه ما لم يطلع الفجر فقيل لم يوجد في شيء من أحاديث المواقيت ذلك وملخص كلام الطحاوي أنه يظهر من مجموع الأحاديث أن آخر وقت العشاء حين يطلع الفجر وذلك أن ابن عباس وأبا موسى والخدري رووا أنه عليه السلام أخرها إلى ثلث الليل وروى أبو هريرة وأنس أنه أخرها حتى انتصف الليل وروى ابن عمر أنه أخرها حتى ذهب ثلثا الليل وروت عائشة أنه أعتم بها حتى ذهب عامة الليل وكلها في الصحيح قال فثبت أن الليل كله وقت لها ولكنه على أوقات ثلثة إلى الثلث أفضل وإلى النصف دونه وما بعده دونه ثم ساق بسنده إلى نافع بن جبير قال كتب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري وصل العشاء أي الليل شئت ولا تغفلها ولمسلم في قصة التعريس عن أبي قتادة أن النبي عليه السلام قال ليس في النوم تفريط إنما التفريط أن تؤخر صلوة حتى يدخل وقت الأخرى فدل على بقاء وقت الصلوة إلى أن يدخل وقت الأخرى ودخول الصبح بطلوع الفجر وأما الحديث الذي ذكره في الوتر فهو ما أخرج أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث خارجة بن حذافة قال خرج رسول الله عليه السلام فقال إن الله أمدكم بصلوة هي لكم خير من حمر النعم وهي الوتر فجعلها لكم فيما بين العشاء إلى طلوع الفجر وسيأتي تمام ما يتيسر فيه في باب الوتر ولا حول ولا قوة إلا بالله وفي بعض طرق الحديث فيما بين صلوة العشاء

إلى طلوع الفجر وهو دليلهما على أن أول وقته بعد صلاة العشاء قوله ولا يقدم عليه عند التذكر للتر
تيب حتى لو قدمه ناسيا لا يعيد ولذا لو صلى العشاء بغير طهارة ثم نام فقام فتوضأ فصلى الوتر ثم تذ
كر أنه صلى العشاء بغير طهارة يعيدها دون الوتر فيهما وعندهما يعيدهما ومن لا يوجب عندهم وقت
العشاء كما قيل يطلع الفجر قبل غيبوبة الشفق عندهم أفتى البقالي بعدم الجواب عليهم لعدم
السبب وهو مختار صاحب الكنز كما يسقط غسل اليدين من الوضوء عن مقطوعهما من ا
لمرفقين وأنكره الحلواني ثم وافقه وأفتى الإمام البرهاني الكبير بوجوبها ولا يرتاب متأمل
في ثبوت الفرق بين عدم محل الفرض وبين سببه الجعلي الذي جعل علامة على الوجوب الخفي
الثابت في نفس الأمر وجواز تعدد المعرفات للشيء فانتفاء الوقت انتفاء المعرف وانتفاء
الدليل على الشيء لا يستلزم انتفاءه لجواز دليل آخر وقد وجد وهو ما تواطأت أخبار الإسراء
من فرض الله الصلاة خمسا بعد ما أمر أولا بخمسين ثم استقر الأمر على الخمس شرعا عاما لأهل
الآفاق لا تفصيل فيه أهل قطر وما روي ذكر الدجال رسول الله عليه السلام قلنا ما لبثه في الأ
رض قال أربعون يوما يوما كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر أيامه كأيامكم فقيل يا رسول
الله فذلك اليوم الذي كسنة أيكفينا صلاة يوم قال لا اقدروا له رواه مسلم فقد أوجب
أكثر من ثلاثمائة عصر قبل صيرورة الظل مثلا أو مثلين وقس عليه فاستفدنا أن الواجب في نفس
الأمر خمس على العموم غير أن توزيعها على تلك الأوقات عند وجودها ولا يسقط بعدمها الو
جوب وكذا قال عليه السلام خمس صلوات كتبهن الله على العباد ثم هل ينوي القضاء الصحيح
أنه لا ينوي القضاء لفقد وقت الأداء ومن أفتى بوجوب العشاء يجب على قوله الوتر أيضا

فصل قوله وقال الشافعي يستحب التعجيل بكل صلاة لقوله عليه السلام أول الوقت
رضوان الله وآخره عفو الله والعفو يستدعي تقصيرا وقال في جواب أي العمل أحب إلى الله قال
الصلاة لأول وقتها قوله والحجة عليه في تعميمه وأن الواقع التفصيل ما رويناه من قوله
عليه السلام في الفجر أسفروا بالفجر فإنه أعظم للأجر رواه الترمذي وقال حسن صحيح وتأويله
بأن المراد تبين الفجر حتى لا يكون شك في طلوعه ليس بشيء إذ ما لم يتبين لا يحكم بجواز الصلاة
فضلا عن إصابة الأجر المفاد بقوله فإنه أعظم للأجر ولو صرف عن ظاهره إلى أعظم كان الأ
لمناسب في التعليل بتقدير ذلك التأويل أن يقال فإنه لا تصح الصلاة بدونه لأنه هو الأظهر في
إفادة مقصد عدم إيقاعها مع شك الطلوع فكيف وصرفه عنه بلا دليل لا يجوز بل في بعض روايا
ته ما ينفيه وهو رواية الطحاوي أسفروا بالفجر فكلما أسفرتم فهو أعظم للأجر وقال لا
جوركم وروى الطحاوي ثنا محمد بن خزيمة ثنا القعنبي ثنا عيسى بن يونس عن الأعمش
عن إبراهيم قال ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء ما اجتمعوا على التنوير وهذا
إسناد صحيح ولا يجوز إجماعهم على خلاف ما فارقهم عليه رسول الله عليه السلام فيلزم
كونه لعلمهم بنسخ التغليس المروي من حديث عائشة كان صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح بغلس
فيشهد معه نساء متلفعات بمروطهن ثم يرجعن إلى بيوتهن ما يعرفهن أحد من الغلس
موجز ثم قال الطحاوي والذي ينبغي الدخول في الفجر في وقت التغليس والخروج منها في
وقت الإسفار قال وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد لكن الذي ذكر الأصحاب

عن

قف
وعلم أهل بلغار كما صرح به غير واحد

قف
وهو الوقت فإن الصلاة تجب بدخول الوقت

قف
ولم يبين أحكام الصوم فيه أي في الحديث كما بين أحكام الصلاة وانظر أنه يقدر فيه كالصلاة فهو يفهم من قول المصنف وقس عليه والله أعلم

عن الثلاثة أن الأفضل أن يبدأ بالإسفار ويختم به وهو الذي يفيده اللفظ فإن الإسفار بالفجر
إيقاعها فيه وهي اسم لمجموعها فيلزم إدخال مجموعها فيه قالوا وحده أن يبدأ في وقت يبقى منه
بعد أدائها إلى آخر الوقت ما لو ظهر له فساد صلاته أعادها بقراءة مسنونة مرتلة ما بين
الخمسين والستين آية قبل طلوع الشمس ولا يخفى أن هذا يستلزم التغليس إلا من لم
يطول ذلك الوقت وروى الحسن عن أبي حنيفة في الفصل بين أذان الفجر والصلاة قال يؤ
ذن ثم يصلي ركعتين ثم يمكث قدر قراءة عشرين آية ثم يثوب ثم يمكث قدر عشرين آية ثم يقيم
وهذا يقتضي أن يشرع وأطراف الغلس قائمة ولا شك أن فيه إسفارا ما وعند الطحاوي
من كان من عزمه التطويل بدأ بغلس ومن لا أسفر ولا خلاف لأحد في سنية التغليس
بفجر مزدلفة وحديث ابن مسعود رضي الله عنه في الصحيحين ظاهر فيما ذهبنا إليه وهو قوله
ما رأيت رسول الله عليه السلام صلى صلاة إلا لميقاتها إلا صلاتين صلاة المغرب والعشاء بجمع
وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها مع أنه كان بعد الفجر كما يفيده لفظ البخاري والفجر حين بزغ
الفجر فعلم أن المراد قبل ميقاتها الذي اعتاد الأداء فيه لأنه غلس يومئذ ليمتد وقت الو
قوف وفي لفظ لمسلم قبل ميقاتها بغلس فأفاد أن المعتاد كان غير التغليس إلا أنه بعد
النسخ لأنه يقتضي سابقة وجود المنسوخ وقوله ما رأيت يفيد أن لا سابقة له فالأولى
حمل التغليس على غلس داخل المسجد لأن حجرتها رضي الله عنها كانت فيه وكان سقفه
عريشا مقاربا ونحن نشاهد الآن أنه يظن قيام الغلس داخل المساجد وإن صحنها قد
انتشر فيه ضوء الفجر وهو الإسفار وإنما وجب هذا الاعتبار لما وجب من ترجيح رواية الرجال خصوصا
مثل ابن مسعود فإن الحال أكشف لهم في صلاة الجماعة قوله لما روينا أبردوا بالظهر ولرواية
أنس إلى آخره في البخاري من حديث خالد بن دينار صلى بنا أميرنا الجمعة ثم قال لأنس كيف كان
رسول الله عليه السلام يصلي الظهر قال كان رسول الله عليه السلام إذا اشتد البرد بكر بالصلاة
وإذا اشتد الحر أبرد بالصلاة والمراد الظهر لأنه جواب السؤال عنها قوله وتأخير العصر
حاصله أن تأخيرها إلى تغير القرص مكروه ويستحب ما لم يصل إلى ذلك وإنما يستحب أن يؤخرها
ليتوسع في النوافل إلى التغير بل يصليها والشمس بيضاء كما ورد عنه عليه السلام وما روي
عنه عليه السلام في حديث والعصر والشمس حية متفق عليه وأول وقت العصر عند أبي حنيفة
من صيرورته الظل مثلين مع فيء الزوال ومنه إلى التغير ليس كثير أحد إلا بعد في كون الأداء
قبل ذلك الوقت داخلا في مسمى التعجيل غير أنه ليس تعجيلا شديدا أو روى الحسن في
الفصل بين أذان العصر والصلاة أن يصلي بعده ركعتين كل ركعة بعشر آيات أو أربعا
كلا بخمس وروى الدارقطني عن عبد الواحد بن نافع قال دخلت مسجد المدينة فأذن
مؤذن بالعصر وشيخ جالس فلامه وقال إن أبي أخبرني أن رسول الله عليه السلام كان يأمرنا بتأخير
هذه الصلاة فسألت عنه فقالوا هذا عبد الله بن رافع بن خديج وضعف بعبد الواحد ورو
اه البخاري في تاريخه الكبير وقال لا يتابع عليه يعني عبد الواحد والصحيح عن رافع غيره
ثم أخرج عن رافع كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وسلم صلاة العصر ثم ننحر الجزور فيقسم عشر
قسم ثم نطبخ فنأكل لحما نضيجا قبل أن تغيب الشمس وعندي أنه لا تعارض بين هذين فإنه إذا

قف

صلى العصر قبل تغير الشمس أمكن في الباقي إلى الغروب مثل هذه العمل ومن يشاهد المهرة من الطيا
خين في الإسفار مع الرؤساء لم يستعمل ذلك قوله ويستحب تعجيل المغرب وهو بأن لا يفصل بين الأ
ذان والإقامة إلا بجلسة خفيفة أو سكتة على الخلاف الذي سيأتي وتأخيرها لصلاة ركعتين
مكروه وهي خلافية وسنذكر في كتاب النوافل إن شاء الله تعالى قال في القنية إلا أن يكون
قليلا وما روي عن الأصحاب عن ابن عمر أنه أخرها حتى بدا النجم فأعتق رقبة يقتضي أن ذلك
القليل الذي لا تتعلق به كراهة هو ما قبل ظهور النجم وفي المنية لا يكره في السفر وللمائدة
إذا كان يوم غيم وفي القنية لو أخرها لتطويل القراءة فيه خلاف وروى الحسن عن أبي
حنيفة أنه لا يكره ما لم يغب الشفق والأصح وبعد ودليل الكراهة التشبيه باليهود وأما قو
له عليه السلام لا تزال أمتي بخير إلى آخره وهو ما روى أبو داود عن مرثد بن عبد الله وفي
سنده محمد بن إسحق قال قدم علينا أبو أيوب غازيا وعقبة بن عامر يومئذ على مصر فأخر
المغرب فقام إليه أبو أيوب فقال ما هذه الصلوة يا عقبة قال شغلنا قال أما سمعت رسول
الله عليه السلام يقول لا تزال أمتي بخير أو قال على الفطرة ما لم يؤخروا المغرب إلى أن تشتبك
النجوم ففيه نظر إذ مقتضاه ندب وبتقدير تفويت ما ندب إليه لا تثبت الكراهة لجواز الإباحة
لجواز الإباحة كما في العشاء يندب تأخيرها إلى ما قبل الثلث ويصليها إذ ذاك فإن لم يفعل
إلى النصف انتفى الندب وكان مباحا وما بعده مكروه وحاصل الحديث ضمان الخير والفطرة
أي السنة بالتعجيل ولا يلزم ثبوت ضدهما في التأخير لجواز حصولهما معه بسبب آخر وهذا
إنما يلزم من استدل بالحديث على كراهة تأخيرها وليس بلازم في كلام المصنف لجواز كونه
فيه دليلا على قوله ويستحب تعجيل المغرب وهذا إن صح الحديث بتوثيق ابن إسحق وهو
الحق الأبلج وما نقل عن مالك فيه لا يثبت ولو صح لم يقبله أهل العلم كيف وقد قال شعبة
فيه هو أمير المؤمنين في الحديث وروى عنه مثل الثوري وابن إدريس وحماد بن زيد ويزيد
بن زريع وابن علية وعبد الوارث وابن المبارك واحتمله أحمد وابن معين وعامة أهل
الحديث غفر الله لهم وقد أطال البخاري في توثيقه في كتاب القراءة خلف الإمام له وذكره
ابن حبان في الثقات وان مالكا رجع عن الكلام في ابن إسحق واصطلح معه وبعث إليه هدية
ذكرها قوله لقوله لولا أن أشق على أمتي روى الترمذي عن أبي هريرة قال قال النبي عليه السلام
لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن يؤخروا العشاء إلى ثلث الليل أو نصفه وقال حسن صحيح قوله
وهو قطع السمر المنهي عنه على ما روى الستة في كتبهم أنه عليه السلام كان يكره النوم
قبلها والحديث بعدها ورد مطولا ومختصرا وأجاز العلماء السمر بعدها في الخير واستدلوا
بما في الصحيحين عن ابن عمر صلى بنا رسول الله عليه السلام ذات ليلة صلوة العشاء في آخر حياته
فلما سلم قال أرأيتكم ليلتكم هذه فإن على رأس مائة سنة لا يبقى ممن هو على ظهر الأرض
أحد وروى الترمذي في الصلوة والنسائي في المناقب عن عمر كان رسول الله عليه السلام
يسمر عند أبي بكر رضي الله عنه الليلة في الأمر من أمر المسلمين وأنا معه قال حديث حسن
وروى الإمام أحمد عن عبد الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سمر بعد الصلوة يعني
العشاء الآخرة إلا لأحد رجلين مصل أو مسافر وفي رواية أو عروس وحديث من خاف

أن

قف
صحت توثيق ابن الحق

قف
الى اشارة لتمام القراءات

قف
فان قيل ينبغي ان يكون التاخير
مستحبا الى ثلث الليل كالسواك
حيث قال فيه لولا ان اشق على
امتي الخ كالسواك حيث قال
بمواظبته عليه السلام قلنا
ثبت سنية السواك
بمواظبة ولولاها
لقلنا باستحبابه
ايضا والامر
بالمواظبة
هنا والله
اعلم
سيد

ان لا يقوم رواه مسلم وتمامه فان صلوة آخر الليل مشهودة وذلك أفضل قوله فتثبت الاباحة فيه نظر لأن
المعنى أن التأخير إلى نصف الليل ملزوم لأمرين مكروه وهو تقليل الجماعة ومندوب وهو قطع السمر
بواحد وإذا لزم من تحصيل المندوب كقطع السمر ارتكاب مكروه ترك على ما عرف في مسائل فينبغي
كون التأخير إلى النصف مطلوب الترك فلا يكون مباحا لأنه لا ترجيح في أحد طرفي المباح والله الموفق
فصل في الأوقات المكروهة استعمل الكراهة هنا بالمعنى اللغوي فيشمل عدم الجواز وغير مما
هو مطلوب العدم أو هو بالمعنى العرفي والمراد كراهة التحريم لما عرف من أن النهي الظني الثبوت غير
المصروف عن مقتضاه يفيد كراهة التحريم وإن كان قطعيه أفاد التحريم في مقابلة الفرض في الرتبة و
كراهة التحريم في رتبة الواجب والتنزيهية ترتبه المندوب والنهي الوارد من الأول فكان الثابت به
كراهة التحريم وهي الصلوة إن كانت لنقصان في الوقت منعت أن يصح فيه ما تسبب عن وقت لا نقص فيه
لا لأنها الكراهة تحريم بل لعدم تأدي ما وجب كاملا قضا فالذي قال عقيب ترجمته بالكراهة لا تجوز الصلوة
إلى آخره لكن أن يريد بعدم الجواز عدم الصحة والصلوة عام لم يصدق في كل صلوة لأنه لو شرع في
نفل الأوقات الثلثة صح شروعه حتى وجب قضاؤه إذا قطعه خلافا لزفر وتجب قطعه وقضاؤه في غير
مكروه في ظاهر الرواية ولو أتمه خرج عن عهدة ما لزمه بذلك الشروع وفي المبسوط القطع
أفضل والأول هو مقتضى الدليل وإن أريد عدم الحل كان أعم من عدم الصحة فلا يستفاد منه
خصوص ما هو حكم القضاء وهو مقصود الإفادة والظاهر أن المقصود الثاني ولذا استدل
بحديث عقبة بن عامر الثابت في مسلم وغيره ثلث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهانا
أن نصلي فيهن أو نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة
الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف للغروب حتى تغرب وهو إنما يفيد عدم الحل في جنس ا
لصلوة دون عدم الصحة في بعضها مخصوصه والمفيد لها إنما هو قوله عليه السلام ان الشمس
الشمس تطلع بين قرني شيطان فإذا ارتفعت فارقها ثم إذا استوت قارنها فإذا زالت فارقها
وإذا دنت للغروب قارنها وإذا غربت فارقها ونهى عن الصلوة في تلك الساعة رواه مالك في المو
طأ والنسائي فإنه أفاد كون المنع لما اتصل بالوقت مما يستلزم فعل الأركان فيه التشبه بعباد
الكفار وهذا المعنى بنقصان الوقت وإلا فالوقت لا نقص فيه نفسه بل هو وقت كسائر الأوقات
وإنما النقص في الأركان فلا يتأدى فيها ما وجب كاملا فخرج الجواب عما قيل لو ترك بعض الواجبات صحت
الصلوة مع أنها ناقصة تأدى بها الكامل لأن ترك الواجبات لا يدخل النقص في الأركان التي هي ا
لمقومة للحقيقة بخلاف فعل الأركان في ذلك الوقت وعن الكافر والصبي والمجنون إذا أسلم وبلغ
وأفاق في الجزء المكروه فلم يؤد حتى خرج الوقت فإن السبب في حقهم لا يمكن جعله كل الوقت
حين خرج إذ لم يدركوا مع الأهلية إلا ذلك الجزء فليس السبب في حقهم إلا إياه ومع هذا لو قضوا
في وقت مكروه لا يجوز لأن الثابت في ذمته كامل إذ النقص في الوقت نفسه بل المفعول
فيه يقع ناقصا غير أن تحمل ذلك النقص لو أدى فيه العصر ضروري لأنه مأمور بالأداء فيه
فإذ لم يؤد لم يوجد النقص الضروري وهو في نفسه كامل فيثبت في ذمته كذلك فلا يخرج
عن عهدته إلا بكامل بخلاف ما لو قضى في وقت مكروه ما قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه
بحيث يخرجه عن العهدة وإن كان آثما لأن وجوبه ضرورة صيانة المؤدي عن البطلان ليس غير وأ

قف
اي عدم الصلاة في الاوقات
الثلاثة منهيا تثبت بظني الثبو
ت وهو الحديث فكان الثابت
به كراهة التحريمة

لصون عن البطلان يحتمل مع النقصان وكذا سجدة التلاوة في الوقت المكروه وصلوة الجنازة لانهما
لاظهار مخالفة الكفار بالانقياد وقضاء حق الميت بالدعاء له وكل منهما يتحقق مع النقصان اونقول عند التلا
وة يخاطب بالاداء موسعا ومنه المكروه وتحمل ما يلزمه بالنقص لو ادى عندها بخلاف ما اذا تليت في
غير مكروه فان الخطاب لم يتحقق باداءها في وقت مكروه موسعا فلا يجوز قضاؤها في مكروه وهذا
الوجه انسب اذ لا يستلزم الاول جواز ادائها في مكروه وان تليت في غيره ومثله بعينه في صلوة
الجنازة وهو معنى قول المصنف حتى لو صلاها فيه او تلا سجدة فيه وسجدها الى قوله اذ الوجوب
بحضور الجنازة والتلاوة ويقتضي كلامه ان الاولى تاخيرهما اذا تحقق سببهما في الوقت ا
لمكروه وفي التحفة اذا حضرت جنازة في الاوقات او التلاوة فالافضل ان يصلي ولا يوخرها بخلاف ا
لقضاء فانها وجبت لعينها اي ابتداء لاقامة خدمة الملك سبحانه المستحقة على وجه الكمال فاقتصر على
هذا التقرير فانه يدفع اوهاما بعد ان تعانوا ان شاء الله سبحانه **قوله** حجة على الشافعي في تخصيص ا
لفرائض اي المقضيات وبمكة اي وتخصيص الصلوة مطلقا بمكة فرضها ونفلها وعلى ابي يوسف في
اباحة النفل يوم الجمعة وقت الزوال اما اخراج الفرائض فبقوله عليه السلام من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها متفق عليه واما بمكة فحديث جبير بن مطعم مرفوعا يا بني عبد مناف لا تمنعوا
احدا طاف بهذا البيت وصلى اية ساعة شاء من ليل او نهار وحديث ابي ذر في معناه رواه الدارقطني
والبيهقي وهو معلول باربعة امور انقطاع ما بين مجاهد وابي ذر فانه الذي يرويه عنه وضعف
ابن المؤمل وضعف حميد مولى عفرا واضطراب سنده ورواه البيهقي وادخل قيس بن سعد بين
حميد هذا وبين مجاهد ورواه سعيد بن سالم فاسقطه من البين واما اخراج ابي يوسف ففي مسند
الشافعي انا ابراهيم بن محمد عن اسحق بن عبد الله عن سعيد المقبري عن ابي هريرة رضي الله عنه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم
الجمعة اما حديث من نام عن صلوة فهو وان كان خاصا في الصلوة لكن كونه مخصصا لعمومها
في حديث عقبة لانه محرم ولو تنزلنا الى طريقتهم في كون الخاص مخصصا كيف ما كان فهو خاص في
الصلوة عام في الاوقات فان وجب تخصيصه عموم الصلوة في حديث عقبة بن عامر وجب
تخصيص حديث عقبة عموم الوقت لانه خاص في الوقت وتخصيص عموم الوقت هو اخراجه الاوقا
ت الثلاثة من عموم وقت التذكر في حق الصلوة الفائتة كما ان تخصيص الآخر هو اخراج الفو
ائت عن عموم منع الصلوة في الاوقات الثلاثة وحينئذ فيتعارضان في الفائتة في الاو
قات المكروهة اذ تخصيص حديث عقبة يقتضي اخراجها عن الحل في الثلاثة وتخصيص حديث
التذكر للفائتة من عموم الصلوة يقتضي حلها فيها ويكون اخراج حديث عقبة اولى لانه محرم
واما حديث مكة فبعد التنزل فيه عام في الصلوة والوقت فيتعارض عمومهما في الصلوة و
يقدم حديث عقبة لما قلنا وكذا يتعارضان في الوقت اذ الخاص يعارض العام عندنا وعلى اصولهم
يجب ان يخص منه حديث عقبة الاوقات الثلاثة لانه خاص فيها واما حديث ابي يوسف فالواقع فيه
بعد التنزل فيه ايضا استثناء يوم الجمعة والاستثناء عندنا تكلم بالباقي فيكون حاصله نهيا
مقيدا بكونه بغير يوم الجمعة فيقيد عليه حديث عقبة المعارض له فيه لانه محرم وقد يقال لا يحمل
المطلق على المقيد لاتحادهما حكما وحادثة **قوله** والمراد الى آخره اختلف في ذلك فحمله الترمذي

علي ان سجدة التلاوة وصلوة الجنازة يتحققا مع النقصان

قف
اي ان يكون دليل الخصوص

قف
لقوله اذا ذكرها اي وقت تذكرها فهو عام في الوقت

قف
اي في حديث من نام عن صلاة او لعموم فيه اذا ذكرها لانه عام في الوقت كذا ذكر والله اعلم

قف
اي تخصيص هذا الحديث وهو من نام عن صلوة الى آخره بحديث ثلاث اوقات نهانا رسول الله عليه السلام ان نصلي فيها فهو عام في الفرائض والنوافل

قف
اي الخاص وهو ثلاث ساعات الخ والعام وهو اية ساعة شاء الخ

على الصلوة كالمصنف وكذا ابن المبارك وحمله ابو داود على الدفن الحقيقي ويترجح الاول بما رواه الا
مام ابو حفص عمر بن شاهين في كتاب الجنائز من حديث خارجة بن مصعب عن ليث بن سعد عن مو
سى بن علي عن ابيه عن عقبة بن عامر قال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نصلي على موتانا عند
ثلاث عند طلوع الشمس الحديث وقال البيهقي في كتاب المعرفة ورواه روح بن القاسم عن
موسى بن علي عن ابيه وزاد فيه قلت لعقبة أيدفن بالليل قال نعم قد دفن ابو بكر ليلا **قوله**
نهى عن ذلك فيه حديث ابن عباس شهد عندي رجال مرضيون وارضاهم عندي عمر ان رسول
الله عليه السلام نهى عن الصلوة بعد الصبح حتى تشرق الشمس وبعد العصر حتى تغرب متفق عليه
وما روي عن عائشة في الصحيحين ركعتان لم يكن رسول الله عليه السلام يدعهما سرا ولا علانية ر
كعتان قبل صلوة الصبح وركعتان بعد العصر وفي لفظ لهما ما كان النبي عليه السلام يأتيني في يوم
بعد العصر الا صلى ركعتين وفي لفظ لمسلم عن طاوس عنها قالت وهم عمر انما نهى رسول الله عليه
السلام ان يتحرى طلوع الشمس وغروبها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحروا بصلاتكم
طلوع الشمس ولا غروبها فتصلوا عند ذلك وفي لفظ للبخاري عن ايمن عن عائشة رضي الله
عنها قالت والذي ذهب به ما تركهما حتى لقي الله تعالى وما لقي الله حتى ثقل عن الصلوة وكان
يصليهما ولا يصليهما في المسجد مخافة ان تثقل على امته وكان يحب ما خفف عنهم فالعذر عنه
ان هاتين الركعتين من خصوصياته وذلك لان اصلهما انه عليه السلام اذا عمل عملا اثبته فدا
وم عليهما وكان ينهى غيره عنهما اما الاول ففي مسلم والبخاري في المغازي عن كريب مولى ابن
عباس ان عبد الله بن عباس وعبد الرحمن بن ازهر ومسور بن مخرمة ارسلوه الى عا
يشة زوج النبي عليه السلام فقالوا اقرأ عليها السلام منا جميعا وسلها عن الركعتين بعد
العصر وقل بلغنا انك تصليهما وان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنهما قال كريب فد
خلت على عائشة فاخبرتها فقالت سل ام سلمة فرجعت اليهم فاخبرتهم فردوني الى ام
سلمة فقالت ام سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنهما ثم رأيته يصليهما
فقيل له في ذلك فقال انه اتاني ناس من عبد القيس بالاسلام من قومهم فشغلوني عن الر
كعتين اللتين بعد الظهر وهما هاتان واخرج مسلم عن ابي سلمة انه سأل عائشة عن
السجدتين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصليهما بعد العصر فقالت كان يصليهما
قبل العصر ثم انه شغل عنهما او نسيهما فصلاهما بعد العصر ثم اثبتهما وكان اذا صلى
صلوة اثبتها يعني داوم عليها واما الثاني فاخرج ابو داود من جهة ابن اسحق عن محمد بن عمرو
بن عطاء عن ذكوان مولى عائشة رضي الله عنها انها حدثته ان رسول الله عليه السلام كان
يصلي بعد العصر ركعتين وينهى عنهما ويواصل وينهى عن الوصال واستفدنا من الحديث
الاول تردد عائشة رضي الله عنها فيما جزمت به في ذلك الحديث من قولها وهم عمر الى آخره
فان احالتها على ام سلمة عند استعلام السائل الحكم يفيد ترددها والتقوي بوفقتها
ويؤيد ما ذكرنا ان عمر رضي الله عنه كان يضرب عليهما في موطأ مالك عن السائب
بن يزيد انه رأى عمر بن الخطاب يضرب المنكدر في الصلوة بعد العصر وكان هذا بمحضر من
الصحابة من غير نكير فكان اجماعا على ان المتقرر بعده عليه السلام عدم جوازهما ثم كان

ذلك دابه لانه وقع منه مرة فلم يطلع عليه بعضهم او تجوز جوعه كما يفيده قول انس بن مالك سئل عن التطو
ع بعد العصر كان عمر يضرب الايدي عن صلوة بعد العصر الحديث رواه مسلم **قوله** لان الكراهة الى اخره الاوْلى
بما دل على هذا الاعتبار ثم النظر اليه يستلزم نقيض قولهم العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا للمعنى
النص لانه يستلزم معارضة النص بالمعنى والنظر الى المنصوص يفيد منع القضاء تقديما للنهي لعامه على
حديث التذكر بعمومه يمكن اخراج صلوة الجنازة وسجدة التلاوة بانهما ليسا بصلوة مطلقة ويكفي في
اخراج القضاء من الفساد العلم بان النهي ليس لمعنى في الوقت وذلك هو الموجب للفساد واما من الكراهة
ففيه ما سبق **قوله** وما وجب لعينه كسجدة التلاوة المراد بما وجب لعينه ما لم يتعلق وجوبه بعارض بعد
ان كان المنذور وسوا كان مقصودا بنفسه او لغيره كما في لغة الكافر وموافقة الابرار في سجدة التلاوة
وقضا حق الميت في صلوة الجنازة وعن ابي يوسف لا يكره المنذور ولا اثر لايجاب العبد كما لا اثر لتلاوته في اثبات
الكراهة في السجدة وقد يقال وجوب السجدة في التحقيق متعلق بالسماع لا بالاستماع ولا التلاوة وذلك ليس
فعلا من المكلف بل وصف خلقي فيه بخلاف النذر والطواف والشروع فعله ولولاه لكانت الصلوة نفلا **قوله**
لانه عليه السلام الى اخره روى مسلم عن حفصة رضى الله عنها قالت كان رسول الله عليه السلام اذا
طلع الفجر لا يصلي الا ركعتين خفيفتين وفي ابي داود والترمذي عن ابن عمر عنه عليه السلام لا صلوة
بعد الفجر الا سجدتين لفظ الترمذي وفي التجنيس تطوع اخر الليل فلما صلى ركعة الفجر الاتمام افضل
لانه وقع التنفل بعد الفجر لا عن قصد وفي المجتبي يخفف القراءة في ركعتي الفجر هذا ومما تكره
الصلوة النافلة فيه بعد الغروب قبل الفرض وعند الاقامة يوم الجمعة وعند خطبة الجمعة والكسوف والعيد
والاستسقا وقيل صلوة العيد وذكر بعضهم لا يتنفل بعد صلوتي الجمع بعرفات والمزدلفة ويتصل
بهذا الكراهة الكلام يكره الكلام بعد انشقاق الفجر الى ان يصلي الا بخير وبعد الصلوة لا باس به
وبالمشي في حاجته وقيل يكره الى الشمس وقيل الى ارتفاعها وبعد العشا اباحه قوم وحظره قوم
وكان عليه السلام يكره النوم قبلها والحديث بعدها والمراد بما ليس فيه خير وانما يتحقق الخير في
كلام هو عبادة فان المباح لا خير فيه كما لا اثم فيه وستعقد للركعتين قبل صلوة المغرب كلاما في باب
النوافل ان شاء الله تعالى **باب الاذان** الاذان سنة قول عامة الفقها وكذا الاقامة وقال بعض
مشايخنا واجب لقول محمد لو اجتمع اهل بلد على تركه قاتلناهم عليه واجيب بكون القتال لما يلزم الاجتماع
على تركه من استخفافهم بالدين بخفض اعلامه لان الاذان من اعلام الدين لذلك على نفسه وعند ابي يو
سف يحبسون ويضربون ولا يقاتلون بالسلاح كذا ينقله بعضهم بصورة نقل الخلاف ولا يخفى ان لا
تنافي بين الكلامين بوجه فان المقاتلة انما تكون عند الامتناع وعدم القهر لهم والضرب والحبس
انما يكون عند قهرهم فجاز ان يقاتلوا اذا امتنعوا عن قبول الامر بالاذان ولم يسلموا انفسهم فاذا
قوتلوا فظهر عليهم ضربوا وحبسوا وقد يقال عدم الترك مرة دليل الوجوب فينبغي وجوب الاذان
لذلك ولا يظهر كونه على الكفاية والا لم ياثم اهل بلدة بالاجتماع على تركه اذا قام به غيرهم ولم يضربوا
ولم يحبسوا وفي الدراية عن علي بن الجعد عن ابي حنيفة وابي يوسف صلوا في الحضر الظهر والعصر بلا اذان
ولا اقامة اخطاوا السنة واثموا وهذا وان كان لا يستلزم وجوبه لجواز كون الاثم لتركهما معا فيكون الو
اجب ان لا يتركهما معا لكن يجب حمله على انه لا ايجاب الاذان لظهور ما ذكرنا من دليله **قوله** دون ما سواها
فلا يؤذن للعيد والكسوف وفي مسلم عن جابر بن سمرة صليت مع رسول الله عليه السلام العيد غير مرة

قف: اي الى تعليل المصنف الكراهة لحق الوقت ليصير الوقت كالمشغول به لا المعنى في الوقت

قف: وهنا العبرة والمعنى لتصحيح التواية وعدم كراهتها في هذين الروايتين

قف: فلا يعارض النهي عن جنس الصلاة بالمعنى وهو المجوز للقضا ابت في الوقت

قف: اي لو لا فعله التطوع او الشروع كان الصلاة نفلا

قف: والكانهم يأثمون على تركه اذا قام به غيرهم

ولا مرتين بغير اذان ولا اقامة وعن عايشة رضى الله عنها خسفت الشمس على عهد رسول الله عليه
السلام فبعث مناديا ينادي بالصلوة جامعة والوتر وان كان واجبا لكنه اذان العشاء اعلام بدخول
وقته لان وقته وقتها ولولا ما رايناه في العيد لاذنا له على رواية الوجوب اما على رواية السنة
فلا لان النوافل تبع الفرائض باعتبار التكميل فلا يخص باذان وفي اذان الجمعة حديث السائب
بن يزيد في الصحيح **قوله** وهو كما اذن الملك النازل من السماء وروى الدارقطني بسنده عن
عبد الرحمن بن ابي ليلى عن معاذ بن جبل قال قام رجل من الانصار عبد الله بن زيد يعني الى
النبي عليه السلام فقال يا رسول الله اني رايت في النوم كان رجلا نزل من السماء عليه بردان
اخضران نزل على جذم حايط من المدينة فاذن مثنى مثنى ثم جلس قال ابو بكر بن عياش على
نحو من اذاننا اليوم فقال علمها بلالا فقال عمر رايت مثل الذي راى ولكنه سبقني وعبد الر
حمن لم يسمع من معاذ فانه ولد لست بقين من خلافة عمر فيكون سنة سبع عشرة من الهجرة
ومعاذ توفي سنة سبع عشرة من الهجرة او ثمان عشرة وهذا اعني ناحية بعد تقة الرواة وعبد الله
هذا هو ابن زيد بن عبد ربه بن ثعلبة بن زيد بن الحارث بن الخزرج وقيل ليس في نسبه ثعلبة
بل ابن زيد بن عبد ربه بن زيد بن عبد الحارث ولابي داود وابن خزيمة بسند فيه محمد بن اسحق عن
عبد الله بن زيد رضي الله عنه قال لما امر صلى الله عليه وسلم بالناقوس ليعمل ليضرب به الناس
لجمع الصلوة طاف بي وانا نايم رجل يحمل ناقوسا في يده فقلت يا عبد الله اتبيع الناقوس
قال وما تصنع به فقلت ندعو به الى الصلوة قال افلا ادلك على ما هو خير من ذلك فقلت بلى
قال تقول الله اكبر الله اكبر الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله ا
لا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله فساقه بلا ترجيع قال ثم استاخر عني
بعيد ثم قال ثم تقول اذا قمت الصلوة الله اكبر الله اكبر فساق الاقامة وافردها
وثنى لفظه الاقامة قال فلما اصبحت اتيت النبي عليه السلام فذكر باقي الحديث وفيه فسمع
ذلك عمر وهو في بيته فجعل يجر رداءه ويقول والذي بعثك بالحق لقد رايت مثل ما رى فقال صلى
صلى الله عليه وسلم فلله الحمد قال ابن خزيمة سمعت محمد بن يحيى الذهلي يقول ليس في اخبار عبد الله بن ز
يد في قصة الاذان اصح من هذا الى كان قال وخبر ابن اسحق هذا ثابت صحيح لان محمد بن عبد الله بن
زيد سمعه من ابيه ومحمد بن اسحق سمعه من محمد بن ابراهيم التيمي وليس هو مما دلسه ابن ا
سحق وقال الترمذي في علله الكبير سالت محمد بن اسماعيل عن هذا الحديث فقال هو عندي صحيح
ومما اسنده البزار عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه مما افاد ان الله تعالى لما اراد ان يعلم رسوله
الاذان اتاه جبريل بدابة يقال لها البراق فذهب يركبها فاستصعبت فقال لها اسكني فوا
الله ما ركبك عبد اكرم على الله من محمد فساقه فافاد انه كان في الاسرا اذان ملك فهو غريب ومعارض
للخبر الصحيح ان بدء الاذان كان بالمدينة على ما في مسلم كان المسلمون حين قدموا المدينة
يجتمعون ويتحينون الصلوة وليس ينادي بها احد فتكلموا في ذلك فقال بعضهم ننصب راية الحديث
قوله لحديث ابي محذورة عن ابي محذورة ان النبي عليه السلام علمه الاذان الله اكبر الله
اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد
ان محمدا رسول الله ثم يعود فيقول اشهد ان لا اله الا الله مرتين اشهد ان محمدا رسول الله

مرتين حي على الصلوة الحديث رواه مسلم هكذا والتكبير في أوله مرتان وبه يستدل مالك رحمه الله
ورواه أبو داود والنسائي والتكبير في أوله أربعا وإسناده صحيح **قوله** لأنه لا ترجيع في المشاهير
فيه حديث منها حديث عبد الله بن زيد بجميع طرقه ومنها ما في أبي داود عن ابن عمر قال إنما كان الأ
ذان على عهد رسول الله عليه السلام مرتين مرتين والإقامة مرة مرة الحديث ورواه ابن خزيمة
وابن حبان في صحيحيهما سنن قال ابن الجوزي إسناده صحيح وسعيد بن المغيرة وثقه ابن حبان
وقال في الإمام قال ابن أبي حاتم قال أبي سعيد بن المغيرة ثقة فاحتمل أن يكون ذلك في حديث
أبي محذورة لأنه لم يمد بها صوته على الوجه الذي أراده النبي عليه السلام فقال ارجع فمد بها صوتك
قال الطحاوي وهو المراد بقول المصنف وكان ما رواه تعليما أي تعليما للكيفية إذ نه فظنه ترجيعا
واستشكل بما في أبي داود بإسناد صحيح عن أبي محذورة قال قلت يا رسول الله علمني سنة الأذان
قال تقول الله أكبر الله أكبر الله أكبر الله أكبر أشهد أن لا إله إلا الله أشهد أن لا إله إلا الله
أشهد أن محمدا رسول الله تخفض بها صوتك ثم ترفع بها صوتك فالأولى إثبات المعارضة بين
روايتي أبي محذورة في الترجيع فهذه تفيده وروى الطبراني في الأوسط ثنا أحمد بن عبد الرحمن
بن عبد الله البغدادي ثنا أبو جعفر النفيلي ثنا إبراهيم بن إسماعيل بن عبد الملك بن أبي محذورة
قال سمعت جدي عبد الملك بن محذورة يقول أنه سمع أباه أبا محذورة يقول ألقى علي رسول
الله عليه السلام الأذان حرفا حرفا الله أكبر الله أكبر إلى آخره ولم يذكر ترجيعا فتعارضتا فتساقطتا
قط ويبقى ما قدمنا من حديث ابن عمر وعبد الله بن زيد سالما من المعارض وبمعارضتهما مع رواية ابن
عمر فيترجح عدم الترجيع لأن حديث عبد الله بن زيد بن عبد ربه هو الأصل في الأذان وليس فيه
ترجيع فيبقى معه إلى أن يتحقق خلافه لكن خلافه متعارض فلا يرفع حكما تحقق ثبوته بلا معارض
قوله لأن بلالا قال إلى آخره روى ابن ماجة عن سعيد بن المسيب عن بلال أنه أتى النبي عليه السلام
يؤذنه بصلوة الفجر فقيل هو نائم فقال الصلوة خير من النوم مرتين فأقرت في تأذين الفجر
وابن المسيب لم يدرك بلالا فهو منقطع وهو حجة عندنا بعد عدالة الرواة وتقدمهم على أنه
روي في حديث أبي محذورة أنه عليه السلام قال فإذا كان في صلوة الصبح قلت الصلوة خير من
النوم الصلوة خير من النوم الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله رواه أبو داود والنسائي
وعن أنس قال من السنة إذا قال المؤذن في صلوة الفجر حي على الفلاح قال الصلوة خير من ا
لنوم مرتين رواه الدارقطني وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع على الصحيح لكن خصوص ما في
الهداية في معجم الطبراني الكبير ثنا محمد بن علي الصايغ المكي ثنا يعقوب بن حميد ثنا عبد الله
بن وهب عن يونس بن يزيد عن الزهري عن حفص بن عمر بلال أنه أتى النبي عليه السلام
يؤذنه بالصبح فوجده راقدا فقال الصلوة خير من النوم مرتين فقال النبي عليه السلام ما
أحسن هذا يا بلال اجعله في أذانك **قوله** هكذا فعل الملك إلى آخره رواه أبو داود وعن ابن أبي ليلى
عن معاذ قال أحيلت الصلوة ثلاثة أحوال وساق نصر يعني ابن المهاجر الحديث بطوله و
سمي صاحب الرؤيا قال فجاء عبد الله بن زيد رجل من الأنصار إلى أن قال فاستقبل ا
لقبلة يعني الملك قال الله أكبر الله أكبر إلى آخر الأذان قال ثم أمهل هنية ثم قام فقال مثلها
ألا أنه قال زاد بعد ما قال حي على الفلاح قد قامت الصلوة قد قامت الصلوة وتعرُّك

ابن أبي ليلى لم يدرك معاذا وهو مع ذلك حجة عندنا وروى ابن أبي شيبة عن عبد الرحمن بن أبي ليلى بسند
قال في الإمام رجاله رجال الصحيحين قال ثنا أصحاب محمد عليه السلام أن عبد الله بن زيد الأنصاري
جاء إلى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله رأيت في المنام كأن رجلا قام وعليه بردان أخضران فقام
على حائط فأذن مثنى وأقام مثنى مثنى ولابن ماجة قال يعني أبا محذورة علمني الأذان تسع عشرة
كلمة الله أكبر الله أكبر الحديث وفيه الترجيع والإقامة سبع عشرة كلمة الله أكبر الله أكبر إلى آخره وفيه
تثنية الشهادتين والحيعلتين وقد قامت الصلوة وللترمذي علمه الأذان تسع عشرة كلمة والإ
قامة سبع عشرة كلمة **قوله** ثم هو حجة على الشافعي إلى آخره استدل هو بما في البخاري أمر بلال أن يشفع
الأذان ويوتر الإقامة إلا الإقامة وفي رواية متفق عليها لم يذكر الاستثناء أخذ بها مالك ولا يخفى
أن ما رويناه فإنه نص على العدد وعلى حكاية كلمات الأذان فانقطع الاحتمال بالكلية بخلاف
أمر أن يوتر الإقامة فإن بعد كون الآمر هو الشارع فالإقامة اسم المجموع الذكر وتعليق الإيتا
ربها نفسها لا يزاد على ظاهره وهو أن يقول الإقامة التي هي مجموع الذكر مرة لا مرتين فلزم
كونه إما إيتار ألفاظها كما ذهب إليه أو إيتار صوتها بأن يحدر فيها كما هو المتوارث فيجب
الحمل على الثاني ليوافق ما رويناه من النص الغير المحتمل كيف وقد قال الطحاوي تواترت الآثار
عن بلال كان يثني الإقامة حتى مات وعن إبراهيم النخعي كانت الإقامة مثل الأذان حتى كان هو
لاء الملوك فجعلوها واحدة واحدة للسرعة إذا خرجوا يعني أمية كما قال أبو الفرج ابن الجوزي
كان الأذان مثنى مثنى والإقامة كذلك فلما قام بنو أمية أفردوا الإقامة وما ذكرنا من
توارث الحدر في الإقامة كاف لثبوت السنية لكن المصنف ذكر فيه حديث الترمذي عن جابر
أنه عليه السلام قال لبلال إذا أذنت فترسل في أذانك وإذا أقمت فاحدر واجعل من بين
أذانك وإقامتك قدر ما يفرغ الآكل من أكله والشارب من شربه والمعتصر إذا دخل لقضاء
حاجته ولا تقوموا حتى تروني وقد ضعف وروى البيهقي عن ابن عمر أنه كان يرتل الأذان ويحدر
الإقامة وذكر الدارقطني عن عمر من قوله **قوله** ويترسل في الأذان هو أن يفصل بين كل كلمتين من
كلماته بسكتة والحدر أن لا يفصل ولو ترسل فيهما قيل يكره لمخالفة السنة وقيل ما ذكره في المتن يشير
إلى عدم الكراهة حيث قال وهذا بيان الاستحباب والحق هو الأول لأن المتوارث الترسل فيكره
تركه وفي فتاوى قاضي خان أذن ومكث ساعة ثم أخذ في الإقامة فظنها إذا فصنع كالأذا
ن عرف يستقبل الإقامة لأن السنة في الإقامة الحدر فإذا ترسل ترك السنة للإقامة و
صار كأنه أذن مرتين **قوله** لأنه خطاب للقوم فيواجههم به ويقع لمن خلفه إعلام بذلك
الالتفات مع ثبات القدمين فلا حاجة إلى ارتكاب المكروه باستدبار القبلة اللازم منه مو
اجهتهم ثم قيل يلتفت يمنة للصلوة ويسرة للفلاح وقيل يمنة ويسرة لكل منهما واختار
بعضهم الأول والثاني أوجه **قوله** بأن كانت الصومعة متسعة اتساعها لا ينفي استطاعة
التحويل بل الوجه الذي يعطيه ظاهر اللفظ لكن المراد عدم استطاعة التبليغ من التحويل لأنه
يصير في جوفها فيضعف بلوغ الصوت خصوصا لمن خلفه فيستدير ويخرج رأسه ليتم الإعلا
قوله بذلك أمر النبي عليه السلام بلالا روى أبو محمد بن حيان بالمثناة من تحت وهو المعروف
بأبي الشيخ الأذان له أنه عليه السلام أمر بلالا أن يدخل إصبعيه في أذنيه وقال ارفع

لصوتك وروى الترمذي في حديث أبي جحيفة رأيت بلالا يؤذن وأتتبع فاه هاهنا وهاهنا وأصبعاه
في أذنيه وقال حسن صحيح **قوله** وإن لم يفعل فحسن أي الأذان حسن **قوله** لأنها ليست بسنة أصلية
قال في العناية لعبد القادر فيه نظر لما تقدم من الأحاديث الصحيحة مع لفظة الأمر انتهى وفيه
نظر إذ ما تقدم مع لفظ الأمر مصروف عن الوجوب لأنه شرع كيفية لما هو سنة فيكون المراد به
السنية والأصلية أمر زائد عليه صرف عنه التعليل في النص بكونه أرفع للصوت **قوله** على
حسب ما تعارفوه يفيد عدم تعين الحيعلة نحو الصلوة الصلوة أو قامت قامت **قوله** وخصوا به
الفجر فكرهوه في غيره وعن ابن عمر أنه سمع مؤذنا يثوب في غير الفجر وهو في المسجد فقال لصاحبه
قم حتى نخرج من عند هذا المبتدع وعن علي رضي الله عنه إنكاره **قوله** لما ذكرنا يعني أنه وقت نوم
وغفلة وفسره في رواية الحسن بأن يمكث بعد الأذان قدر قراءة عشرين آية ثم يثوب ثم يمكث
كذلك ثم يقيم وقد قدمناه **قوله** وأبو يوسف خصهم أخر ذكر وجه أبي يوسف لإفادة اختياره وكذا
يظهر من كلام قاضي خان وغيره اختيار قول أبي يوسف **قوله** والمكان في مسئلتنا مختلف يفيد كون
المعهود اختلاف مكانيهما وهو كذلك شرعا فالإقامة في المسجد ولا بد منه وأما الأذان فعلى
المئذنة فإن لم يكن ففي فناء المسجد وقالوا لا يؤذن في المسجد **قوله** فيقع الفصل بالسكتة في جا
مع قاضي خان والتمرتاشي السكتة الفاصلة عنده قدر ثلث آيات قصار أو آية طويلة وعنه قدر
ثلث خطوات أو أربع **قوله** والفرق قد ذكرناه وهو كراهة التأخير فإذا كانت تلك الركعتان
مندوبا يستلزم كراهة كان سبيلها الترك وهذا يشير إلى أن تأخير المغرب قدر أداء ركعتين
مكروه وقدمنا من القنية استثناء التأخير القليل فيجب حمله على ما هو أقل من قدرهما
إذا أتى بسط فيهما ليتفق كلام الأصحاب **قوله** قال يعقوب هو اسم أبي يوسف وهذا
لفظ محمد في الجامع الصغير **قوله** وإن المستحب كون المؤذن عالما بالسنة يفيد بالالتزام
العادي طلب أن لا يكون صبيا وإن كان عاقلا بل بالغا ثم استدل بقوله عليه السلام وليؤ
ذن لكم خياركم فعلم أن المراد أن المستحب كونه عالما عاملا لأن العالم الفاسق ليس من الخيار
لأنه أشد عذابا من الجاهل الفاسق على أحق القولين كما تشهد له الأحاديث الصحيحة
وصرح بالكراهة إذ أن الفاسق من غير تقييد بكونه عالما أو غيره وروى مثله في الصبي
العاقل أيضا لكن ظاهر الرواية في الصبي العاقل عدم الكراهة بخلاف غير العاقل ثم في
النسخ ويؤذن بالواو والذي في أبي داود عن ابن عباس قال قال رسول الله عليه السلام
ليؤذن لكم خياركم وليؤمكم قراؤكم وفي إسناده الحسين بن عيسى ينسب إليه أبو زرعة
وأبو حاتم النكارة في حديثه ثم يدخل في كونه خيارا أن لا يأخذ أجرا فإنه لا يحل للمؤذن
ولا للإمام ولأبي داود عن عثمان بن أبي العاص قال قلت يا رسول الله اجعلني إمام قومي قال أنت
إمامهم واقتد بأضعفهم واتخذ مؤذنا لا يأخذ على الأذان أجرا قالوا فإن لم يشارطهم على شيء لكن
عرفوا حاجته فجمعوا له في كل وقت شيئا كان حسنا ويطيب له وعلى هذا المفتي لا يحل له أخذ شيء
على ذلك لكن ينبغي للقوم أن يهدوا إليه وفي فتاوى قاضي خان المؤذن إذا لم يكن عالما بأوقات
الصلوات لا يستحق ثواب المؤذنين انتهى ففي أخذ الأجر أولى ولنسق بعض ما روي في المؤذ
نين روى الإمام أحمد عنه صلى الله عليه وسلم لو يعلم الناس ما في التأذين لتضاربوا عليه بالسيوف

وله بإسناد صحيح يغفر للمؤذن منتهى أذانه ويستغفر له كل رطب ويابس سمعه ورواه البزار إلا أنه قال
ويجيبه كل رطب ويابس وأبو داود وابن خزيمة في صحيحه وعنده مما يشهد له والنسائي وزاد وله مثل
أجر من صلى معه وللطبراني مثل هذه وله في الأوسط يد الرحمن فوق رأس المؤذن وإنه ليغفر له مد
صوته أين بلغ وله فيه أن المؤذنين والملبين يخرجون من قبورهم يؤذن المؤذن ويلبي الملبي ولمسلم
المؤذنون أطول الناس أعناقا يوم القيامة وللإمام أحمد والترمذي عن ابن عمر يرفعه ثلثة على كثبان
المسك أراه قال يوم القيامة زاد في رواية يغبطهم الأولون والآخرون عبد أدى حق الله
وحق مواليه ورجل أم قوما وهم به راضون ورجل ينادي بالصلوات الخمس في كل يوم وليلة و
رواه الطبراني في الأوسط والصغير بإسناد لا بأس به ولفظه قال عليه السلام ثلثة لا يهولهم
الفزع الأكبر ولا ينالهم الحساب هم على كثب من مسك حتى يفرغ حساب الخلائق رجل قرأ القرآن ا
بتغاء وجه الله وأم به قوما وهم به راضون وداع يدعو إلى الصلوة ابتغاء وجه الله وعبد أحسن
فيما بينه وبين ربه وفيما بينه وبين مواليه ورواه في الكبير ولفظه عن ابن عمر قال لو لم أسمع من رسول
الله عليه السلام إلا مرة ومرة ومرة حتى عد سبع مرات لما حدثت به سمعت رسول الله عليه السلام يقول
ثلثة على كثبان المسك يوم القيامة لا يهولهم الفزع الأكبر ولا يفزعون حين يفزع الناس رجل علم القرآن
فقام به يطلب به وجه الله وما عنده ورجل نادى في كل يوم وليلة خمس صلوات يطلب وجه الله وما عنده ومملوك
لم يمنعه رق الدنيا عن طاعة ربه ويدخل في الخيار أيضا أن لا يلحن في الأذان لأنه لا يحل وتحسين الصوت
مطلوب ولا تلازم بينهما وقيده الحلواني بما هو ذكر فلا بأس بإدخال المد في الحيعلتين فظهر منه أن
التلحين هو إخراج الحرف عما يجوز له في الأداء وهو صريح في كلام الإمام أحمد فإنه سئل عنه في القراءة فمنعه
فقيل له لم قال ما اسمك قال محمد قال له أيعجبك أن يقال لك يا موحامد قالوا وإذا لم يحل في الأذان ففي القرآن
أولى وحينئذ لا يحل سماعها أيضا ويكره التنحنح عند الأذان والإقامة لأنه بدعة وينبغي للمؤذن أن ينتظر
الناس وإن علم بضعيف مستعجل أقام له ولا ينتظر رئيس المحلة ويقيم في مكانه فإن مشى إلى مكان الصلوة
عند قد قامت الصلوة جاز إذا كان إماما وقيل مطلقا ويكره أن يؤذن قاعدا إلا أن أذن لنفسه لأن المقصود
مراعاة السنة لا الإعلام ويكره أيضا راكبا في ظاهر الرواية إلا للمسافر وينزل للإقامة وإلا يلزم الفصل بينها
وبين الشروع وهو مكروه ولا يتكلم في أثناء الأذان فإن تكلم استأنفه وفي غير موضع إذا سلم على المؤذن
أو عطس فحمد أو سلم على مصل أو قارئ أو خطيب ففرعوا عن أبي حنيفة لا يلزمهم الرد بل يرد في نفسه وعن
محمد يرد بعد الفراغ وعن أبي يوسف لا قبله ولا بعده في نفسه ويحمده والجمع أن المتغوط لا يلزمه
الرد في الحال ولا بعده لأن السلام عليه حرام بخلاف من في الحمام إذا كان بمئزر وعن أبي حنيفة يرد المصلي
بعد الفراغ قال أبو جعفر تأويله إذا لم يعلم أنه في الصلوة وعلى هذا إذا سلم على المتغوط وفي فتاوى
قاضي خان إذا سلم على القاضي والمدرس قالوا لا يجب عليه الرد انتهى ومثله ذكر في سلام المكدي وهذا وا
لسامع الأذان يجيب فيقول مثل ما يقول المؤذن إلا في الحيعلتين فيحوقل وعند الصلوة خير من النوم
صدقت وبررت أما الإجابة فظاهر الخلاصة والفتاوى والتحفة وجوبها وقول الحلواني الإجابة بالقدم
فلو أجاب بلسانه ولم يمش لا يكون مجيبا ولو كان في المسجد فليس عليه أن يجيب باللسان حاصله نفي وجوب
الإجابة باللسان وبه صرح جماعة وإنه مستحب قالوا إن قال نال الثواب الموعود وإلا لم ينل أما أنه يأثم أو
يكره فلا وفي التجنيس لا يكره الكلام عند الأذان بالإجماع استدلالا باختلاف أصحابنا في كراهيته

عند أذان الخطبة يوم الجمعة فإن أبا حنيفة إنما كرهه لأنه يلحق هذه الحالة بحالة الخطبة
وكان هذا اتفاقا على أنه لا يكره في غير هذه الحالة لكن ذكر شمس الأئمة السرخسي فيما قرأوا عليه انتهى
لكن ظاهر الأمر في حق من عليه السلام إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول الوجوب إذ لا تظهر
قرينة تصرفه عنه بل ربما يظهر استنكار تركه لأنه يشبه عدم الالتفات إليه والتشاغل عنه وفي
التحفة ينبغي أن لا يتكلم ولا يشتغل بشيء حال الأذان والإقامة وفي النهاية يجب عليهم الإجابة لقوله
عليه السلام أربع من الجفاء ومن جملتها ومن سمع الأذان والإقامة ولم يجب انتهى وهو غير
صريح في إجابة اللسان إذ يجوز كون المراد الإجابة بالإتيان إلى الصلوة وإلا لكان جواب الإقامة
واجبا ولم نعلم فيه عنهم إلا أنه مستحب والله أعلم ولا يرد السلام أيضا وفي الفتاوى إذا كان في ا
لمسجد أكثر من مؤذن أذنوا واحدا بعد واحد فالحرمة للأول وسئل ظهير الدين عمن سمع في وقت
من جهات ماذا عليه قال إجابة أذان مسجده بالفعل وهذا ليس مما نحن فيه إذ مقصود السائل أي مؤ
ذن يجيب باللسان استحبابا أو وجوبا والذي ينبغي إجابة الأول سواء كان مؤذن مسجده أو غيره لأنه
حيث سمع الأذان ندب له الإجابة أو وجبت فإذا فرض أنه مسموع من غير مسجده تحقق في حقه
السبب فيصير كتعددهم في المسجد الواحد فإن سمعهم معا أجاب معتبرا كون جوابه لمؤذن مسجده حتى
لو سبق مؤذنه بعد ذلك أو سبق تقيد به دون غيره من المؤذنين ولو لم يعتبر هذا الا
عتبار جاز وإنما فيه مخالفة الأولى وفي العيون قارئ سمع النداء فالأفضل أن يمسك ويسمع ا
لم يستغفر يمضي في قراءته إن كان في المسجد وإن كان في بيته فكذلك إن لم يكن أذان مسجده
وأما الحوقلة عند الحيعلة فهو وإن خالف ظاهر قوله عليه السلام فقولوا مثل ما يقول
لكنه ورد فيه حديث مفسر لذلك عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم إذا قال المؤذن الله أكبر الله أكبر فقال أحدكم الله أكبر الله أكبر ثم قال
أشهد أن لا إله إلا الله قال أشهد أن لا إله إلا الله ثم قال أشهد أن محمدا رسول الله قال
أشهد أن محمدا رسول الله ثم قال حي على الصلوة قال لا حول ولا قوة إلا بالله ثم قال حي على ا
لفلاح قال لا حول ولا قوة إلا بالله ثم قال الله أكبر الله أكبر قال الله أكبر الله أكبر ثم قال لا
إله إلا الله قال لا إله إلا الله من قلبه دخل الجنة رواه مسلم فحملوا ذلك العام على ما سوى هاتين
الكلمتين وهو غير جار على قاعدة لأن عندنا المخصص الأول ما لم يكن متصلا لا يخصص بل
يعارض فيجري فيه حكم المعارضة أو يقدم العام والحق الأول وإنما قدم العام في مواضع
لاقتضاء حكم المعارضة ذاك في خصوص تلك المواضع وعلى قول من لم يشترط ذلك فإنما
يلزم التخصيص إذا لم يمكن الجمع بأن تحقق معارضا للعام في بعض الأفراد بأن يوجب
نفي الحكم المعلق بالعام عنها فيخرجها عنه وهنا لم تلزم منافاة وعده عليه السلام الجنة لذا
كن الكل وقال عند الحيعلة الحوقلة ثم هلل في الآخر من قلبه يدخل الجنة نفي لجعل ا
لمجيب مطلقا يكون مجيبا على الوجه المسنون وتعليل الحديث المذكور بأن إعادة المؤذن دعا
الداعي يشبه الاستهزاء كما يفهم في الشاهد بخلاف ما سوى الحيعلتين فإنه ذكر يثاب عليه من
قاله لا يتم إذ لا مانع من صحة اعتبار المجيب بهما داعيا لنفسه محركا منها السواكن مخاطبا لها
فكيف وقد ورد في بعض الصور طلبها صريحا في مسند أبي يعلى ثنا الحكم بن موسى ثنا

الوليد بن مسلم عن أبي عائذ بن سليم بن عامر عن أبي أمامة عنه عليه السلام إذا نادى المنادي للصلوة
فتحت أبواب السماء واستجيب الدعاء فمن نزل به كرب أو شدة فليتحين المنادي إذا كبر كبر وإذا تشهد
تشهد وإذا قال حي على الصلوة قال حي على الصلوة وإذا قال حي على الفلاح قال حي على الفلاح ثم يقول
اللهم رب هذه الدعوة الحق المستجاب لها دعوة الحق وكلمة التقوى أحينا عليها وأمتنا عليها
وابعثنا عليها واجعلنا من خيار أهلها محيا ومماتا ثم يسأل الله عز وجل حاجته وروى الطبراني في
كتاب الدعاء قال ثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل ثنا الحكم بن موسى فساقه ورواه الحاكم من طريق
الهيثم بن خارجة فذكر مثل حديث أبي يعلى وقال صحيح الإسناد لكن نظر فيه بضعف أبي عائ
ذ عفير فقد يقال هو حسن ولو ضعف فالمقام يكفي فيه مثله فهذا إن عموم الأول معتبر وقد
رأينا من مشايخ السلوك من كان يجمع بينهما فيدعو لنفسه ثم يتبرأ من الحول والقوة ليعمل
بالحديثين وفي حديث عمر وأبي أمامة التنصيص على أن لا يسبق المؤذن بل يعقب كل جملة
منه بجملة منه ولنتمم هذا بالدعاء عقيب الإجابة عن ابن عمر رضي الله عنهما عنه عليه السلام
إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ثم صلوا علي فإنه من صلى علي صلوة صلى الله عليه
بها عشرا ثم سلوا الله لي الوسيلة فإنها منزلة في الجنة لا تنبغي إلا لعبد مؤمن من عباد الله وأ
رجو أن أكون أنا هو فمن سأل لي الوسيلة حلت له شفاعتي رواه مسلم وغيره وعن جابر رضي
الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قال حين يسمع النداء اللهم رب هذه الدعوة التامة
والصلوة القائمة آت محمدا الوسيلة والفضيلة وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته حلت له
شفاعتي يوم القيامة رواه البخاري وغيره والبيهقي وزاد في آخره إنك لا تخلف الميعاد وعنه
صلى الله عليه وسلم من قال حين يسمع المؤذن وأنا أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له
وأن محمدا عبده ورسوله رضيت بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد صلى الله عليه وسلم رسولا غفر
الله له ذنوبه رواه مسلم والترمذي وعن ابن عمر رضي الله عنهما أن رجلا قال يا رسول الله
إن المؤذنين يفضلوننا فقال رسول الله عليه السلام قل كما يقولون فإذا انتهيت فسل
تعطه رواه أبو داود والنسائي وابن حبان في صحيحه وروى الطبراني في الأوسط
والإمام أحمد عنه عليه السلام من قال حين ينادي المنادي اللهم رب هذه الدعوة القائمة
والصلوة النافعة صل على محمد وارض عني رضا لا سخط بعده استجاب الله له دعوته وله في الكبير من
سمع النداء فقال أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله اللهم
صل على محمد وبلغه درجة الوسيلة عندك واجعلنا في شفاعته يوم القيامة وجبت له الشفاعة
والأحاديث في هذا الباب كثيرة والقصد الحث على الخير رزقنا الله تعالى إياه في جميع الأحوال **قوله** لأن النبي
عليه السلام إلى آخره في مسلم في حديث طويل وعن أبي قتادة في قصة التعريس ثم أذن بلال بالصلوة
فصلى رسول الله عليه السلام ركعتين ثم صلى الغداة فصنع كما يصنع كل يوم وفي أبي داود وغيره أنه
عليه السلام أمر بلالا بالأذان والإقامة حين ناموا عن الصبح وصلوها بعد ارتفاع الشمس من روا
ية أبي هريرة وعمرو بن أمية الضمري وعمران بن حصين وذي مخمر الحبشي الصحابي رضي الله عنهم وغير
هم وروى مالك في الموطأ عن ابن المسيب مرسلا وذكر فيه الأذان ومراسيل ابن المسيب مرفو
عة عند الشافعي وما في مسلم في القصة وأمر بلالا فأقام الصلوة فصلى بهم الصبح لا ينافي

أنه اذن فكيف وقد صح وروي اصحاب الاملاء عن أبي يوسف باسناده الى رسول الله عليه السلام حين
شغلهم الكفار قضاهن باذان واقامة يعني الاربع صلوات **قوله** وهو حجة على الشافعي في اكتفايه بالا
لإقامة في احد قوليه وفي الاخر لا ولا بد الاصل عندنا ان يوذن لكل فرض اذي اداء او قضاء الا الظهر يوم
الجمعة في المصر فان اداءه بهما مكروه وروي ذلك عن علي والا ما تقدم في النساء وتقضيه لجماعتهن
لان عايشة امتهن بغير اذان ولا اقامة حين كانت جماعتهن مشروعة وهذا يقتضي ان المنفردة
ايضا كذلك لان تركهما لما كان هو السنة حال شرعية الجماعة كان حال الانفراد يقتضي ان المنفردة ايضا
كذلك لان تركهما لما كان هو السنة حال شرعية الجماعة كان حال الانفراد اولى والله سبحانه اعلم
قوله وعن محمد هو في غير رواية الاصول وجهه انهما صلاتان اجتمعتا في وقت واحد فيؤذن ويقام للاو
لى ويقام للباقية كما في الظهر والعصر بعرفة ولهما ما روى ابو يوسف بسنده وكذلك امر ابن مسعود انه
انه صلى الله عليه وسلم حين شغلهم الكفار يوم الاحزاب عن اربع صلوات عن الظهر والعصر والمغرب والعشا
قضاهن على الولاء وامر بلالا ان يوذن ويقيم لكل واحدة منهن ولانها صلوة مفروضة يقيمها المخا
طب بالاقامة بالجماعة فيقيمها كالجماعة بخلاف النساء وصلوتا عرفة لو كان على القياس لم يعارض النص
فكيف وهما على خلاف القياس قال الرازي يجوز ان يكون ما قال محمد قول لهم جميعا والمذكور في الكتاب
محمول على الصلوة الواحدة فلا خلاف اذ استشكل بالصلوة الواحدة لا خلاف فيها **قوله** وو
جه الفرق اي بين الاذان جنبا ومحدثا على احدى الروايتين في المحدث وهي رواية عدم الكراهة
قوله وهو ان للاذان شبها بالصلوة وجهه تعلق اجزائهما بالوقت واشتراكهما في استقبال
القبلة يشترط فيهما كذا قيل وهو يقتضي ان يعاد الاذان اذا لم يستقبل به كما يعاد اذا كان قبل
الوقت وليس كذلك فالاولى ان يقال انه مطلوب فيهما وان اختلفت كيفية الطلب **قوله**
وفي جامع الصغير ذكره لاشتماله على ما ليس في القدوري من الاعادة لان الكراهة وهي
المذكورة فيه لا يستلزم الاعادة كان القاعد والراكب في المصر يكره ولا اعادة وليبني عليه
المختار من التفصيل في الاعادة والله اعلم **قوله** وكذلك المراة الى اخره فحاصله انه يكره اذ
ان جاعة ويعاد اذان الصبي الذي لا يعقل والمراة والجنب والسكران والمجنون والمعتوه لعدم الا
عتماد على اذان هولا فلا يلتفت اليهم فربما ينتظر الناس الاذان المعتبر فيؤدي الى تفويت الصلوة
والشك في صحة المودي او ايقاعها في وقت مكروه وهذا لا ينتهض في الجنب وغاية ما يمكن انه
يلزم فسقه وصرح بكراهة اذان الفاسق ولا يعاد فالاعادة فيه ليقع على وجه السنة وفي الخلا
صة خمس خصال اذا وجدت في الاذان والاقامة وجب الاستقبال اذا غشي على المؤذن في احدهما
او مات او سبقه حدث فذهب وتوضأ او حصر فيه ولا ملقن او خرس تجب الاستقبال وفي فتاوي
قاضي خان معناه فان حمل الوجوب على ظاهره احتيج الى الفرق بين نفس الاذان فانه سنة
واستقباله بعد الشروع فيه وتحقق العجز عن اتمامه وقد يقال فيه اذا شرع فيه ثم قطع تبا
در الى ظن السامعين ان قطعه للخطا فينتظرون الى اذان الحق وقد تفوت بذلك الصلوة فو
جب ازالة ما يفضي الى ذلك بخلاف ما اذا لم يكن اذان اصلا حيث لا ينتظرون بل يراقب كل منهم وقت الصلوة
بنفسه او ينصبون لهم مراقبا الا ان هذا يقتضي وجوب الاعادة فيمن ذكرنا هم انفا الا الجنب ولو قال قا
يل منهم ان علم الناس حالهم وجبت والا استحب ليقع فعل الاذان معتبرا وعلى وجه السنة لم يبعد

وعنه في الجنس انه مكروه في الخلاصة واذان العبد والاعمى والاعرابي وولد الزنى لا كراهة فيه وغيرهم
اولى منهم واذا قدم بعض كلمات الاذان على بعض كشهادة ان محمدا رسول الله ثم شهادة ان لا اله الا
الله فعليه ان يقول ان محمدا رسول الله بعدها **قوله** ولا يؤذن لصلوة قبل دخول وقتها ويكره ذلك ويعا
د وبه قال ابو يوسف والشافعي الا في الفجر على ما في الكتاب وفي رواية عندهم جميع الليل وقت لاذان
الصبح لهم قوله عليه السلام ان بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى تسمعوا اذان ابن ام مكتوم **قوله**
والحجة على الكل الى اخره رواه ابو داود عن شداد مولى عياض بن عامر عن بلال ان رسول الله
عليه وسلم قال له لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يده عرضا ولم يضعفه ابو داود واعله
البيهقي بان شدادا لم يدرك بلالا فهو منقطع وابن القطان بان شدادا مجهول ايضا لا يعرف بغير روا
ية جعفر بن برقان عنه وروى البيهقي انه عليه السلام قال يا بلال لا تؤذن حتى يطلع الفجر قال في الا
مام رجال اسناده ثقات وروى عبد العزيز بن ابي داود عن نافع عن ابن عمر ان بلالا اذن قبل الفجر
فغضب رسول الله عليه السلام وروى البيهقي عن ابن عمر ان النبي عليه السلام قال له ما حملك على ذلك
قال استيقظت وانا وسنان فظننت ان الفجر قد طلع فامر النبي عليه السلام ان ينادي على نفسه
الا ان العبد قد نام وروي بن عبد البر عنه بن ابراهيم قال كانوا اذا اذن المؤذن بليل قالوا له اتق
الله واعد اذانك وهذا يقتضي ان العادة الفاشية عندهم انكار الاذان قبل الوقت فثبت ان اذانه
قبل الفجر قد وقع وانه عليه السلام غضب عليه وامره بالنداء على نفسه ونهاه عن مثله فيجب حمل ما رووه
على احد امرين اما انه من جملة النداء عليه يعني لا تغتروا على اذانه فانه يخطئ فيؤذن بليل تحريضا له
على الاحتراس عن مثله واما ان المراد بالاذان التسحير بناء على ان هذا انما كان في رمضان كما قال
له في الامام فلذا قال فكلوا واشربوا والتذكير الذي يسمى في هذا الزمان بالتسبيح ليوقظ
النايم ويرجع القايم كما قيل ان الصحابة كانوا احزابا حزب يتهجدون في النصف الاول وحزبا
في الاخير وكان الفاصل عندهم اذان بلال يدل عليه ما روي عنه عليه السلام لا يمنعكم من سحوركم
اذان بلال فانه يؤذن ليوقظ نايمكم ويرد قايمكم وقد روى ابو الشيخ عن وكيع عن سفيان
عن ابي اسحق عن الاسود عن عايشة قالت ما كان المؤذن يؤذن حتى يطلع الفجر **قوله** لابني
مليكة الصواب مالك بن الحويرث وابن عم له وقد ذكره المصنف في الصرف على الصواب كما ذكره
صاحب المبسوط وفخر الاسلام في الجامع والمحبوبي في الصحيحين عن مالك بن الحويرث اتيت رسول
الله عليه السلام انا وصاحب لي فلما اردنا الانتقال من عنده قال لنا اذا حضرت الصلوة فاذنا
واقيما وليؤمكما اكبركما وفي رواية للترمذي انا وابن عم لي فهي مفسرة للمراد بالصاحب
لي فلما اردنا الانتقال من عنده قال لنا اذا حضرت الصلوة فاذنا واقيما وليؤمكما اكبركما وفي روا
ية للترمذي انا وابن عم لي فهي مفسرة للمراد بالصاحب واذا كان هذا الخطاب لهما ولا حاجة لهما ا
فقين الى استحضار احد علم ان المنفرد ايضا يسن له ذلك وقد ورد في خصوص المنفرد احاديث في
ابي داود والنسائي يعجب ربك من راعي غنم في راس شظية يؤذن بالصلوة ويصلي فيقول الله
عز وجل انظروا الى عبدي هذا يؤذن ويقيم الصلوة يخاف مني قد غفرت لعبدي وادخلته الجنة
وعن سلمان الفارسي رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان الرجل بارض فيا فحا
نت الصلوة فليتوضأ فان لم يجد ماء فليتيمم فان اقام صلى معه ملكاه وان اذن واقام صلى خلفه

ولا يؤذن لصلوة قبل دخول وقتها ويكره ذلك

على بلال اذن قبل الفجر فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم

ما كان المؤذن يؤذن حتى يطلع الفجر

من حين دالله ما لا يرا طرفاه ورواه عبد الرزاق وبهذا ونحوه عرف أن المقصود من الأذان
لم ينحصر في الاعلام بل كل منه ومن الاعلان بهذا الذكر نشر الذكر الله ودينه في ارضه وتذكير
العباده من الجن والإنس الذي لا يرى شخصهم في الفلوات من العباد **قوله** فان تركهما
يكره لأنه مخالفة للأمر المذكور في حديث مالك بن الحويرث ولان السفر لا يسقط الجماعة
فلا يسقط لوازمها الشرعيه أعني دعايهم فالترك للكل حينيذ ترك للجماعة صورة وتشبيها
إن كان منفردا او ترك لمجموع لوازمها إن كانت بجماعة من غير ضرورة وذلك مكروه بخلاف
تاركهما في بيته في المصر حيث لا يكره لأن اذان المحله واقامتها كاذانه واقامته لان المؤذن
نايب أهل المصر كلهم كما يشير اليه إبن مسعود حين صلى بعلقمة والأسود بغير اذان ولا إقا
مة حيث قال اذان الحي يكفينا وممن رواه سبط بن الجوزي **قوله** فلو اكتفى بالإقامة جاز لما ثبت في
غير موضع سقوط الأذان دون الإقامة كما بعد اولى الفوايت وما نحن فيه وثانيه الصلوتين
بعرفة صرح ظهير الدين في الحواشي بان الإقامة اكد من الأذان نقلا من المبسوط **قوله** وان
تركهما جاز من غير كراهة وذكرنا الفرق بينه وبين ترك المسافر لهما وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة
في قوم صلوا في المصر في منزل واكتفوا باذان الناس اجزأهم وقد اساؤا ففرق بين الفذ والجماعة
في هذه الرواية **فرع** الإمامة أفضل من الأذان لمواظبته عليه السلام عليها وكذا الخلفاء الراشدون
بعده وقول عمر لولا الخليفى لأذنت لا يستلزم تفضيله عليها بل مراده لأذنت مع الإمامة لا
مع تركها فيفيد أن الأفضل كون الإمام هو المؤذن وهذا مذهبنا وعليه كان أبو حنيفة
كما يعلم من أخباره والله سبحانه المسئول في إتمام السؤل

باب شروط الصلوة التي تتقدمها

هذا البيان الواقع وقيل لاخراج الشرط العقلي كالحياة للإمام والجعلي كدخول الدار للطلاق
وقيل لاخراج ما لا يتقدمها كالقعدة شرط الخروج وترتيب ما لم يشرع مكررا شرط البقاء على الصحة
وعلى الثاني الشرط عقليا أو غيره متقدم فلا يخرج منه التقدم العقلي والجعلي للقطع بتقدم وجود
دخول الدار على الالم مثلا ووقوع الطلاق لا يقال بل الجعلي سبب لوقوع المعلق إذ الشرط لا يؤثر الا
في العكس فالشرط ما لم يتوقف عليه غيره من اعراثره فيه غير أنه اطلق عليه شرط لغة لأن تمنعه بل السبب
هو قوله أنت طالق تأخر عمله إلى وجود الشرط الجعلي فصدق عليه أنه توقف عليه فتعين الأول و
لان قوله التي يتقدمها تقييد في شروط الصلوة لا مطلق الشروط وليس للصلوة شرط جعلي وبعد
الاحتراز عن شرطها العقلي من الحيوة ونحوه إذ الكتاب موضع لبيان العمليات فلا يخطر غيرها وشرط
الخروج والبقاء على الصحة ليسا بشرطين للصلوة بل لامر اخر وهو الخروج والبقاء وإنما يسوغ أن يقال شرط
الصلوة نوعا من التجوز إطلاقا لاسم الكل على الجزء وعلى الوصف المجاور **قوله** على ما قدمناه في
صدر الكتاب وباب الإنجاس **قوله** تعالى خذوا زينتكم نزلت في الطواف تحريما لطواف العريان والعبرة
وإن كانت لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لكن لا بد أن يثبت الحكم في السبب اولا بالذات لانه المقصود
به قطعيا ثم في غيره على ذلك الوجه والثابت عندنا في الستر في الطواف الوجوب حتى لو طاف عريانا
اثم وحكم بسقوطه وفي الصلوة الافتراض حتى لا تصح دونه وما قيل لقيام الدليل بسقوط الافتراض
في الطواف وهو الطواف وهو الإجماع وهو في الصلوة منتف فيبقى على أصل الافتراض فيها ممنوع
ثبوت الإجماع على ذلك ولو سلم لا يدفع السؤال وهو أنه كيف تناول السبب على وجه دونه في

غيره

القعدة بشرط الخروج و
ترتيب شرط البقاء الصحة
يطلق عليهما شرط الصلاة
مجاز إطلاق لاسم الكل على
الجزء والعلاقة فيه
مجاورتها الصلاة

وانما محل الخلاف في التحقيق ان ما تركه مفسد وهو الركن لا يكون الا بقاطع اولا فقال الا لان الصلوة
مجمل فكل خبر يجئ فيها أمرا ولم يقم دليل على أن مقتضاه ليس من نفس الحقيقة يوجب الركنية وقلنا
بل يلزم في كل ما اصله قطعي وذلك لأن العباده ليست سوى جملة الأركان فإذا كانت قطعية يلزم في
كل الأركان قطعيتها لا انها ليست الا باجماع الأخر بخلاف ما اصله ظني فان ثبوت اركانه التي هي هو
تكون بظني بلا اشكال ولنا الوجوب لما لم يقع به الفساد بتركه مظنون والصحة الثابتة بالشروع
الصحيح قطعية فلا يزول اليقين إلا بمثله ولا يبطل الظني القطعي **قوله** قلنا بوجوبها على إرادة
الأعم من السورة بالسورة فإن الوجوب بعد الفاتحة ثلاث ايات قصارا او اية طويلة سواء كان
ذلك سورة او لا النظر إلى ما تقدم من الرواية القايلة ومعها غيرها بنفي ثبوت الوجوب بهذا
الظني إنما هو إذا لم يعارضه معارض لكنه ثابت بقوله عليه السلام للاعرابي الذي اخف
صلوته لما علمه فكبر ثم اقرا ما تيسر معك من القرآن ومقام التعليم لا يجوز فيه تأخير البيان فلو
كانتا واجبتين لنص عليهما له والجواب أن وجوبهما كان ظاهرا ولم يظهر من حال الاعرابي حفظه
لهما فقال له عليه السلام فاقرأ ما تيسر معك اي سواء كان ما معك الفاتحة او غيرها غير انه
كان معه الفاتحة فالمقصود ما تيسر بعدها لظهور لزومها وفي أبي داود في حديث المسيء
صلوته إذا قمت فتوجه إلى القبلة فكبر ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله أن تقرأ وفي رواية
رواها قال فيها فتوضأ كما أمرك الله ثم اقرأ وكبر فان كان معك قرآن فاقرأ به والا فاحمد
الله وكبره وهلله فالاولى في الجمع الحكيم بانه قال له ذلك كله اي فان كان معك شيء من القرآن
واولى فكبر إلى آخره وإن كان معك فاقرأ بأم القرآن وبما شاء الله ثم ان الرواة رووا بالمعنى
مع اختصار بعضهم على بعض الجمل المنقولة فتامله وبه يندفع التعارض **قوله** ويقولها المؤ
تم هذا أعم من كونه في السرية إذا سمعه أو في الجهرية وفي السرية منهم من قال يقوله ومنهم
من قال لا لأن ذلك الجهر لا عبرة به وعن الهندواني يقول لظاهر الحديث إذا أمن الإمام فأ
منوا فإنه من وافق تأمينه تأمين الملايكة غفر له ما تقدم من ذنبه متفق عليه وبه يثبت تأمين
الإمام بطريق الاشارة وإنما كان تأمينه بطريق الإشارة لأن تأمينه لم يسق له النص فلا
يحتاج إلى الزيادة التي ذكرها المصنف أعني قوله فإن الإمام يقولها وهي في سنن النسائي
وصحيح بن حبان وحديث القسمة في الصحيح إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه
فإذا كبر فكبروا وإذا قرأ فأنصتوا وإذا قال ولا الضالين فقولوا آمين **قوله** لما روينا من
حديث بن مسعود المتقدم وقد روى احمد وأبو يعلى والطبراني والدارقطني والحاكم في
المستدرك من حديث شعبة عن سلمة بن كهيل عن حجر أبي العنبس عن علقمة بن وايل عن
أبيه أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما بلغ غير المغضوب عليهم ولا الضالين
قال آمين واخفى بها صوته ورواه أبو داود والترمذي وغيرهما عن سفين عن سلمة بن
كهيل عن حجر بن عنبس عن وايل بن حجر وذكر الحديث وفيه ورفع بها صوته فقد خالف سفين
شعبة في الرفع وفي أن حجرا ابو العنبس او ابن العنبس وفي عدم ذكر علقمة وفيه علة أخر
ى ذكرها الترمذي في علله الكبير قال إنه سأل البخاري هل سمع علقمة من أبيه فقال إنه
ولد بعد موت أبيه بستة أشهر انتهى غير أن هذا الانقطاع ان تم وقد رجح الدارقطني

وغيره رواية سفين بانه احفظ وقد روى البيهقي عن شعبة في الحديث رافعا صوته وبما اختلف
في الحديث عدل المصنف الى ما عن ابن مسعود رضي الله عنه فانه يدل ان المعلم منه عليه السلام الا
خفا لكن نقل ان الذي فيه ذكرامين عن النخعي فالله اعلم ولو كان الى في هذا الشيء لوفقت با
رواية الخفض يراد بها عدم القرع العنيف ورواية الجهر بمعنى قولها في زبر الصوة وذ
يله يدل على هذا ما في ابن ماجة كان عليه السلام اذا تلى غير المغضوب عليهم ولا الضالين
قال آمين حتى يسمع من الصف الاول فيرتج بها المسجد واثر تاجه اذا قيل في الجهر خلاف الذي
يحصل عنه دوي كما يشاهد في المساجد بخلاف ما اذا كان بقرع وعلى هذا فينبغي ان يقال على هذا الو
جه لا بقرع كما يفعله بعضهم **قوله** والتشديد خطا وفي التجنيس تفسد به لانه ليس بشيء وقيل
عندهما لا تفسد وعليه الفتوى قال الحلواني له وجه لان معناه ندعوك قاصدين اجابتك
لان معنى امين قاصدين **قوله** وفي الجامع ذكر لفظه لانه نص على المقارنة ولفظ العقد وري اعم
منه ومن غيره لاحتمال الواو اياها وضدها وليس بصريح في الخلاف لكن الخلاف نقل صريحا
فمنهم من قال يكبر قايما ثم يركع لا عند الخفض ومنهم من قال يكبر معا لكنه يجهر عند الرفع
ويخفي عند الخفض والاصح انه يجهر فيهما وينبغي ان يكون رجليه حالة القيام قدر اربع
اصابع وقال الطحاوي في المقارنة هو الصحيح **قوله** لكونه استفاد ما في المبسوط لو مد الف
الله لا يصير شارعا وخيف عليه الكفر ان كان قاصدا وكذا لو مد الف اكبر او باءه لا يصير شارعا
لان اكبار جمع كبر وهو الطبل وقيل اسم للشيطان ولو مد ها الله فهو خطا لغة وكذا لو مد
راءه ومد لام الله صواب وجزم ابها خطا لانه لم يجئ الا في ضرورة الشعر **قوله** ويعتمد بيديه
على ركبتيه ناصبا ساقيه واحناؤهما شبه القوس كما تفعل عامة الناس مكروه ذكره في الروضة
العلما **قوله** لقوله عليه السلام لانس رضي الله عنه روى الطبراني في الاوسط والصغير بسنده
عن انس قال قدم رسول الله عليه السلام المدينة وانا يومئذ ابن ثمان سنين فذهبت بي امي اليه فقالت
يا رسول الله ان رجال الانصار ونساءهم قد اتحفوك ولم اجد ما اتحفك الا ابني هذا فاقبله مني يخدمك
ما شئت قال فخدمت رسول الله عليه السلام عشر سنين فلم يضربني ضربة قط ولم يسبني
ولم يعبس في وجهي فذكره بطوله الى ان قال فيه يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم يا بني
اذا ركعت فضع كفيك على ركبتيك وافرج بين اصابعك وارفع يديك عن جنبيك وفي حديث
ابي حميد عن صفة صلوته عليه السلام انه ركع فوضع راحتيه على ركبتيه والاثار في ذلك كثيرة
واما اثر التطبيق فمنسوخ بما في الصحيحين عن مصعب بن سعد بن ابي وقاص قال صليت
الى جنب ابي وطبقت بين كفي ثم وضعتهما بين فخذي فنهاني ابي وقال كنا نفعله فنهينا
عنه وامرنا ان نضع ايدينا على الركب الا في السجود قبل الان الرحمة تنزل عليه فيه فما
لضم بينا الاكثر والله سبحانه اعلم **قوله** اذا ركع بسط ظهره روى ابن ماجة عن وابصة بن
معبد قال رايت رسول الله عليه السلام يصلي فكان اذا ركع سوى ظهره حتى لو صب عليه الماء
لاستقر وروى ابو العباس محمد بن اسحق السراج في مسنده عن البراء كان النبي عليه السلام
اذا ركع بسط ظهره واذا سجد وجه اصابعه قبل القبلة وروى الطبراني عن ابن عباس وابي
برزة الاسلمي رضي الله عنهم مثل حديث وابصة سواء **قوله** لا يصوب رأسه ولا يقنعه

رواه

رواه الترمذي في حديث ابي حميد وصححه وكذلك ابن حبان واخرج مسلم عن عايشة في حديث
طويل فكان اذا ركع لم يشخص رأسه ولم يصوبه ولكن بين ذلك **قوله** اذا ركع احدكم اخرج ابو دا
ود والترمذي وابن ماجة عنه عليه السلام اذا ركع احدكم فليقل ثلاث مرات سبحان ربي العظيم
وذلك ادناه واذا سجد فليقل سبحان ربي الاعلى ثلاث مرات وذلك ادناه لفظ ابي داود
وابن ماجة وهو منقطع فان عونا لم يلق عبد الله بن مسعود **قوله** ادنى كمال الجمع وادنى ما
يتحقق به ما يكمل به لغة ويصير جمعا على الخلاف فيه معلوم ومراده ادنى ما يتحقق به كمال
المعنوي وهو الجمع المحصل للسنة لا اللغوي لان الفايدة الشرعية حيث امكنت في لفظه
عليه السلام مقدم اعتبارها غاية الامر انه اتفق ان ادنى كمال الجمع لغة ادنى ما يحصل به السنة
شرعا ولا بدع فيه ولو ترك التسبيح اصلا او اتى مرة واحدة كره كذا عن محمد ولو زاد على
الثلث فهو افضل بعد ان يختم بوتر خمس او سبع او تسع الا ان كان اماما والقوم يملون
من ذلك **قوله** سمع الله لمن حمده اي قبل يقال سمع الامير كلام زيد اي قبله فهو دعا بقبول
الحمد **قوله** وقالا يقولها في نفسه واتفقوا ان المؤتم لا يذكر التسميع وفي شرح الاقطع عن ا
بي حنيفة يجمع بينهما الامام والمأموم **قوله** كان يجمع بين الذكرين عن ابي هريرة كان النبي
عليه السلام اذا قام الى الصلوة يكبر حين يقوم ثم يكبر حين يركع ثم يقول سمع الله لمن
حمده حين يرفع صلبه من الركوع ثم يقول وهو قايم ربنا ولك الحمد ثم يكبر حين يهوي سا
جدا الحديث وفيه ترجيح مقارنة الانتقال بالتكبير كما هو في الجامع الصغير وان التسميع
يذكر حالة الانتقال والتحميد حالة القيام وعلى وفقه ذكر جامع التمرتاشي وقال فيه فان
لم يات بالتسميع حالة الرفع لا ياتي به حالة الاستوا وقيل ياتي بهما ثم هذا يؤيد ذلك
الاشكال السابق في القعدة القايلة كل قيام فيه ذكر مسنون يسن فيه الاعتماد والا فلا ففي
تفريعهم عليها عدم الاعتماد في القومة نظر **قوله** وله قوله عليه السلام هذا بقية الحديث
الذي قدمناه وابنه لمالك في عدم قول الامام امين عنده ولفظه فيه واذا قال سمع الله
لمن حمده بدون ذكر لفظ الامام لتقدم ذكره ثم الربط بالضمير يرجح منافاتها الشركة انه شا
رع في بيان ما على المقتدي من المتابعة وقد جعله جملة جزاء شرط تسميع الامام فلو شرع له
التسميع لم يكن الجزاء لان جزاء الشيء ليس عينه ولبعضه لانه في مقام التعليم وحينئذ ا
فما ركنه المعارضة كان هذا الرجح لان قوله مقدم على فعله عند التعارض لانه تشريع لا تحتمل
الخصوصية بخلاف فعله وان جعلنا دفعا للمعارضة بان نحمل الجمع على حالة الانفراد وان كان الظاهر من
الحديث ان ذلك في عموم صلوته **قوله** والامام بالدلالة اتى به معنى قال صلى الله عليه وسلم الدال
على الخير كفاعله **قوله** لقوله عليه السلام قم فصل الى اخره في الصحيحين ان اعرابيا دخل المسجد
فصلى ركعتين ثم جاء فسلم على النبي عليه السلام فقال له النبي عليه السلام ارجع فصل فانك لم تصل
فقال له الثالثة والذي بعثك بالحق ما احسن غيره فعلمني فقال له النبي عليه السلام اذا قمت الى الصلاة
فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تعتدل قايما ثم اسجد حتى
تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ثم افعل ذلك في صلوتك كلها حتى تقضيها واسم الا
عرابي خلاد بن رافع رضي الله عنه **قوله** والفهم ان الركوع يعني الركوع هو المطلوب بالنص جزاء

قف
معناه ان التسميع لا يصح جزء
للتحميد بل تحميد المأموم
التسميع الامام

للصلوة وكون السجود بقوله تعالى اركعوا واسجدوا ولا اجمال فيهما ليفتقر الى البيان ومسمّاهما يتحقق بمجرد الانحناء ووضع بعض الوجه مما لا يعد سخرية مع الاستقبال فخرج التعديل في الركوع والسجود بل في القومة والجلسة
والطمانينة دوام على الفعل لا لنفسه فهي غير المطلوب به فوجب ان لا تتوقف الصحة عليها بالخبر الواحد عليه وهو قوله عليه السلام وما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصته من صلوتك
اخرج هذه الزيادة ابو داود والترمذي والنسائي في حديث المسيء صلوته فابو داود من حديث ابي هريرة والترمذي عن رفاعة بن رافع قال فيه فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلوتك وان انتقصت
منه شيئا انتقصت من صلوتك وقال حديث حسن وجه الاستدلال على راي المصنف تسميتها صلوة والباطلة ليست صلوة وعلى راي غيره وصفها بالنقص والباطلة انما توصف بالانعدام فعلم
انه عليه السلام انما امره باعادتها ليوقعها على غير كراهة لا للفساد ومما يدل عليه لو لم تكن هذه الزيادة تركه عليه السلام اياه بعد اول ركعة حتى اتم ولو كان عدمها مفسدا لفسدت باول ركعة وبعد الفساد
لا يحل المضي في الصلوة وتقريره من ادلة الشرعية وحينئذ وجب حمل قوله عليه السلام فانك لم تصل على الصلوة الخالية عن الاثم على قول الكرخي او المسنونة على قول الجرجاني والاول اولى لان المجاز حينئذ في
قوله لم تصل يكون اقرب الى الحقيقة ولان المواظبة دليل الوجوب وقد سئل محمد عن تركها فقال اني اخاف ان لا يجوز وعن السرخسي من ترك الاعتدال تلزمه الاعادة ومن المشايخ من قال تلزمه
ويكون الفرض هو الثاني ولا اشكال في وجوب الاعادة اذ هو الحكم في كل صلوة اديت مع كراهة التحريم ويكون جابرا للاول لان الفرض لا يتكرر وجعله الثاني يقتضي عدم السقوط بالاول
وهو لازم ترك الركن لا الواجب الا ان يقال المراد ان ذلك امتنان من الله تعالى اذ يحتسب الكامل وان تاخر عن الفرض لما علم سبحانه انه سيوقعه **قوله** ثم القومة والجلسة اي
بين السجدتين سنة عندهما اي باتفاق المشايخ بخلاف الطمانينة على ما سمعت من الخلاف وعند ابي يوسف هذه فرائض للمواضبة الواقعة بيانا وانت علمت حال الطمانينة وينبغي ان
تكون القومة والجلسة واجبتين للمواضبة ولما روي اصحاب السنن الاربعة والدارقطني والبيهقي من حديث ابن مسعود عن النبي عليه السلام لا تجزئ صلوة لا يقيم الرجل فيها
ظهره في الركوع والسجود قال الترمذي حديث حسن صحيح ولعله كذلك عندهما ويدل عليه ايجاب سجود السهو فيهما ذكر في فتاوي قاضيخان في فصل ما يوجب السهو قال المصلي
اذا ركع ولم يرفع راسه من الركوع حتى خر ساجدا ساهيا تجوز صلوته في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وعليه السهو ويحمل قوله ابي يوسف انها فرائض على الفرائض العملية
وهي الواجبة فيرتفع الخلاف ثم وجه تخريج الجرجاني كون الزائد على مسمى الركن لا يثبت وله الامر فيكتفي فيه بالاستنان ووجه تفصيل الكرخي اظهار التفاوت بين مكمل الركن
المقصود لنفسه ومكمل ما هو مقصود لغيره اعني الانتقال ولذلك وجوب الاول واستنان
الثاني ولئن علمت ان مقتضى الدليل في كل من الطمانينة والقومة والجلسة الوجوب
قوله لان وائل بن حجر وصف الى اخره كونه من حديث وائل غريب وانما رواه ابو يعلى عن
ابي اسحق قال وصف لنا البراء بن عازب السجود فسجد فادعم على كفيه ورفع عجزته
وقال هكذا كان يفعل رسول الله عليه السلام **قوله** ووضع وجهه بين كفيه الى اخره وفي مسلم

قف
مواضبة الشارع دليل الوجوب

من

من حديث وائل بن حجر انه عليه السلام سجد ووضع وجهه بين كفيه انتهى ومن يضع كذلك
يكون يداه حذاء اذنيه فيعارض ما في البخاري من حديث ابي حميد انه عليه السلام لما سجد
وضع كفيه حذو منكبيه ونحوه في ابي داود والترمذي ويقوم عليه بان فليح بن سليمان الواقع باسناد البخاري وان كان الراجح تثبيته لكن قد تكلم فيه فضعفه النسائي وابن معين
وابو حاتم وابو داود ويحيى القطان والساجي وقد روى اسحق بن راهويه في مسنده قال
اخبرنا الثوري عن عاصم بن كليب عن ابيه عن وائل بن حجر قال رمقت النبي صلى الله عليه وسلم
فلما سجد وضع يديه حذاء اذنيه وروى عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا الثوري به ولفظه كانت يداه حذاء اذنيه واخرج الطحاوي عن حفص بن غياث عن حجاج عن ابي اسحق قال سالت البراء بن عازب اين كان صلى الله عليه وسلم يضع جبهته اذا صلى كان بين كفيه ولو قال قائل ان
السنة ان يفعل ايهما تيسر جمعا للمرويات بناء على انه كان صلى الله عليه وسلم يفعل هذا احيانا وهذا
احيانا الا ان بين الكفين افضل لان فيه من تخليص المجافاة المسنونة ما ليس في الاخر كان حسنا **قوله**
لان النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه يعني ما رواه ابو داود والنسائي واللفظ لهما والترمذي
انه عليه السلام كان اذا سجد مكن انفه وجبهته ونحى يديه عن جنبيه ووضع كفيه حذو منكبيه وما
رواه ابو يعلى والطبراني كان عليه السلام يضع انفه على الارض مع جبهته وما في البخاري من حديث
ابي حميد السابق فان فيه ثم سجد فامكن انفه وجبهته من الارض **قوله** فان اقتصر على احدهما
جاز عند ابي حنيفة فان كان الانف كره وان كان الجبهة ففي التحفة والبدائع لا يكره عنده وفي
المفيد والمزيد وضع الجبهة وحدها او الانف وحده يكره ويجزئ عنده وعند صاحبيه لا يتادى
الا بوضعهما الا لعذر وقيل فيه نظر لانه لم يجز الاقتصار على الجبهة عندهما وهو خلاف المشهور ففي
النهاية اذا وضع الجبهة يتادى به الفرض باجماع الثلاثة وهو ظاهر من الهداية حيث قال بعد قوله فان اقتصر على احدهما جاز عنده وقالا لا يجوز الاقتصار على الانف الا من عذر ولم يقل على احدهما وعليه والحديث المذكور في الكتب الستة عن ابن عباس قال قال عليه السلام امرت ان اسجد
على سبعة اعظم على الجبهة واليدين والركبتين واطراف القدمين وفي رواية واشار بيده الى
انفه غير ضائرة فان العبرة للفظ الصريح والاشارة الى الجبهة تقع بتقريب اليد الى الجبهة الانف
للتقارب ثم المعتبر وضع ما صلب من الانف لا ما لان **قوله** وهو المامور به اي المامور به في كتاب
الله تعالى السجود وهو وضع بعض الوجه مما لا سخرية فيه وهو يتحقق بالانف فتوقف
جوازه على وضع اخر معه زيادة بخبر الواحد مع اشتهار الوجه فيما روي في سنن الاربعة عن العباس
بن عبد المطلب انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا سجد العبد سجد معه سبعة اراب
وجهه وكفاه وركبتاه وقدماه ورواه البزار بلفظ امر العبد ان يسجد على سبعة اراب وقال البزار
روى هذا الحديث سعد وابن عباس وابو هريرة وغيرهم ولا نعلم احدا قال اراب الا العباس
ممنوع فانه ابن عباس وسعد قالاه كالعباس وسعد قالاه كما العباس في ابي داود وعن ابن عباس
يرفعه امرت ان اسجد وربما قال امر نبيكم ان يسجد على سبعة اراب وروى ابو يعلى والطحاوي عن سعيد بن ابي وقاص عنه عليه السلام قال امر العبد ان يسجد على سبعة اراب واراد ابهام
بفضله فقد انتقص وفيه زيادة الدلالة على الصحة بنقص بترك احدهما فهو شاهد لابي حنيفة

والآثار الأعطاؤ احدها ارب والحق أن ثبوت رواية الوجه أو الآراب لا تقدح في صحة رواية الجبهة
لأنها أولا لا تعارض الوجه بل حاصلها بيان ما هو المراد بالوجه للقطع بأن مجموعه غير مراد لعدم إرادة
الخد والذقن فكانت مبينة للمراد وقد روى أبو حنيفة نفسه هذا الحديث بطريق والفاظ منها بسنده
إلى أبي سعيد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الإنسان يسجد على سبعة أعظم جبهته ويديه وركبتيه
وصدور قدميه فالحق أن مقتضاه ومقتضى المواظبة المذكورة الوجوب ولا يبعد أن يقول به أبو حنيفة
ويحمل الكراهة المروية عنه على الكراهة التحريم وعلى هذا الحمل بعض المتأخرين القنفي على رواية الأخر
الموافقة لقولهما لم يوافقه دراية ولا الفتوى من الرواية هذا ولو حمل قولهما لا يجوز الاقتصار الا من
عذر على وجوب الجمع كان أحسن إذ يرتفع الخلاف بناء على أنه حملنا الكراهة عنه عليه من كراهة التحريم ولم نخرجا
عن أصول إذ يلزمهما الزيادة بخبر الواحد وهما يمنعانه **فروع** يجوز السجود على الحشيش والتبن وا
لقطن والطنفسة إن وجد حجم الأرض وكذا الثلج الملبد فإن كان بحال يغيب فيه وجهه ولا يجد الحجم لا وعلى
العجلة على الأرض يجوز كالسرير لا إن كانت على البقر كالبساط المشدود بين الأشجار وعلى العجلة وا
لحنطة والشعير يجوز لا على الدخن والأرز وعلى ظهر مصل صلاته للضرورة لا من هو في غيرها أو ليس
في الصلوة لعدم الضرورة فلو ارتفع موضع السجود عن موضع القدمين قدر لبنة أو لبنتين منصوبتين
جاز لا إن زاد **قوله** سنة عندنا بناء على أن لفظ أمر مستعمل فيما هو أعم من الندب والوجوب وهو معنى
طلب ذلك ثم هو في الجبهة وجوب وفي غيرها معها ندب أو في الندب بخصوصه بناء على أن السنة السجود
على الجبهة وهذا على قول الشافعية القائلين بأن قول الراوي أمرنا ونهينا يحمل على الندب والكراهة بناء على
أن الأول حقيقة في كل منهما من الوجوب والثاني فيه وفي التحريم فيحمل على المتيقن بخلاف صيغتي الأمر والنهي
نفسهما فإنهما للوجوب والتحريم فقط وأما على قولنا فلا إذ قد استدل أصحابنا على التحريم بلفظ نهى نحو
نهى عن السلم في الحيوان بناء على أنه أخبار عن تحقق صيغة النهي وحقيقتها التحريم اتفاقا فيثبت ا
لتحريم بالمخبر عنه أعني الصيغة لا بنفس لفظ نهي وأمر فيحتاج إلى صارف عن الوجوب وليس يظهر الا أن
المراد السجود وهو يحصل بدون ذلك وبهذه الكيفية غير أنه بهذه الكيفية أزيد فيكون سنة ولقا
ئل أن يقول هذا المحتمل في الصرف إذ يجوز أن يطلب ما هو زينة السجود حتما فلا يعدل عن الوجوب
نعم لا يكون فرضا كيف والظاهر المواظبة منه عليه السلام عليه هذا ومختار الفقيه أبي الليث على ما
اسلفناه عنه في أوائل باب الأنجاس من أن المصلي إذا لم يضع ركبتيه على الأرض لا يجزيه وأنه رد رواية
عدم وجوب طهارة مكان الركبتين في الصلوة فهو يشير إلى الافتراض وما اخترناه من الوجوب ولزوم
الإثم بالترك مع الأجزاء كترك الفاتحة أعدل إن شاء الله تعالى وأما افتراض وضع القدم فلأن السجود
مع رفعهما بالتلاعب أشبه منه بالتعظيم والإجلال ويكفيه وضع أصبع واحدة وفي الوجيز وضع
القدمين فرض فإن وضع أحدهما دون الأخرى جاز ويكره **قوله** فإن سجد على كور عمامته روى أبو
نعيم من حديث ابن عباس في الحلية في ترجمة إبراهيم ثنا أبو يعلى الحسين بن محمد الزبيري ثنا
أبو الحسن عبد الله بن موسى الحافظ الصوفي البغدادي ثنا لاحق ثنا الحسن بن علي الدمشقي
ثنا محمد بن غيروز المصري ثنا بقية بن الوليد ثنا إبراهيم بن أدهم عن أبيه أدهم بن منصور ا
لعجلي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي عليه السلام كان يسجد على كور عمامته
وروى الطبراني في الأوسط بسنده عن عبد الله بن أبي أوفى قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم

يسجد

قف
قوله وعلى ظهر مصل صلاته اعم من أن يكون مقتديا به او مشتركا معه في صلوته

يسجد على كور عمامته ورواه ابن عدي في الكامل من حديث عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن عبد الرحمن بن
سابط عن جابر قال رأيت رسول الله عليه السلام يسجد على كور العمامة وقد ضعف عمرو بن شمر وجا
بر الجعفي كذاب ورواه الحافظ أبو القاسم تمام بن محمد الرازي في فوائده ثنا محمد بن إبراهيم
بن عبد الرحمن أنا أبو بكر أحمد بن عبد الرحمن بن أبي حصين الأنطرسوسي ثنا كثير بن عبيد
ثنا سويد بن عبد العزيز بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن النبي عليه السلام كان يسجد على كور
العمامة وأخرجه البيهقي في سننه عن هشام عن الحسن قال كان أصحاب رسول الله عليه السلام
يسجدون وأيديهم في ثيابهم ويسجد الرجل منهم على عمامته وذكره البخاري في صحيحه تعليقا
فقال وقال الحسن كان القوم يسجدون على العمامة والقلنسوة ويداه في كمه وروى ابن أبي
شيبة ثنا شريك عن حسين بن عبد الله عن عكرمة عن ابن عباس أن النبي عليه السلام صلى
في ثوب واحد يتقي بفضوله حر الأرض وبردها ورواه أحمد وإسحق بن راهويه وأبو
يعلى والطبراني وابن عدي في الكامل وأعله بحسين بن عبد الله وضعفه عن ابن معين
والنسائي والمديني قال وهو عندي ممن يكتب حديثه فإني لم أجد له حديثا منكرا وهو حسين
بن عبد الله بن عبيد الله بن العباس بن عبد المطلب ويعضده ما أخرجه الستة عن أنس
كنا نصلي مع النبي عليه السلام في شدة الحر فإذا لم يستطع أحدنا أن يمكن وجهه
من الأرض بسط ثوبه فسجد عليه والاتفاق على أن الحائل ليس بمانع من السجود ولم يرد
ما يخفى فيه إلا بكونه متصلا به ويمنع تأثير ذلك في الفساد لو تجرد عن المنقول لأنه كيف
وفيه ما سمعت وإن تكلم في بعضها كفى البعض الآخر ولو تم تضعيف كلها كانت حسنة
لتعدد الطرق وكثرتها وقد روي من غير الوجوه التي ذكرناها أيضا ويكفي ما نقله الحسن عن
الحسن عن أصحاب رسول الله عليه السلام وبه يقوى ظن صحة المرفوعات إذ ليس معنى الضعيف
الباطل في نفس الأمر بل ما لم يثبت بالشروط المعتبرة عند أهل الحديث مع تجويز كونه
صحيحا في نفس الأمر فيجوز أن تقترن قرينة تحقق ذلك وأن الراوي الضعيف أجاد في
هذا المتن المعين فيحكم به مع أن العبرة التبعية في الحائل يقتضي عدم اعتباره حائلا فيصير
كأنه سجد بلا حائل ولا يجوز مس مصحف بكمه كما لا يجوز بكفه ولو بسط كمه على نجاسة فسجد
عليه لا يجوز في الأصح وإن كان المرغيناني صحح الجواز فليس الجواز فليس بشيء هذا وما ذكر في
التجنيس من علامة المعلم أنه يكره السجود على كور العمامة لما فيه من ترك التعظيم لا يراد به
أصل التعظيم وإلا لم يصح بل نهايته وهذا لأن الركن فعل وضع للتعظيم ولأن المشاهد
من موضع الرجل الجبهة في العامة على الأرض تأكيدا لغيره عدة تعظيما أي تعظيم
هذا في الحائل التابع أما الحائل الذي هو بعضه فقد اختلفوا فيه فلو سجد على كفه و
هي على الأرض قيل لا يجوز وصحح الجواز أو على فخذه قيل لا يجوز ولو بعذر وقيل يجوز بلا
عذر وليس بشيء يلتفت إليه بل لا يحل عندي نقله كيلا يشتهر وصحح الجواز بعذر لا بدو
نه وعلى ركبتيه لا يجوز في الوجهين ولم نعلم فيه خلافا لكن إن كان بعذر كفاه بالإيما
ء ما في ضمنه من الإيماء كان عدم الخلاف فيه لكون السجود يقع على حرف الركبة وهو لا
يأخذ قدر الواجب من الجبهة وفي التجنيس لو سجد على حجر صغير إن كان أكثر الجبهة على

الأرض يجوز والاخلا يجوز والاخلا والقاي ينبغي ترجيح الفساد على الكف والفجي **قوله** وأبو ضعيك
غريب وانما رواه عبد الرزاق على ابن عمر قال أخبرنا سفين الثوري عن أدم بن علي البكري قال رآني
ابن عمر وانا اصلي لا أتجافى عن الأرض بذراعي فقال يا ابن أخي لا تبسط بسط السبع وادعم على راحتيك
وأبد ضبعيك فانك إذا فعلت ذلك سجد كل عضو منك ورفعه ابن حبان بلفظ وجاف عن
ضبعيك **قوله** إذا سجد جافى أخرجه مسلم كان إذا سجد جافى أخرجه مسلم كان إذا سجد جافى حتى لو شاة
بهمة أن تمر بين يديه لمرت ورواه الحاكم والطبراني وقالا فيه بهيمة وعلى البا ضمة الخط بعض الحفاظ
على تصغير بهمة قيل وهو الصواب وفتحها خطأ **قوله** لقوله عليه السلام إذا سجد إلى آخره المحفوظ
رواية ذلك من فعله وقد تقدم في بعض ما اسلفناه وفي البخاري من حديث أبي حميد كنت
احفظكم لصلوة رسول الله عليه السلام إلى أن قال فإذا سجد وضع يديه غير مفترش ولا قابضهما
واستقبل باطراف أصابع رجليه القبلة **قوله** لأنه عليه السلام كان يختم بالوتر غريب
والله سبحانه اعلم **قوله** فلا يزاد على النقص عن الزياده لا يستلزم القول بالسنة لجواز الوجوب
والمواظبة والأمر من قوله فليقل اجعلها فليقل اجعلوها بمقتضيه الا الصارف بخلاف قول أبي
مطيع بافتراضها فانه مشكل جدا وقيل في الصارف أنه عدم ذكرها للاعرابي عند تعليمه
فيكون أمر استحباب قالوا ويكره تركها نقصها عن الثلاث والتصريح بأنه أمر استحباب يفيد
أن هذه الكراهة كراهة تنزيه **قوله** لما روينا أي منا أنه كان يكبر عند كل خفض ورفع
قوله والأصح روي عن أبي حنيفة إن كان إلى القعود اقرب جاز وإلا لا وعنه إذا رفع قدر
تمر الريح بينه وبين الأرض جاز وروي أبو يوسف عنه رفع قدر ما يسمى رافعا جاز قال في
المحيط هو الأصح وتعليل المصنف مختاره بأنه يعد يقتضي اعتباره أن تلك الرواية هي روا
ية أبي يوسف في المعنى في اختيارها وقال ابن مقاتل إذا رفع بحيث لا يشكل على الناظر أنه رفع
جاز فان أراد الناظر عن بعد فهو معنى مختار المصنف وإلا فهو معنى الرواية الثانية ثم
اعتقادي أنه إذا لم يستو صلبه في الجلسة والقومة فهو إثم لما تقدم **قوله** ولا يعتمد بيديه
على الأرض ولكن على ركبتيه **قوله** فعل ذلك في البخاري عن ملك بن الحويرث أنه رأى النبي عليه
السلام إذا كان في وتر من صلوته لم ينهض حتى يستوي قاعدا **قوله** ولنا حديث أبي هريرة
أخرجه الترمذي عن خالد بن اياس عن صالح مولى التوأمة عن أبي هريرة قال كان النبي عليه السلام
ينهض في الصلوة على صدور قدميه قال الترمذي حديث أبي هريرة عليه العمل عند أهل
العلم وخالد بن اياس ويقال ابن الياس ضعيف عند أهل الحديث ولكن اعله ابن عدي به
قال وهو مع ضعفه يكتب حديثه قال ابن القطان والذي أعل به خالد موجود في صالح
وهو الاختلاط فلا معنى للتخصيص انتهى بالمعنى وقول الترمذي العمل عليه عند
أهل العلم يقتضي قوة أصله وإن ضعف خصوص هذا الطريق وهو كذلك أخرج ابن
أبي شيبة عن ابن مسعود أنه كان ينهض في الصلوة على صدور قدميه ولم يجلس وا
خرج نحوه عن علي وكذا عن ابن عمر وابن الزبير وكذا عن عمر وأخرج عن الشعبي قال كان
عمر وعلي وأصحاب رسول الله عليه السلام ينهضون في الصلوة على صدور اقدامهم وأخرج
عن النعمن بن أبي عياش أدركت غير واحد من أصحاب رسول الله عليه السلام وا

مهم واخرج عن النعمن بن أبي عياش أدركت غير واحد من أصحاب رسول الله عليه السلام فكان
إذا رفع أحدهم رأسه من السجدة الثانية في الركعة الأولى والثالثة نهض كما هو ولم يجلس
وأخرجه عبد الرزاق عن ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وأخرجه البيهقي عن عبد الرحمن
بن يزيد أنه ابن مسعود فذكر معناه فقد اتفق أكابر الصحابة الذين كانوا أقرب إلى رسول
الله عليه السلام وأشد اقتفاء لاثره والزم لصحبته من ملك بن الحويرث رضي الله عنه
على خلاف ما قال فوجب تقديمه ولذا كان العمل عليه عند أهل العلم كما سمعته من قول الترمذي
وعن عمر أنه نهى عليه السلام أن يعتمد الرجل على يديه إذا نهض في الصلوة رواه أبو
داود وفي حديث وائل أنه عليه السلام إذا نهض اعتمد على فخذيه والحق فيه أولى فيحمل ما رواه
على حالة الكبر ولذا روي أنه عليه السلام قال لا تبادروني في ركوع ولا سجود فانه مهما اسبقكم
به إذا ركعت تدركوني إذا سجدت اني قد بدنت أخرجه أبو داود وهذا ويكره تقديم احد
الرجلين عند النهوض ويستحب الهبوط باليمين والنهوض بالشمال **قوله** لقوله
عليه السلام غريب بهذا اللفظ وقد روى الطبراني بسنده عن ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم
عن ابن عباس عنه عليه السلام لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن حين يفتتح الصلوة وحين
يدخل المسجد الحرام فينظر إلى البيت وحين يقوم على المروة وحين يقف مع الناس عشية عرفة
وبجمع والمقامين حين يرمي الجمرة وذكره البخاري معلقا في كتابه المفرد في رفع اليدين فقال
وقال وكيع عن ابن أبي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه عليه السلام لا ترفع
الأيدي إلا في سبع مواطن في افتتاح الصلوة وفي استقبال الكعبة وعلى الصفا والمروة
وبعرفات وبجمع والمقامين وعند الجمرتين وقال قال شعبة لم يسمع الحكم من مقسم إلا اربعة
احاديث ليس هذا منها فهو مرسل وغير محفوظ قال أيضا فهم يعني أصحابنا خالفوا هذا
الحديث في تكبيرات العيدين وتكبيرة القنوت انتهى وقال في الإمام اعترض عليه بوجوه
تفرد ابن أبي ليلى وترك الاحتجاج به ورواية وكيع عنه بالوقف على ابن عباس وابن عمر وقال
الحكم ووكيع اثبت منا كل من روى هذا عن ابن أبي ليلى وبرواية جماعة من التابعين باسا
نيد صحيحة عن ابن عمر وابن عباس أنهما كانا يرفعان أيديهما عند الركوع وبعد رفع
الرأس منه وقد اسنده إلى النبي عليه السلام بأنه روي عن الحكم قال في جميع الرواية
ترفع الأيدي وليس في شيء منها لا ترفع إلا فيها وبتقدير أن يكون لا ترفع إلا فيها صحيحا وقد
تواتر الأخبار بالرفع في غيرها كثيرا منها الاستسقاء ودعاء رسول الله عليه السلام عند ...
صلاته واحسنها أن الحصر غير مراد لما ذكر من ثبوت الرفع في غير المذكورة فإذا ثبت عند الركوع
والرفع منه وجب القول وقد ثبت وهو ما أخرجه الستة عن الزهري عن سالم عن أبيه عبد الله
بن عمر قال كان رسول الله عليه السلام إذا قام إلى الصلوة رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه
ثم كبر فاذا أراد أن يركع فعل مثل ذلك وإذا رفع من الركوع فعل مثل ذلك ولا يفعله حين
يرفع رأسه من السجود وجواب المعارضة بما في أبي داود والترمذي عن وكيع عن سفين
الثوري عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن بن الأسود عن علقمة قال قال عبد الله بن مسعود
الا أصلي بكم صلاة رسول الله عليه السلام فصلى ولم يرفع يديه إلا في أول مرة وفي لفظ فكان يرفع

يرفع يديه في أول مرة ثم لا يعود قال الترمذي حديث حسن وأخرجه النسائي عن ابن المبارك عن سفين
بالحرف وما نقل عن ابن المبارك أنه قال لم يثبت عندي حديث ابن مسعود فغير ضائر بعد ثبت با
لطريق التي ذكرنا والقدح في عاصم بن كليب غير مقبول لفقد وثقه ابن معين وأخرج له مسلم
حديثه في الهدي وغيره عن علي وفي عبد الرحمن بأنه لم يسمع من علقمة باطل لأنه رجل مجهول
وقد ذكره ابن حبان في كتاب الثقات وقال مات سنة تسع وتسعين وسنه سن إبراهيم النخعي
وما المانع حينئذ من سماعه من علقمة والاتفاق على سماع النخعي منه وصرح الخطيب في كتاب
المتفق والمفترق في ترجمة عبد الرحمن هذا بأنه سمع اباه وعلقمة وما قيل انه الحديث صحيح
وإنما المنكر فيه على وكيع زيادة ثم لا يعود نقل عن الدارقطني ومحمد بن نصر المروزي وابن ا
لقطان فإنما هو ظن ظنوه ولذا نسب غير هؤلاء الوهم إلى سفين الثوري كالبخاري في كتابه
في رفع اليدين وقال ابن حاتم أنه سأل أباه عنه فقال هذا خطأ يقال وهم فيه الثوري فعر
أنه لما روي من طرق بدون هذه الزيادة ظنوها خطأ واختلفوا في الغالط وعليه الا
مران الأصل رواه مرة بتمامه ومرة ببعضه بحسب تعلق الغرض وبالجملة فزيادة العدل الحافظ
مقبولة خصوصا وقد توبع عليها فرواه ابن المبارك فيما قدمنا من رواية النسائي
أخرج الدارقطني وابن عدي عن محمد بن جابر عن حماد بن أبي سليمن عن إبراهيم عن علقمة عن عبد
الله قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فلم يرفعوا أيديهم إلا عند استفتاح
الصلوة واعترف الدارقطني بتصويب ارسال إبراهيم إياه عن ابن مسعود وتضعيف ابن
جابر وقول الحاكم فيه أحسن ما قيل فيه أنه يسرق الحديث من كل من يذاكره ممنوع قال
الشيخ في الإمام العلم بهذه الكلية متعذر واحسن من ذلك قول ابن عدي كان اسحق
بن اسرايل يفضل محمد بن جابر على جماعة هم أفضل منه وأوثق وقد روى عنه من الكبار أيوب
وابن عوف وهشام بن حسان والثوري وشعبة وابن عيينة وغيرهم ولولا أنه في المحل
الرفيع لم يرو عنه هؤلاء ومما يؤيد صحة هذه الزيادة رواية أبي حنيفة من غير الطريق المذ
كور وذلك أنه اجتمع مع الأوزاعي بمكة في دار الحناطين كما حكى ابن عيينة فقال الأوزاعي
ما لكم لا ترفعون عند الركوع والرفع منه فقال لأجل أنه لم يصح عن رسول الله عليه السلام فيه
شيء فقال الأوزاعي كيف لم يصح وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه أن رسول الله عليه السلام
كان يرفع يديه إذا افتتح الصلوة وعند الركوع وعند الرفع منه فقال أبو حنيفة حدثنا حماد
عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن عبد الله بن مسعود أن النبي عليه السلام كان لا يرفع
يديه إلا عند افتتاح الصلوة ثم لا يعود لشيء من ذلك فقال الأوزاعي حدثك عن الز
هري عن سالم عن أبيه وتقول حدثني حماد عن إبراهيم فقال أبو حنيفة كان حماد أفقه من ا
لزهري وكان إبراهيم أفقه من سالم وعلقمة ليس بدون ابن عمر في الفقه وإن كانت
لابن عمر صحبة وله فضل صحبة فالأسود له فضل كثير وعبد الله عبد الله فرجح بفقه الرواة
كما رجح الأوزاعي بعلو الإسناد وهو مذهب المنصور عندنا وروى الطحاوي
ثم البيهقي من حديث الحسن بن عباس بسند صحيح عن الأسود قال رأيت عمر ابن
الخطاب رضي الله عنه رفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود قال ورأيت إبراهيم والشعبي

بفعلان

بفعلان ذلك وعارضه الحاكم برواية طاوس بن كيسان عن ابن عمر رضي الله عنهما كان يرفع يديه في الركو
ع وعند الرفع منه وروى الطحاوي عن أبي بكر النهشلي عن عاصم بن كليب عن أبيه أن عليا رفع يد
يه في أول التكبير ثم لا يعود وما في الترمذي عن علي رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم كان إذا قام إلى الصلوة
المكتوبة كبر ورفع يديه حذو منكبيه ويصنع مثل ذلك إذا قضى قراءته وأراد أن يركع ويصنعه إذا رفع من ا
لركوع ولا يرفع يديه في شيء من الصلوة وهو قاعد وإذا قام من السجدتين رفع كذلك وصححه الترمذي محمول
على النسخ للاتفاق على نسخ الرفع عند السجود واعلم أن الآثار عن الصحابة والطرق عنه عليه السلام كثيرة
جدا والكلام فيها واسع من جهة الطحاوي وغيره والقدر المتحقق بعد ذلك كله ثبوت رؤية كل من الأمرين
عنه عليه السلام الرفع عند الركوع وعدمه فيحتاج إلى الترجيح لقيام التعارض ويترجح ما صرنا اليه
فقد علم بأنه كانت أقوال مباحة في الصلوة وأفعال من جنس هذا الرفع نسخها فلا يبعد أن يكون
هو أيضا مشمولا بالنسخ خصوصا وقد ثبت ما يعارضه ثبوتا لا مرد له بخلاف عدمه فإنه لا يتطرق اليه
احتمال عدم الشرعية لأنه ليس من جنس ما عهد فيه ذلك بل من جنس السكون الذي هو طر
يق ما أجمع على طلبه في الصلوة أعني الخشوع وكذا بأفضلية الرواة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
كما قاله أبو حنيفة للأوزاعي وروى أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال ذكر عنده وائل بن حجر أنه رأى
رسول الله عليه السلام يرفع يديه عند الركوع وعند السجود فقال أعرابي لم يصل مع النبي عليه السلام صلاة
قبلها قط أفهو أعلم من عبد الله وأصحابه حفظ ولم يحفظوا وفي رواية وقد حدثني من لا أحصي عن
عبد الله أنه رفع يديه في بدء الصلوة فقط وحكاه عن النبي عليه السلام وعبد الله عالم بشرائع الإسلام
وحدوده متفقد لأحوال النبي عليه السلام ملازم له في إقامته وأسفاره وقد صلى مع النبي عليه السلام ما لا يحصى فيكون
الأخذ به عند التعارض أولى من إفراد مقابله ومن القول بسنية كل من الأمرين والله سبحانه أعلم قوله هكذا روت
عائشة رضي الله عنها الذي في مسلم عن عائشة رضي الله عنها كان رسول الله عليه السلام يفتتح الصلوة
بالتكبير إلى أن قالت وكان يفترش رجله اليسرى وينصب رجله اليمنى وفي النسائي عن ابن عمر عن أبيه رضي
الله عنهما قال من السنة في الصلوة أن ينصب القدم اليمنى واستقباله بأصابعها القبلة والجلوس على اليسرى
قوله روي ذلك في حديث وائل غريب والذي في الترمذي من حديث وائل قلت لأنظرن إلى صلاة رسول الله
عليه السلام فلما جلس يعني التشهد افترش رجله اليسرى ووضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ونصب
رجله اليمنى من غير زيادة على ذلك وفي مسلم كان عليه السلام إذا جلس في الصلوة وضع كفه اليمنى
على فخذه اليمنى وقبض أصابعه كلها وأشار بأصبعه التي تلي الإبهام ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى
ولا شك أن وضع الكف مع قبض الأصابع لا يتحقق حقيقة فالمراد والله أعلم وضع الكف ثم قبض الأصا
بع بعد ذلك عند الإشارة وهو المروي عن محمد في كيفية الإشارة قال محمد يقبض خنصره والتي تليها
ويحلق الوسطى والإبهام ويقيم المسبحة وكذا عن أبي يوسف في الأمالي وهذا فرع تصحيح الإشارة
وعن كثير من المشايخ لا يشير أصلا وهو خلاف الدراية والرواية فعن محمد أن ما ذكره في كيفية الإشارة
مما نقلناه قول أبي حنيفة ويكره أن يشير بمسبحتيه وعن الحلواني يقيم الأصبع عند لا إله ويضعها
عند إلا الله ليكون الرفع للنفي والوضع للإثبات وينبغي أن يكون أطراف الأصابع على حرف الركبة
لا مباعدة عنها قوله لأن فيه الأمر إلى آخره روى الستة واللفظ لمسلم عن ابن مسعود رضي الله
عنه علمني رسول الله عليه السلام التشهد كفي بين كفيه كما يعلمني السورة من القرآن فقال إذا قعد

أحدكم في الصلوة فليقل التحيات لله والصلوات إلى آخره وفي لفظ للنسائي إذا قعدتم في كل ركعتين فقولوا
فهذا هو الأمر المعروف روايته **قوله** والألف واللام في رواية مسلم وأبي داود وابن ماجة عن
ابن عباس رضي الله عنهما ورواية الترمذي والنسائي عنه بالتنكير وأصحاب الشافعي في العمل بهذه الر
واية فصح الترجيح على ما ذهبوا إليه وأما زيادة الواو فليست في تشهد ابن عباس في جميع الروايات
قوله وتأكيد التعليم يعني به أخذه بيده لزيادة التأكيد ليس في تشهد ابن عباس أما نفس التعليم
ففي التشهد ابن عباس فإن لفظه كان عليه السلام يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن
فكان يقول التحيات فقول الزيلعي في التخريج وأما التعليم أيضا فهو في التشهد ابن عباس دفعا
لهذا الوجه منا الترجيح ليس بوارد ومن وجوه الترجيح أيضا أن الأئمة الستة اتفقوا عليه لفظا
ومعنى وهو نادر وتشهد ابن عباس وحده من أفراد مسلم ولم يروه غير البخاري من الستة وأعلى
درجات الصحيح عندهم ما اتفق عليه الشيخان ولو في أصله فكيف إذا اتفقا على لفظه وكذا أجمع العلماء
على أنه أصح حديث في الباب قال الترمذي أصح حديث عن النبي عليه السلام في التشهد حديث ابن
مسعود والعمل عليه عند أكثر الصحابة والتابعين ثم أخرج عن خصيف قال رأيت النبي عليه السلام في ا
لمنام فقلت له إن الناس قد اختلفوا في التشهد فقال عليك بتشهد ابن مسعود وكقول التر
مذي قال الخطابي وابن المنذر وممن وافق ابن مسعود على رفعه معاوية أخرج الطبراني عنه كان
يعلم الناس التشهد وهو على المنبر عنه عليه السلام التحيات لله والصلوات إلى آخره سواء وعائشة
في سنن البيهقي عنها قالت هذا تشهد النبي عليه السلام التحيات لله والصلوات إلى آخره قال ا
لنووي إسناده جيد واستفدنا منه أن تشهده عليه السلام بلفظ تشهدنا وسلمان روى
الطبراني والبزار عن أبي راشد قال سألت سلمان عن التشهد فقال أعلمكم كما علمنيهن
رسول الله عليه السلام التحيات لله والصلوات إلى آخره سواء قال أبو حنيفة رضي الله عنه
أخذ حماد بن سليمان بيدي وعلمني التشهد وقال حماد أخذ إبراهيم بيدي وعلمني التشهد
وقال إبراهيم أخذ علقمة بيدي وعلمني التشهد وقال علقمة أخذ عبد الله بن مسعود
بيدي وعلمني التشهد وقال عبد الله أخذ رسول الله عليه السلام بيدي وعلمني التشهد
كما يعلمني السورة من القرآن وكان علينا بالواو والألف واللام **قوله** لقول ابن مسعود
علمني روى الإمام أحمد عنه أن رسول الله عليه السلام علمه التشهد فكان يقول إذا
جلس في وسط الصلوة وفي آخرها على وركه اليسرى التحيات لله إلى قوله عبده ورسوله
قال ثم إن كان في وسط الصلوة نهض حين يفرغ من تشهده وإن كان في آخرها دعا بعد
تشهده بما شاء الله أن يدعو ثم يسلم وأحاديث الدعاء بعد التشهد في آخر الصلوة كثيرة شهيرة في
الصحيحين وغيرهما **قوله** لحديث أبي قتادة في الصحيحين عنه عليه السلام كان يقرأ في الركعتين الأو
ليين من الظهر والعصر بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الأخريين بفاتحة الكتاب ويسمعنا الآ
ية أحيانا ويطول في الركعة الأولى ما لا يطول في الثانية وهكذا في الصبح وهذا لا يعم الصلوة
والذي يعمها ما في مسند إسحق بن راهويه عن رفاعة بن رافع الأنصاري كان عليه السلام
يقرأ في الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الأخريين بفاتحة الكتاب وما في أو
سط الطبراني عن جابر بن عبد الله قال سنة القراءة في الصلوة وأن يقرأ في الأوليين

بفا

بفاتحة الكتاب وسورة وفي الأخريين بفاتحة الكتاب وما في أوسط الطبراني عن جابر بن عبد الله قال سنة القراءة
في الصلوة أن يقرأ في الأوليين بفاتحة الكتاب وسورة وفي الأخريين بأم الكتاب **قوله** هو الصحيح احتراز
عن رواية الحسن عن أبي حنيفة أنها يلزم بتركها السهو **قوله** ضعفه الطحاوي تقدم في حديث رفع
اليدين وتكلم البيهقي معه وانتصر الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد للطحاوي **قوله** أو يحمل على حالة الكبر فيكون
متعلقا بالعارض لا مشروعا أصليا وهو أولى للجمع بين الحديثين **قوله** وهو واجب عندنا أي في القعدتين
قوله للأمر المتقدم أي في حديث ابن مسعود **قوله** فيهما أي في التشهد والصلوة على النبي عليه السلام فإ
نهما من الفرائض عنده **قوله** إذا قلت هذا تقدم أنها مدرجة ابن مسعود وإن هذا المدرج الموقوف
له حكم المرفوع ومع هذا نقول في الجواب قد وجبنا التشهد فخرجنا عن عهدة الأمر الثابت بخبر الواحد
وأما الصلوة في الصلوة فلا دليل يصلح للإيجاب فنقول به قال القاضي عياض وقد شذ الشافعي رحمه الله
فقال من لم يصل عليه فصلاته فاسدة فلا سلف له في هذا القول ولا سنة يتبعها وشنع عليه
فيه جماعة منهم الطبراني والقشيري وخالفه من أهل مذهبه الخطابي وقال لا أعلم له فيها قدوة
والتشهدات المروية عن ابن مسعود وابن عباس وأبي هريرة وجابر وأبي سعيد وأبي موسى وابن ا
لزبير لم يذكر فيها ذلك وما روي عنه عليه السلام لا صلوة لمن لم يصل على ضعفه أهل الحديث كلهم ولو
صح فمعناه كاملة أو لمن لم يصل علي مرة في عمره وكذا ما جاء في حديث ابن مسعود عنه عليه السلام من صلى صلوة
لم يصل علي فيها وعلى أهل بيتي لم تقبل منه انتهى وهذا ضعيف بجابر الجعفي مع أنه قد اختلف عليه في ر
فعه ووقفه قاله الدارقطني وأما الأول فرواه ابن ماجة لا صلوة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لم
يذكر اسم الله عليه ولا صلوة لمن لم يصل على النبي عليه السلام ولا صلوة لمن لم يحب الأنصار وفيه عبد ا
لمهيمن ضعيف قال ابن حبان لا يحتج به وأخرجه الطبراني عن أبي ابن عباس بن سهل بن سعد عن
أبيه عن جده مرفوعا بنحوه قال وحديث عبد المهيمن أشبه بالصواب مع أن جماعة قد تكلموا في أبي
عباس وروى البيهقي عن يحيى بن السباق عن رجل من بني الحارث عن ابن مسعود عنه عليه السلام إذا
تشهد أحدكم في الصلوة فليقل اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وبارك على محمد وعلى آل محمد وارحم محمدا
وآل محمد كما صليت وباركت وترحمت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد وفيه المجهول
وكره بعضهم أن يقال وارحم محمدا ولم يكرهه بعضهم وكره الصلوة على غير الأنبياء وقيل لا تكره وفي
الحديث عنه عليه السلام اللهم صل على آل أبي أوفى وفي موجب الأمر القاطع الافتراض مرة في ا
لعمر في الصلوة أو خارجها لأنه لا يقتضي التكرار وقلنا به **قوله** أما مرة إلى آخره ظاهر السوق
التقابل بين قول الطحاوي والقول بالمرة ولا ينبغي ذلك لأن الوجوب مرة قائله الافتراض
ولا ينبغي أن يحمل قول الطحاوي عليه كما ذكر لأن مستنده خبر واحد وهو غير مخالف في أنه لا
الفارق يحمل مقتضاه بل التفسيق بل التقابل بين القول باستحبابه إذا ذكر وقول الطحاوي
والأولى قول الطحاوي وجعل في التحفة قول الطحاوي أصح واختيار صاحب المبسوط قول
الكرخي بعد النقل عنهما ظاهر في اعتبار التقابل ثم الترجيح وهو بعيد لما قلنا ولو تكرر
في مجلس قيل يكفي مرة وصحح وفي المجتبى تكرر الوجوب وفرق بينه وبين تكرر ذكر الله تعا
لى في مجلس حيث يكفي ثناء واحد قال ولم تركه لا ينبغي عليه دينا بخلاف الصلوة فإنها تصير
دينا بما ليس بظاهر وصحح في باب سجود التلاوة من الكافي وجوب الصلوة مرة عند التكرر

في المجلس الواحد وفي الزوايد ندب ولذا التشهد وقيل يجب أن يشتغل في كل مرة إلى الثلث **قوله**
والفرض المروي يعني في رواية النسائي كنا نقول في الصلوة قبل أن يفترض التشهد
السلام على الله السلام على جبريل وميكائيل فقال عليه السلام لا تقولوا هذا فإن الله هو السلام
ولكن قولوا التحيات لله وساق تشهد ابن مسعود وتمام الحديث في الكتب الستة
وليس لفظ الفرض إلا في رواية النسائي بل الغالب فيها كنا إذا صلى النبي عليه السلام في الصلوة
قلنا السلام إلى آخره وكنا نقول في الصلوة خلف رسول الله عليه السلام وكنا إذا صلينا مع رسول
الله عليه السلام وعنه رواية أخرى للنسائي ثم ينتقد بأن لا يدل لفظ الفرض فثبوت كونه
فرضا اصطلاحا متعذر لثبوته بما لا يثبت به الفرض أعني خبر الواحد فيكون واجبا **قوله**
لما روينا من حديث ابن مسعود وقال له النبي عليه السلام في رواية الستة إلا الترمذي
وابن ماجة ثم ليتخير أحدكم من الدعاء أعجبه إليه فيدعو به ولا يخفى عدم مطابقة الاستدلال
بهذا الدعاء بما يشبه ألفاظ القرآن والمأثورة دون ما يشبه كلام الناس ولو استدل
بحديث إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس لكان أصوب فيكون معارضا لعموم
أعجبه ودعا لنفسه بما شاء في بعض أفراده فينتقض عليه لأنه مانع وذلك مبيح **قوله** هو
الصحيح احتراز عن مقابله وقد رجح عدم الفساد لأن الرازق في الحقيقة الله سبحانه ونسبته
إلى الأمير مجاز وفي الخلاصة لو قال ارزقني فلانة الأصح أنه تفسد وارزقني الحج الأصح
أنه لا يفسد وفيها اكسني ثوبا العن فلانا اقض ديني اغفر لعمي وخالي تفسد ولو قال اغفر
لي ولوالدي وللمؤمنين والمؤمنات لا تفسد واغفر لي ولأخي قال الحلواني لا تفسد وابن الفضل
تفسد والأول أوجه وارزقني رؤيتك لا تفسد **قوله** لما روى ابن مسعود رضي الله عنه الحديث
رواه أصحاب السنن الأربعة إلا أن لفظ المصنف النسائي كان يسلم عن يمينه السلام
عليكم ورحمة الله حتى يرى بياض خده الأيمن وعن يساره السلام عليكم ورحمة الله حتى يرى بياض
خده الأيسر وصححه الترمذي وهو أرجح مما أخذ به مالك من رواية عائشة أنه عليه السلام
كان يسلم في الصلوة بتسليمة واحدة تلقاء وجهه يميل إلى الشق الأيمن لتقدم الرجال خلوه إلا
ما دون النساء وما قال الكشف مع أن الثانية أخفض من الأولى فلعلها خفيت عمن كان بعيدا
ولو سلم عن يساره أولا يسلم عن يمينه ما لم يتكلم ولا يعيد عن يساره ولو سلم تلقاء وجهه يسلم
عن يساره أخرى **قوله** ولا ينوي النساء في زماننا لأنهن ممنوعات من حضور الجماعات **قوله** نواه فيهما
يعني إن كان في الأيمن نواه فيها أو في الأيسر نواه فيه **قوله** ينوي بالتسليمتين يعني من عن يمينه ومن عن
يساره من المتقدم ذكرهم كالمأموم **قوله** هو الصحيح احتراز عما قيل لا ينويهم لأنه يشير إليهم بالسلام وما
قيل ينوي بالأولى لا غير ووجه الصحيح أن الأولى للتحية والخروج من الصلوة والثانية للتسوية في
العموم في التحية ثم قيل الثانية سنة والأصح أنها واجبة كالأولى ومجرد لفظ السلام يخرج ولا
يتوقف على عليكم **قوله** لأن الأخبار في الأخبار في عددهم إلى آخره في مسند ابن راهويه وشعب
الإيمان للبيهقي من حديث [illegible] فلعل [illegible] ما أفاد أنهما اثنان وأخرج الطبراني مرفوعا وكل من
المؤمن مائة وستون ملكا يذبون عنه ما لم يقدر له من ذلك البصر عليه سبعة أملاك يذبون
عنه كما تذب عن قصعة العسل الذباب في اليوم الصائف ولو وكل العبد إلى نفسه طرفة

عدد الملائكة حفظة الآدمي

عين

عين لا تختطفه الشياطين وحديث آخر أخرجه الطبري في تفسيره عند قوله تعالى له معقبات
من بين يديه بسنده دخل عثمان بن عفان رضي الله عنه على رسول الله عليه السلام فقال له يا رسول
الله أخبرني عن العبد كم معه ملك فقال صلى الله عليه وسلم على يمينك ملك على حسناتك وهو أمين على
الملك الذي على الشمال فإذا عملت حسنة كتبت عشرا وإذا عملت سيئة قال الذي على الشمال
للذي على اليمين اكتب فيقول له لا لعله يستغفر الله ويتوب فإذا قال ثلاثا قال نعم اكتب أراحنا
الله منه فبئس القرين ما أقل مراقبته لله وأقل استحياءه منا يقول الله تعالى ما يلفظ
من قول إلا لديه رقيب عتيد وملكان من بين يديك ومن خلفك يقول الله تعالى له معقبات
من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله وملك قابض على ناصيتك فإذا تواضعت لله
رفعك وإذا تجبرت على الله قصمك وملكان على شفتيك ليس يحفظان عليك إلا الصلوة على
محمد عليه السلام وملك قائم على فيك لا يدع أن تدخل الحية فيك وملكان على عينيك فهؤلاء عشرة
أملاك على كل ابن آدم يبدلون ملائكة الليل على ملائكة النهار لأن ملائكة الليل سوى ملائكة
النهار فهؤلاء عشرون ملكا على كل آدمي وإبليس مع ابن آدم بالنهار وولده بالليل **قوله**
إلا أنا أثبتنا الوجوب بما رواه فلو كانت تلك الزيادة في حديث ابن مسعود لم تثبت لم يلزمنا
الإخلال بما رواه بل علمنا بمقتضاه إذ لا يقتضي غير مجرد التأثيم بالترك وهو الوجوب ومعنى
الافتراض الذي قالوا فلا خلاف إذا في العمل بمقتضاه بل لزوم الفساد بترك الوجوب
الذي لم يقطع بلزومه وقد تقدم مثله في بحث الفاتحة فارجع إليه **فصل في القراءة** خص
هذا الركن بفصل دون سائر الأركان لكثرة ما يتعلق به من الأحكام وفي النوازل رجل افتتح
فنام فقرأ وهو نائم يجوز عن القراءة لأن الشرع جعل النائم كالمنتبه تعظيما لأمر المصلي
بالحديث وبه فارق الطلاق الإيلاء أن المجنون والصبي لو صليا كانت صلاتهما جائزة
ولو طلقا لم يجز قال المصنف في التجنيس والمختار أنه لا يجوز لأن الاختيار شرط أداء العبادة
ولم يوجد انتهى والأوجه اختيار الفقيه والاختيار المشروط قد وجد في ابتداء الصلوة
وهو كاف ألا يرى لو ركع وسجد ذاهلا عن فعله كل الذهول أنه يجزيه ومما يتعلق
به المسألة الكثيرة الشعب مسألة زلة القاري ولم يذكرها المصنف مع أنها مهمة
جدا فلنوردها وخطأ القاري إما في الإعراب أو في الحرف أو في الكلمات أو الآيات وفي
الحروف إما بوضع حرف مكان آخر أو تقديمه أو تأخيره أو زيادته أو نقصه أما الإعراب
فإن لم يغير المعنى لا يفسد لأن تغيره خطأ لا يستطاع الاحتراز عنه فيعذر وإن
غير فاحشا مما اعتقاده كفر مثل الباري المصور بفتح الواو وإنما يخشى الله من عباده
العلماء برفع الجلالة ونصب العلماء فسدت في قول المتقدمين واختلف المتأخر
ون فقال ابن مقاتل ومحمد بن سلام وأبو بكر بن سعيد البلخي والهندواني وابن
الفضل والحلواني وما قاله المتقدمون أحوط لأنه لو تعمد يكون كفرا وما يكون كفرا
لا يكون من القرآن فيكون متكلما بكلام الناس الكفار غلطا وهو مفسد كما لو تكلم بكلام
الناس ساهيا مما ليس بكفر فكيف وهو كفر وقول المتأخرين أوسع لأن الناس
لا يميزون بين وجوه الإعراب وهو على قول أبي يوسف ظاهر لأنه لا يعتبر الإعراب

قف
ان النبي عليه السلام قال رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل تعالى

قف
لا يجوز إطلاق الصبي والمجنون

قف
مسألة القاري في الصلاة

عرف ذلك في مسائل ويتصل بهذا التخفيف المشدد وعامة المشايخ على أن ترك المد والتشديد كا
لخطأ في الإعراب فلهذا أفتى كثير بالفساد في تخفيف رب العالمين وإياك نعبد لأن معنى إيا مخففا ا
لشمس والأصح لا تفسد وهو لغة قليلة في إيا المشدد ونقله بعض شارحي النجاة وعلى قول
المتأخرين لا يحتاج إلى هذا وبناء على هذا الفرق وهذا بعد همزة أكبر على ما نقل مر وأما الحروف
فإذا وضع حرفا مكان غيره فإما خطأ وإما عجز فالأول أن يغير المعنى ومثله في القرآن نحو إن المسلمون
لا تفسد وإن لم يغير وليس مثله في القرآن قيامين بالقسط والتيابيت والحي القيام عندهما لا تفسد
وعند أبي يوسف تفسد وإن غير فسد عندهما وعند أبي يوسف إن لم يكن مثله في القرآن فلو قرأ ا
صحاب السعير بالشين المعجمة فسدت إتفاقا فالعبرة في عدم الفساد عدم تغير المعنى وعند
أبي يوسف وجود المثل في القرآن فلا يعتبر على هذا ما ذكره أبو منصور العراقي من عسر الفصل بين الحر
فين وعدمه في عدم الفساد وثبوته ولا قرب المخارج وعدمه كما قال ابن مقاتل وحاصل
هذا أن الفصل بلا مشقة كالطاء مع الصاد فقرأ الطالحات مكان الصالحات تفسد وإن
بمشقة كالظاء مع الضاد والضاد مع السين والطاء مع التاء قيل تفسد وأكثرهم لا تفسد
هذا على رأي هؤلاء المشايخ ثم لم تنضبط فروعهم فأورد في الخلاصة ما ظاهره التنافي للتأ
مل فالأولى قول المتقدمين والثاني وهو الإقامة عجزا كالحمد لله الرحمن الرحيم بالهاء فيهما أعوذ
بالمهملة الصمد بالسين إن كان يجهد الليل والنهار في تصحيحه ولا يقدر فصلاته جائزة
وإن ترك جهده ففاسدة ولا يسعه أن يترك في باقي عمره وأما الألثغ الذي يقرأ بسم الله
بالمثلثة أو مكان اللام الياء ونحوه لا يطاوعه لسانه لغيره فقيل إن بدل الكلام فسدت أو
قرأ خارج الصلوة لا يؤجر فإن أمكنه أن يتخذ آيات ليس فيها تلك الحروف يفعل وإلا سكت
وعلى قياس الأول أن يبدل جهده لا تفسد وبه نأخذ كذا في الخلاصة وإن لم يبدل إن أمكنه
آيات ليس فيها تلك الحروف يتخذها إلا الفاتحة ولا ينبغي لغيره الاقتداء به وكذا الفأفأ
فالذي لا يقدر على إخراج الكلمة إلا بتكرير الفاء والتمتام الذي لا يقدر على إخراجها إلا بعد أن
يديرها في صدره كثيرا وكذا من لا يقدر على إخراج حرف من الحروف ثم الألثغ إذا وجد آيات ليس
فيها تلك الحروف فقرأ ما هي فيها فالأكثر على أنه لا يجوز صلوته فإن لم يجد جازت وهل
يجوز بلا قراءة اختلف المشايخ فيه وينبغي أن يكون الخلاف فيها إذا قرأ بما فيها مع وجود ما
ليس فيها إذا لم يبدل أما إن بدل فينبغي عدمه في الفساد لأنه تبديل للمعنى من غير ضرورة
ولذا في الجواز بغير قراءة ينبغي أن يكون محله عدم الوجود مع العجز أما معه فينبغي عدمه
في الفساد لأنه تبديل للمعنى من غير ضرورة وأما التقديم والتأخير فإن غير نحو قوسرة
في قسورة فسدت وإن لم يغير لا تفسد عند محمد خلافا لأبي يوسف وأما الزيادة ومنه
فك المدغم فإن لم يغير نحو وانهى عن المنكر بالألف ورددوه إليك لا تفسد عند عامة
المشايخ وعن أبي يوسف روايتان وإن غير نحو زرابيب مكان زرابي والقرآن الحكيم
وإنك لمن المرسلين وإن سعيكم لشتى بالواو تفسد وكذا النقصان إن لم يغير لا تفسد
نحو جاءهم مكان جاءتهم وإن غير فسد نحو والنهار إذا تجلى ما خلق الذكر والأنثى بلا و
وأما لو كان الحرف من كلمة ففي فتاوي قاضي خان إن كان حذف حرفا أصليا من كلمة وتغير

المعنى تفسد في قول أبي حنيفة ومحمد نحو رزقناهم بلا راء أو خلقنا بغير خاء أو جعلنا بلا جيم ثم ذكر من
المثل نحو الذكر والأنثى وقال قالوا على قياس قول أبي يوسف لا تفسد لأن المقروء في القرآن قال ولو كانت الكلمة
ثلاثية فحذف حرفا من أولها أو وسطها نحو ربيا وعربيا في عربيا تفسد أما التغير المعنى أو لأنه يصير
لغوا وكذا حذف باء ضرب الله فإن كان ترخيما لا تفسد وشرطه النداء والعلمية وأن يكون رباعيا
وخماسيا نحو وقالوا يا مال في مالك وأما الكلمة مكان الكلمة فإن تقاربا معنى ومثله في القرآن كالحكيم
لم تفسد إتفاقا وإن لم يوجب المثل كالفاجر مكان الأثيم وأواه مكان أواب فكذلك عندهما وعند أبي يوسف
روايتان فلو لم يتقاربا ولا مثل له فسد اتفاقا إذا لم يكن ذكرا وإن كان في القرآن وهو مما اعتقاده
كفر كغافلين في إنا كنا فاعلين فعامة المشايخ على أنه تفسد اتفاقا وقال بعضهم على قياس أبي يوسف
لا تفسد وبه كان يفتي ابن مقاتل والصحيح من مذهب أبي يوسف أنها تفسد ولو قرأ الغبار
مكان الغراب فاخشوهم ولا تخشون الستر بينكم قالوا نعم تفسد ما تخلقون مكان تمنون إلا
ظلوما فساد وذق إنك أنت العزيز الحكيم مكان الكريم المختار الفساد وقيل لا لأن المعنى
في زعمك ولو قرأ أحل لكم صيد البر مع أنه قرأ ما بعدها وحرم عليكم صيد البر لا تفسد عند طلوع ا
لشمس وعند الغروب مكان قبل طلوع الشمس وقبل الغروب تفسد وكل صغير وكبير في سقر والنا
زعات نزعا إنا مرسلو الجمل والكلب والبغال لا تفسد وشركا مكان شفعا تفسد في مجمع النوازل
ومن وضع كلمة مكان أخرى أن ينسب بالبنوة إلى غير من نسب إليه فإن كان في القرآن نحو موسى
بن لقمان لا تفسد عند محمد ورواية أبي يوسف وعليه العامة وإن لم يكن كمريم ابنة غيلان تفسد ا
تفاقا وكذا لو لم نسبته فنسبه تفسد كعيسى بن لقمان لأن نسبته كفر إذ الجهر وفي فتاوى قاضي خان
إذا أراد أن يقرأ كلمة فجرى على لسانه شطر كلمة فرجع وقرأ الأولى أو ركع ولم يتمها إن كان شطر كلمة
لو أتمها لا تفسد صلاته لا تفسد وإن كان لو أتمها تفسد تفسد وللشطر حكم الكل وهو الصحيح انتهى
وأما التقديم والتأخير فإن لم يغير لم تفسد نحو فأنبتنا فيها عنبا وحبا وإن غير فسد نحو اليسر مكان
العسر وعكسه ويمكن إدراجه في الكلمة مكان الكلمة وفي الخلاصة لو قرأ التغفير بنعما كنتم تشركون
لا تفسد وإذ الأعناق في أغلالهم لا تفسد وأما الزيادة فإن لم تغير وهي في القرآن نحو وبا
لوالدين إحسانا وبرا وإن الله كان غفورا رحيما عليما لا تفسد في قولهم وإن غيرت وهي موجودة
نحو وعمل صالحا وكفر فلهم أجرهم أو غير موجودة نحو وأما ثمود فهديناهم وعصيناهم فاستحبوا
فسدت لأنه لو تعمده كفر فإذا أخطأ فيه افسد فإن لم يغير وليست في القرآن نحو فيهما فا
كهة ونخل وتفاح ورمان لا تفسد وعند أبي يوسف تفسد ولو وضع الظاهر موضع المضمر عند
بعض المشايخ تفسد واستشكل بأنه زيادة لا تغير وفي الخلاصة رأيت في بعض المواضع
لا تفسد ومنه الزيادة القراءة بالألحان لأن حاصلها إشباع الحركات لمراعاة النغم على ما قدمناه
في تفسير الإمام أحمد لسها في باب الأذان أو زيادة الهمزات كما إذا فحش أفسد الصلوة كذا
في الخلاصة وإن كان غيره فتعرف في زيادة الحرف ولو بنى بعض آية على أخرى إن لم يغير أن
الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جزاء الحسنى مكان كانت لهم جنات الفردوس نزلا لا تفسد
وإن غير فإن وقف وقفا تاما بينهما فكذلك كما أن قرأ إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات و وقف
ثم قال أولئك هم شر البرية وإن وصل تفسد عند عامة المشايخ وهو الصحيح وحينئذ هذا معتبرها

ذكر في بعض المواضع منه أنه إذا شهد بالجنة لمن شهد الله له بالنار أو بالعكس تفسد والله سبحانه أعلم

قوله هذا هو المتوارث يعني أنا أخذناه عمن يلينا الصلوة هكذا فعلا وهم عمن يليهم كذلك وهكذا إلى الصحابة رضي الله عنهم وهم بالضرورة أخذوه عن صاحب الوحي فلا يحتاج إلى أن ينقل فيه نص معين هذا ولا يجهد نفسه في الجهر **قوله** لأنه إمام في حق نفسه لما كان قوله واسمع نفسه تفنن بالبديع النوع المسمى بحسن التعليل كما قيل • فهذه نفوس الحاسدين فإنها معذبة في حيرة وعجز • وفي تعجب من يحسد الشمس ضوءها • ونجهد أن يأتي لها بضريب • فإن قوله جهر يتوجه إلى النفي إلى طلب علته منه أنه • أي حاجة إذ ذلك وليس معه أحد يسمعه فقال واسمع نفسه لإفادته وذلك فقد يخفى صرح بالتعليل بأدائه بلا زما المستفاد من حسن التعليل ويشكل عليه ما سيذكره في تعريف الجهر حيث قال والجهر أن يسمع غيره فإن يقتضي أن ما ليس فيه إسماع الغير ليس بجهر ولو أن كون هذا جهرا ليس بصحيح فإن المراد أن يسمع نفسه لا غيره بمفهوم اللقب وهو حجة في الروايات ولا مخلص إلا أن يمنع إرادة المفهوم على خلاف ما في النهاية أو أن إدلاله على قول الكرخي لا على المختار والتعريف على المختار من قول الهندواني وصاحب الهداية أيضا اعتبر هذا المفهوم حيث قال فيما بعده وفي لفظ الكتاب إشارة إليه حيث قال إن شاء جهر واسمع نفسه فانظر كلامه بعد فتعتبر على رأيه الثاني **قوله** صلوة النهار عجماء غريب قال النووي لا أصل له انتهى وروى عبد الرزاق في مصنفه من قول مجاهد وأبي عبيدة رضي الله عنه وفي البخاري عن سخبرة قلنا لخباب أرأيت هل كان رسول الله عليه السلام يقرأ في الظهر والعصر قال نعم قلنا بم كنتم تعرفون ذلك قال باضطراب لحيته وفي مسلم عن الخدري حزرنا قيام رسول الله عليه السلام في الظهر والعصر فحزرنا قيامه في الأخريين قدر النصف من ذلك الحديث وعنه في مسلم أيضا أنه عليه السلام كان يقرأ في صلوة الظهر في الركعتين الأوليين في كل ركعة قدر ثلاثين آية الحديث **قوله** أن ليس فيها قراءة مسموعة قيل ضربه ليخالف ما عن ابن عباس أنه لا قراءة في الظهر والعصر وتقدم في الحديث وكان يسمعنا الآية أحيانا فيكون دفعا لذلك **قوله** لورود النقل المستفيض طريق تقريره ما ذكرناه آنفا ومما استدل عليه بما رواه الجماعة إلا البخاري أنه عليه السلام كان يقرأ في العيدين ويوم الجمعة بسبح اسم ربك الأعلى وهل أتاك حديث الغاشية وما في مسلم عن أبي واقد الليثي سألني عمر ما كان يقرأ به رسول الله عليه السلام في الأضحى والفطر فقال كان يقرأ بق والقرآن المجيد واقتربت الساعة أورد عليه ما في الصحيحين عن أبي قتادة كان عليه السلام يقرأ في الركعتين الأوليين من صلاة الظهر بفاتحة الكتاب وسورتين يطول في الأولى ويقصر في الثانية يسمع الآية أحيانا وفي النسائي كنا نصلي خلفه عليه السلام فنسمع منه الآية بعد الآية من سورة لقمن والذاريات وفيه عن أبي بكر بن النضر قال كنا بالطف عند أنس بن مالك فصلى بهم الظهر فلما فرغ قال إني صليت مع رسول الله عليه السلام الظهر فقرأ لنا بهاتين السورتين في الركعتين بسبح اسم ربك الأعلى وهل أتاك حديث الغاشية فالأخبار بقراءة خصوص سورة لا يلزم كونه كان جهرا **قوله** عتبارا بالفرض في حق المنفرد هو المفيد لتعيين المخافتة على المنفرد في الظهر والعصر وإلا فقد كان قوله وتخفيها الإمام في الظهر والعصر يعطي أنه لا يتحتم على المنفرد كما قال عصام واستدل عليه بأنه لا يجب السهو

ق في قراءة النبي عليه السلام في العيدين ويوم الجمعة بسبح اسم ربك الأعلى وهل أتاك لأنه سنة روي كذا

بأنه لا يجب السهو بالجهر فيهما على المنفرد والصحيح تعارض المخالفة وبعد هذا فقيما دفع به في شرح الكنز من أن الإمام إنما وجب عليه السهو لأن جنايته أعظم لأنه ارتكب الجهر والإسماع بخلاف المنفرد نظر ظاهر إذ لا تنكر أن واجبا قد يكون آكد من الواجب لكن لم ينط وجوب السهو إلا بترك الواجب لا بآكد الواجبات أو برتبة مخصوصة منه فحيث كانت المخافتة واجبة على المنفرد يعني أن يجب بتركها السجود **قوله** غداة ليلة التعريس روى ابن الحسن في كتاب الآثار أخبرنا أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي قال عرس رسول الله عليه السلام فقال من يحرسنا الليلة فقال رجل من الأنصار شاب أنا يا رسول الله أحرسكم فحرسهم حتى إذا كان من الصبح غلبته عينه فما استيقظوا إلا بحر الشمس فقام رسول الله عليه السلام فتوضأ وتوضأ أصحابه وأمر المؤذن فأذن وصلى ركعتين ثم أقيمت الصلوة فصلى الفجر بأصحابه وجهر فيها بالقراءة كما كان يصليها في وقتها وهذا مرسل وهو حجة عندنا وعند الجمهور ولو لم يكن يعتضد به مجمل ما في مسلم خطبنا رسول الله عليه السلام فقال إنكم تسيرون عشيتكم إلى أن قال أول من استيقظ رسول الله عليه السلام والشمس في ظهره قال فقمنا فزعين ثم قال اركبوا فركبنا وسرنا حتى إذا ارتفعت الشمس نزل ثم دعا بميضأة كانت معي فيها شيء من الماء إلى أن قال ثم صلى الغداة فصنع كما كان يصنع كل يوم على ما يعم الجهر وغيره من الأركان كما هو ظاهر اللفظ لا على مجرد الاستيفاء للأركان كأحد قولي الشافعي لأنه خلاف الظاهر بلا موجب **قوله** هو الصحيح احتراز عن قول شمس الأئمة وفخر الإسلام وقاضي خان بتخيير والجهر أفضل وهو الصحيح وفي الذخيرة هو الأصح لأن القضاء يحكي الأداء **قوله** لأن الجهر إلى آخره حاصله أن الحكم الشرعي ينتفي بنفي المدرك الشرعي والمعلوم من الشرع كون الجهر على المنفرد تخييرا في الوقت وحتما على الإمام مطلقا ولولا الأثر المذكور لقلنا بتقييده بالوقت في الإمام أيضا ومثله في المنفرد مهدوم يبقى الجهر في حقه على الانتفاء الأصلي وهذا يتوقف على أن الأصل فيه شرعية الإخفاء والجهر بعارض دليل آخر فعند فقده يرجع إليه وفيه نظر بل ظاهر نقلهم أنه عليه السلام كان يجهر في الصلوة كلها فشرع الكفار يغلطونه كما يشير إليه قوله تعالى وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه فأخفى عليه السلام إلا في الأوقات الثلاثة فإنهم كانوا غيبا نائمين وبالطعام مشتغلين فاستقر كذلك فيقتضي أن الأصل الجهر والإخفاء بعارض وأيضا نفي المدرك ممنوع بل هو القياس على أدائها بعد الوقت بأذان وإقامة بل أولى لأن فيهما الإعلام بدخول الوقت والشروع في الصلوة وقد سن بعد ذلك في القضاء وإن لم يكن ثمة من يعلمه بهما فعلم أن المقصود مراعاة هيئة الجماعة وقد روي من صلى على هيئة الجماعة صلت بصلاته صفوف من الملائكة ذكره في شرح الكنز **قوله** لم يعد في الأخريين المناسب لم يقض أو لم يقرأها إذ الأنسب إعادة ما لم يسبق **قوله** ولهما إلى آخره مثل هذا الوضع يقتضي أن يقال ولهما يعني من الدليل في مقابلة قول المخالف بعد ذكر دليله وهو ما ذكر من أن قراءة السورة غير مشروعة في الأخريين فلا يجوز الإتيان بها لعدم المحل ودليل القضاء لا ما ذكره المصنف والجواب أن قراءتها تلحقها بالشفع الأول وتخلو عنها الثاني حكما لأنه محل لها بخلاف الفاتحة فإن الثاني محلها فتقع قراءتها أداء لأنه أقوى للمحل فيه ولو كررها خالف المشروع وقد يقال كذلك قراءة السورة فإن كان إيقاعها فيه يخليه عنها حكما كذلك يجب أن تكون قراءة الفاتحة ثانيا للقضاء يجب أن تلحق بالأوليين فيخلو الثاني عن تكرارها حكما ثم بعد هذا كله المتحقق

عدم المحلية فلم يكن قضاء ولم يقع الجواب عن قوله إذا فاتت عن محله لا يقضي إلا ابن أبي ليلى واعلم أن المسئلة
مربعة فظاهر الرواية ما ذكر وعكسه قول عيسى بن ابان وعن أبي يوسف لا يقضي واحدة منهما وعن أبي حنيفة
يقضيهما ثم كيف يرتبهما فقيل يقدم السورة وقيل يقدم الفاتحة وهو الأشبه إذ تقديم السورة على
الفاتحة غير مشروع فلا يكون مخالفا للمعهود قوله ثم ذكر ههنا ما يدل على الوجوب وهو لفظ الخبر وفي الأصل
بلفظ الاستحباب ولا يخفى أنه أصرح فيجب التعويل عليه في رواية لأنها إن كانت مؤخرة فغير موصولة با
لفاتحة فلم يمكن مراعاتها من كل وجه قوله هو الصحيح هو ظاهر الرواية احتراز عما عن أبي
حنيفة أنه لا يجهر أصلا لأن الجمع شنيع وتغيير السورة أولى لأن الفاتحة في محلها وليست تبعا للسورة
وعنه يجهر بالسورة دون الفاتحة مراعاة لصفة كل منهما ولا يكون جميعا تغييرا للاتفاق بمحلها
من الأوليين وصححه التمرتاشي وجعله شيخ الإسلام الظاهر من الجواب قوله وفي لفظ الكتاب
إشارة إليه حيث قال إن شاء جهر وأسمع نفسه وإن شاء خافت فجعل إسماعه نفسه جهرا يقابله
المخافتة فتكون هي دون ذلك وليس حينئذ إلا تصحيح الحروف وهذا بناء على أن المراد وأسمع
نفسه لا غيره إعتبار المفهوم اللقب وإلا لو كان المراد مجرد ما ابن أحسن التعليل والمراد وأسمع
نفسه بذلك لم يلزم فيه إشارة إليه وفي المحيط قول الهندواني أصح واعلم أن القراءة وإن كانت
فعل اللسان لكن فعله الذي هو كلام والكلام بالحروف والحرف كيفية تعرض الصوت وهو أخص
من النفس فإن النفس المعروض بالقرع فالحرف عارض للصوت للنفس فمجرد تصحيحها بلا صوت
إيماء إلى الحروف بعضلات المخارج لا حروف فلا كلام بقي أن هذا لا يقتضي أن يلزم في مفهوم القراءة أن
يصل إلى السمع بل كونه بحيث يسمع وهو قول بشر المريسي ولعله المراد بقول الهندواني بناء على أن
الظاهر سماعه بعد وجود الصوت إذا لم يكن مانع قوله وعلى هذا كالتسمية على الذبيحة ووجوب
السجدة بتلاوته وجواز الصلوة قال شيخ الإسلام وكذا الإيلاء والبيع على الخلاف وقيل ا
لصحيح في البيع أنه لا بد أن يسمع المشتري قوله وأدنى ما يجزي إلى آخره القراءة فرض وواجب
وسنة ومكروه فالفرض عنده في رواية ما يطلق عليه إسم القرآن ولم يشبه قصد خطاب
أحد ونحوه وفي رواية آية وفي رواية كقولهما والواجب قراءة الفاتحة وثلاث آيات قصار أو آ
ية طويلة يعني في غير الأخريين والأخيرة من المغرب والمسنونة أما في السفر أو الحضر ففي
من الكتاب والمكروه ترك شيء من القراءة الواجبة وفي شرح الطحاوي قراءة الفاتحة وآية
أو آيتين مكروه وفي المجتبى ما ذكره الطحاوي يدل على أنه لو قرأ مع الفاتحة آية طويلة
لا يكون آتيا بالواجب واختلف المشايخ على قولهما فيما لو قرأ آية طويلة كآية الكرسي
قيل لا يجوز وعامتهم أنه يجوز وإذا كانت هذه الأقسام ثابتة في نفس الأمر فما قيل
لو قرأ البقرة ونحوها وقع الكل فرضا وكذا إذا أطال في الركوع والسجود مشكل إذ لو
كان كذلك لم يتحقق قدر القراءة إلا فرضا غائب باقي الأقسام ووجه القيل المذكور وهو قول
الأكثر والأصح أن قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر يوجب أحد الأمرين من الأربعة فما فوقها
مطلقا لصدق ما تيسر على كل فرد منهما فأي يكون الفرض ومعنى قسم السنة من الا
قسام السنة من الأقسام المذكورة أن يجعل الفرض على وجه المذكور وهو ما كان
عليه السلام يجعله وهو جعله بعدد الأربعين ميلا إلى مائة ومما يكره القراءة خلف الإمام

قف
وهو قوله قرأ في الأخريين
الفاتحة والسورة وهو ا
ختيار المجتهد محمد بن جرير أخبار
وصاحب الشرع في قضاء
الوجوب لمن ذكر

قف
بيان ما في الأقسام من فرض
والواجب والسنة والمكروه
في الصلوة هكذا ذكر

وفي غير حالة القيام ونعني شيء من القرآن لشيء من الصلوة ثم عنده لو قرأ آية هي كلمات أو كلمتين نحو فقتل
كيف قدر أو ثم نظر جازت بلا خلاف المشايخ أما لو كانت كلمة إسما أو حرفا نحو مدهامتان ص ق ن فإن هذه ا
يات عند بعض القراء اختلف فيه على قوله والأصح أنه لا يجوز لأنه يسمى عادا لا قاريا وكونه نحو ص حرفا
غلط بل الحرف مسمى ذلك وهو ليس المقرو والمقرو وهو الإسم صاد كلمة فالصواب في التقسيم
أن يقال هي كلمات أو كلمة ولو قرأ نصف آية طويلة مثل آية الكرسي والمداينة قيل لا يجوز بعض
الآية وعامتهم على الجواز لأنه يزيد على ثلاث قصار وتعيين الآية ليصير قاريا عرفا وهو بذلك
لكن الكراهة فثابتة ما لم يقرأ الواجب إلى فيما بعد الأوليين من الفرض ولو قرأ نصف آية مر
تين أو كرر كلمة مرارا حتى بلغ قدر آية لا يجوز قوله لأنه لا يسمى قاريا بدونه أي بدون المذكور عرفا
قوله وله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن من غير فصل فكان مقتضاه الجواز بدون الآية وبه جزم
القدوري فقال الصحيح من مذهب أبي حنيفة أن ما يتناوله إسم القرآن يجوز وهو قول ابن
عباس فإنه قال إقرأ ما تيسر معك من القرآن وليس شيء من القرآن بقليل ولأن يتناول إسم الواجب
يخرج عن العهدة فدفعه المصنف بقوله إلا أن ما دون الآية خارج منه أي من النص إذ المطلق
ينصرف إلى الكامل في الماهية ولا يجزم بكونه قاريا عرفا به فلم يخرج عن عهدة ما لزمه بيقين إذ لم
يجزم بكونه من أفراده فلم نجز به الذمة حضوصا والموضع موضع الإحتياط بخلاف الآية إذا
ليست في معناه أي معنى ما دون الآية بل يطلق عليه قاريا بها فيتضمن الوجه من الجانبين قوله
تعالى فاقرؤا ما تيسر وأما مبنى الخلاف فقيل على أن الحقيقة المستعملة عنده أولى من المجاز المتعارف
وعندهما بالعكس معناه أن كونه غير قاري مجاز متعارف وكونه قاريا بذلك حقيقة تستعمل فإنه
لو قيل هذا قاري لم يخطأ المتكلم نظرا إلى الحقيقة اللغوية وفيه نظر فإنه منع ما دون الآية بنا
على أن عدم كونه قاريا عرفا وأجاز الآية القصيرة لأنها ليست في معناه أي في أنه لا يعد به
قاريا بل يعد بها قاريا عرفا فالحق أن يبنى على الخلاف في قيام العرف في عده قاريا بالقصيرة
وقال لا يبعد وهذا يمنع نعم ذاك مبناه على رواية ما يتناوله إسم القرآن وفي الأسرار ما قالاه
إحتياط فإن قوله لم يتلو ثم نظر لا يتعارف قرآنا وهو قرآن حقيقة فمن حيث الحقيقة حرم على الحا
يض والجنب ومن حيث العرف لم تجز الصلوة به إحتياطا فيهما قوله لما روي أنه عليه السلام
قرأ في صلوة الفجر في سفر بالمعوذتين رواه أبو داود والنسائي عن عقبة بن عامر قال كنت
أقود برسول الله عليه السلام ناقته في السفر فقال لي يا عقبة ألا أعلمك خير سورتين قرئتا فعلمني
قل أعوذ برب الفلق وقل أعوذ برب الناس قال فلم يرني سررت بهما جدا فلما نزل لصلاة
الصبح صلى بهما صلاة الصبح للناس وفيه القاسم مولى معاوية أبو عبد الرحمن القرشي الاموي
مولاهم وثقه ابن معين وغيره وتكلم فيه غير واحد ورواه الحاكم في مستدركه عنه ولفظه
سألت رسول الله عليه السلام عن المعوذتين أمن القرآن هما فأمنا بهما في الصلوة الفجر وصححه
والحق أنه حسن قوله ولأن السفر إلى آخره قال في النهاية هذا التعليل مخالف لما ذكر من طرف أبي
حنيفة في مسئلة الأرواث حيث قال قلنا الضرورة في النعال وهي قد أثرت في التخفيف مرة حتى تطهر
بالمسح فيكفي مؤنتها إنتهى يعني الضرورة أثرت هذا التخفيف فلا يؤثر تخفيف نجاستها ثانيا وأجاب
بأن كلا في محرة لأن سقوط شطر الصلوة من قبيل رخصة الإسقاط فكان التخفيف في القراءة حينئذ

قف
أي كون قاريا وكون الآية مجا
زا متعارفا وكونه قاريا بدونه
الآية حقيقة تستعمل

إليه الاثانيا والحق أن لا ورود للسؤال ليتكلف الجواب على أنه لا يصح لا نتمسك في سقوط الشطر
من أصل الشرعية للضرورة يعني لما كان بحيث لو لزم الشرط في السفر لزم الحرج سقط وأما الأول
فلأن المصنف قال في دليلها ولأن فيه ضرورة لا منلا الطرق به فقال في الجواب قلنا الضرورة في النعال
إلى آخره وحاصله القول بالموجب أي نعم فيه ضرورة ولكن محلها النعال وإنما تؤثر في محلها وقد أثرت حتى
ظهرت بالدلك فإنه فعفي به حاجة إلى إثبات تحقيق نفس النجاسة لأجل الضرورة تمام مقتضاها دون
ذلك التحقيق أما هنا فالضرورة داعية أي تخفيف القراءة كما دعت إلى السقوط فمجموع السقوط
والتخفيف مقتضاها فلا بد من إعطائها إياه قوله ويقرأ في الحضر إلى قوله ويحمل ذلك وورد الأثر
المراد أن الأربعين والخمسين والستين والمائة منقسمة على الركعتين وأما ورد الأثر فروي مسلم أنه
عليه السلام كان يقرأ في الفجر بقاف ونحوها وأخرجا عن أبي بردة كان النبي عليه السلام يقرأ في الفجر ما بين
الستين إلى المائة آية ولفظ ابن حبان بالستين إلى المائة وأخرج عن ابن عمر أن كان عليه السلام ليؤمنا في الفجر بالصافات قوله ينظر إلى آخره هذا وما بعده أولى أن يجعل محمل الاختلاف فعله عليه السلام
بخلاف ما قبله لا يجوز فيه ذلك فيجعل قاعدة لفعل الأئمة في زماننا ويعلم منه أنه لا ينقص في الحضر عن
الأربعين وإن كانوا كسالى لأن الكسالى محلها ثم اختلف في أولى المفصل فقيل سورة القتال وقال
الحلواني وغيره من أوله على الخلاف إلى البروج والأوساط منها إلى لم يكن والقصار الباقي وقيل الطوال
من أوله إلى عبس والأوساط منها إلى والضحى والباقي القصار ثم أدرى الليالي يقرأ في الشتاء مائة وفي
الصيف أربعين وفي الخريف والربيع خمسين إلى الستين قوله والأصل فيه كتاب عمر روى عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا سفيان الثوري عن علي بن زيد بن جدعان عن الحسن وغيره قال
كتب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري أن اقرأ في المغرب بقصار المفصل وفي العشاء بوسط المفصل وفي الصبح بطوال المفصل انتهى وأما في الظهر بطوال المفصل فلم
أره بل قال الترمذي في الباب الذي يلي باب القراءة في الصبح وروي عن عمر رضي الله عنه أنه كتب إلى
ابن أبي موسى أن اقرأ في الظهر بأوساط المفصل غير أن في الرواية ما يفيد المطلوب وهو ما
قدمناه في صحيح مسلم من حديث الخدري عنه عليه السلام كان يقرأ في صلوة الظهر في الركعتين
الأوليين في كل ركعة قدر ثلاثين آية الحديث فرجع إليه والله أعلم قوله وقت يقعان أي بعد
تأخيرهما إلى الوقت الذي يستحب تأخيرهما إليه لو أطال القراءة فيه يقع في وقت غير مستحب وهو أعم
من المكروه وقد تقدم أن التأخير إلى النصف في العشاء مباح وبعده مكروه فهو أقرب في
العصر بعيد في العشاء قوله لما روي إلى آخره روي البخاري أنه عليه السلام كان يقرأ في الظهر في الركعتين الأوليين بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الركعتين الأخريين بفاتحة الكتاب
ويطول في الركعة الأولى ما لا يطول في الثانية وهكذا في العصر وهكذا في الصبح فأجاب
عنه بأنه محمول على الإطالة من حيث الثناء والتعوذ وبما دون الثلاث آيات وعلى هذا يحمل
قول الراوي وهكذا في الصبح على التشبيه في أصل الإطالة لا قدرها فإن تلك الإطالة
معتبرة شرعا عند أبي حنيفة والمعتبرة أكثر منها ذلك القدر وقدرة بأن يقرأ في الأولى
مثلا بخمس وعشرين وفي الثانية بتمام الأربعين ولأن الإطالة في الصبح لما كانت لأن وقته
وقت نوم وغفلة فلا بد من كونها بحيث يعد إطالة لكن كون التشبيه في ذلك غير المتبادر

ولنا

ولنا قال في الخلاصة في قول محمد أنه أحب قوله ويكره أن يوقت كالسجدة والإنسان لفجر الجمعة والجمعة
في المنافقين للجمعة قال الطحاوي والإسبيجابي هذا إذا رآه حتما يكره غيره أما قرأ للتيسير عليه أو تبركا بقراءته عليه السلام فلا كراهة لكن بشرط أن يقرأ غيرها أحيانا لئلا يظن الجاهل أن غيرها لا يجوز ولا تحرير
في هذه العبارة بعد العلم بأن الكلام في المداومة والحق أن المداومة مطلقا مكروه سواء رآه
حتما يكره غيره أو لا لأن دليل الكراهة لا يفصل وهو إيهام التفضيل وهجر الباقي لكن الهجران إنما يلزم
لو لم يقرأ الباقي في صلوة أخرى فالحق أنه إيهام التعيين ثم مقتضى الدليل عدم المداومة على العمل كما
يفعله حنفية العصر بل يستحب أن يقرأ بذلك أحيانا تبركا بالمأثور فإن لزم الإيهام ينتفي بالترك
أحيانا ولذا قالوا السنة أن يقرأ في ركعتي الفجر بقل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد وظاهر هذا إفادة
المواظبة على ذلك وذلك لأن الإيهام المذكور منتف بالنسبة إلى المصلي نفسه قوله لنا أن القراءة ركن فيشترك كان فيه أما الأولى فظاهرة وأما الثانية فلقوله تعالى فاقرءوا ما تيسر وهو عام في المصلي
وكذا قوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة إلا بقراءة قوله ولنا قوله عليه السلام من كان له إمام فقراءة
الإمام له قراءة فإذا صح وجب أن يخص عموم الآية والحديث على طريقة الخصم مطلقا فيخرج المقتدي
وعلى طريقتنا يخص أيضا لأنهما عام خص منه البعض وهو المدرك في الركوع إجماعا فجاز تخصيصهما
بعده بالمقتدي بالحديث المذكور وكذا يحمل قوله عليه السلام فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن
على غير حالة الاقتداء جمعا بين الأدلة بل يقال القراءة ثابتة من المقتدي شرعا فإن قراءة الإمام
قراءة له فلو قرأ لكان له قراءتان في صلاة واحدة وهو غير مشروع بقي الشأن في تصحيحه وقد روي
من طرق عديدة مرفوعا عن جابر بن عبد الله عنه عليه السلام وقد ضعف واعترف المضعفون لرفعه
مثل الدارقطني والبيهقي وابن عدي بأن الصحيح أنه مرسل لأن الحفاظ كالسفيانين وأبي الأحوص وشعبة
وإسرائيل وشريك وأبي خالد الدالاني وجرير وعبد الحميد وزائدة وزهير رووه عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد عن النبي عليه السلام فأرسلوه وقد أرسله مرة أبو حنيفة لكن لا يخفى
أن المرسل حجة عند أكثر أهل العلم فيكفينا فيما يرجع إلى العمل على رأينا وعلى طريق الإلزام أيضا
بإقامة الدليل على حجية المرسل وعلى تقدير التنزل عن حجيته فقد رفعه أبو حنيفة بسند صحيح
روى محمد بن الحسن في موطئه أنا أبو حنيفة رحمه الله حدثنا أبو الحسن موسى بن أبي عائشة
عن عبد الله بن شداد عن جابر رضي الله عنه عن النبي عليه السلام قال من صلى خلف إمام فإن قراءة
الإمام له قراءة وقول لهم أن الحفاظ الذين عدوهم لم يرفعوه غير صحيح قال أحمد بن منيع في
مسنده أنا إسحق الأزرق ثنا سفيان وشريك عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد
عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله عليه السلام من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة قال
وحدثنا جرير عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد عن النبي عليه السلام فذكره ولم
يذكر عن جابر ورواه عبد بن حميد ثنا أبو نعيم ثنا الحسن بن صالح عن أبي الزبير عن جابر عن النبي
عليه السلام فذكره وإسناد حديث جابر الأول صحيح على شرط الشيخين والثاني على شرط مسلم
فهؤلاء سفيان وشريك وجرير وأبو الزبير رفعوه بالطرق الصحيحة فبطل عدهم فيمن
لم يرفعه ولو تفرد الثقة وجب قبوله لأن الرفع زيادة وزيادة الثقة مقبولة كيف
ولم ينفرد والثقة وبها أخرجه أبو عبد الله الحاكم قال ثنا أبو محمد بن بكر بن محمد بن حمدان الصيرفي

فإنهم يداومون على ترك السجدة في الجمعة

بقي الشأن في تصحيحه

ثنا عبد الصمد بن الفضل البلخي ثنا مكي بن ابراهيم عن ابي حنيفة عن موسى بن أبي عائشة عن عبد الله بن شداد
بن الهاد عن جابر بن عبد الله ان النبي عليه السلام صلى ورجل خلفه يقرأ فجعل رجل من أصحاب النبي عليه السلام
ينهاه عن القراءة في الصلوة فلما انصرف اقبل عليه الرجل فقال اتنهاني عن القراءة خلف رسول الله
عليه السلام فتنازعا حتى ذكر ذلك للنبي عليه السلام فقال عليه السلام من صلى خلف إمام فان قراءة الامام
له قراءة وفي رواية لأبي حنيفة أن ذلك كان في الظهر والعصر هكذا أن رجلا قرأ خلف رسول الله عليه السلام
في الظهر والعصر فأومى إليه رجل فنهاه فلما انصرف قال أتنهاني الحديث وهذا يفيد أن أصل الحديث هذا
غير أن جابرا روى منه محل الحكم فقط تارة والمجموع تارة ويتضمن رد القراءة خلف الإمام لأنه خرج تأييدا
لنهي ذلك الصحابي عنها مطلقا في السرية والجهرية خصوصا في رواية أبي حنيفة أن القصة كانت في
الظهر أو العصر لا إباحة فعلها وتركها فيعارض ما روي في بعض روايات حديث مالي أنازع القرآن
أنه قال إن كان لا بد فالفاتحة وكذا ما رواه أبو داود والترمذي عن عبادة بن الصامت قال كنا خلف
رسول الله عليه السلام في صلوة الفجر فقرأ رسول الله عليه السلام فثقلت عليه القراءة فلما فرغ قال لعلكم
تقرؤن خلف إمامكم قلنا نعم هذا قال لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب فإنه لا صلوة لمن لم يقرأ بها ويقدم
لتقدم المنع على الإطلاق عند التعارض ولقوة السند فإن حديث المنع من كان له امام اصح فيبطل
رد المتعصبين وتضعيف بعضهم لمثل أبي حنيفة مع تضعيفه في الرواية إلى الغاية حتى أنه شرط
التذكر لجواز الرواية بعد علمه أنه خطه ولم يشترط الحفاظ هذا ولم يوافقه صاحباه ثم قد عضد بطرق
كثيرة عن جابر غير هذه وان ضعفت وبمذهب الصحابة حتى قال المصنف إن عليه إجماع الصحابة في
موطأ مالك عن نافع عن ابن عمر قال إذا صلى أحدكم خلف الإمام فحسبه قراءة الإمام وإذا صلى و
حده فليقرأ قال وكان ابن عمر لا يقرأ خلف الإمام ورواه عنه الدارقطني مرفوعا وقال رفعه وهم
لكن إذا صح عنه ذلك فالظاهر أنه لسماعه منه عليه السلام فيكون رفعه صحيحا وإن كان رواية ضعيفا
وروى ابن عدي في الكامل عن إسمعيل بن عمرو بن نجيح أبي إسحق البجلي عن الحسن بن صالح عن أبي
هارون العبدي عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله عليه السلام من كان له إمام فقراءة الإمام
له قراءة وقال هذا لا يتابع عليه إسماعيل وهو ضعيف وليس كما قال بل تابعه عليه النضر بن عبد الله
روى الطبراني في الأوسط ثنا محمد بن إبراهيم بن عامر بن إبراهيم الاصبهاني حدثني أبي عن جدي
عن النضر بن عبد الله ثنا الحسن إلى آخره سندا ومتنا وروي من حديث ابن عباس يرفعه وفيه
كلام وروى الطحاوي في شرح الآثار ثنا يونس بن عبد الأعلى ثنا عبد الله بن وهب أخبرني
حيوة بن شريح عن بكر بن عمرو عن عبيد الله بن مقسم أنه سأل عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت وجا
بر بن عبد الله رضي الله عنهم فقالوا لا تقرأ خلف الإمام في شيء في الصلاة وروى محمد بن الحسن
في موطأه عن سفيان بن عيينة عن منصور عن أبي وائل قال سئل عبد الله بن مسعود عن
القراءة خلف الإمام قال أنصت فإن في الصلوة شغلا ويكفيك الإمام وروى فيه عن داود
بن قيس الفراء المدني قال أخبرني بعض ولد سعد بن أبي وقاص أن سعدا رضي الله عنه قال وددت
الذي يقرأ خلف الإمام في فيه جمرة ورواه عبد الرزاق إلا أنه قال في فيه حجر وروى محمد أيضا
في موطأه عن داود بن قيس عن ابن عجلان أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال ليت في فم الذي
يقرأ خلف الإمام حجرا وأخرجه أيضا عبد الرزاق وأخرج الطحاوي عن حماد بن سلمة عن أبي

حمزة قال قلت لابن عباس أقرأ والامام بين يدي قال لا وروى ابن أبي شيبة في مصنفه عن جا
بر قال لا تقرأ خلف الإمام إن جهر ولا إن خافت وأخرج محمد وعبد الرزاق من قول علي رضي الله
عنه قال من قرأ خلف الإمام فقد أخطأ الفطرة وأخرجه الدارقطني من طريق وقال لا يصح إ
سناده وقال ابن حبان في كتاب الضعفاء هذا يرويه عبد الله بن أبي ليلى الأنصاري عن علي وهو
باطل لأنهم لم يجيزوا ذلك وابن أبي ليلى هذا رجل مجهول انتهى وليس ما نسبه إلى أهل الكوفة
بصحيح بل هم يمنعونه وهي عندهم تكره وأقلوا كراهة التحريم كما يفيده قول المصنف وعندهما
يكره لما فيه من الوعيد وصرح بعض المشايخ بأنها لا تحل خلف الإمام وقد عرف من طريقة
أصحابنا أنهم لا يطلقون الحرام إلا على ما حرمته بقطعي وفي سنن النسائي أنا هرون بن عبد الله
ثنا زيد بن الحباب ثنا معاوية بن صالح ثنا أبو الزاهرية ثني كثير بن مرة الحضرمي عن أبي الدر
داء سمعته يقول سئل رسول الله عليه السلام أفي كل صلوة قراءة قال نعم قال رجل من الانصا
ر وجبت هذه فالتفت إلي وكنت أقرب القوم منه فقال ما أرى الامام إذا أم القوم إلا
كفاهم فإن لم يكن هذا من كلام النبي عليه السلام بل من كلام أبي الدرداء فلم يكن ليروي
عن النبي عليه السلام في كل صلوة قراءة ثم يعتقد بقراءة الإمام عن المقتدي إلا لعلمه فيه
من النبي عليه السلام قوله قال عليه السلام وإذا قرأ فانصتوا رواه مسلم زيادة في حديث إذا
كبر الإمام فكبروا وقد ضعفها أبو داود وغيره ولم يلتفت إلى ذلك بعد صحة طريقها وثقة راو
يها وهذا هو شاذ المقبول ومثل هذا هو الواقع في حديث من كان له امام فقراءة الإمام له
قراءة قوله بالنص يعني قوله تعالى إذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا والانصات
لا يخص الجهرية لأنه عدم الكلام لكن قيل إنه السكوت للاستماع لا مطلقا وحاصل الاستد
لال بالآية أن المطلوب أمران الاستماع والسكوت فيعمل بكل منهما فالأول يخص الجهرية وا
لثاني لا فيجري على اطلاقه فيجب السكوت عند القراءة مطلقا وهذا بناء على ان ورود الآية
في القراءة في الصلوة وأخرج البيهقي عن الإمام أحمد قال أجمع الناس على أن هذه الآية
في الصلوة وأخرج عن مجاهد كان عليه السلام يقرأ في الصلوة فسمع قراءة فتى من الأنصار فنزل وإذا
قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا وأخرج ابن مردويه في تفسيره قال ثنا أبو أسامة عن يحيى عن
أبي المقدام هشام ابن زياد عن معاوية بن قرة قال سألت بعض أشياخنا من أصحاب رسول
الله عليه السلام أحسبه قال عبد الله بن مغفل كل من سمع القرآن وجب الاستماع والانصات قال
إنما نزلت هذه الآية وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا في القراءة خلف الإمام هذا وفي كلام
أصحابنا ما يدل على وجوب الاستماع في الجهر بالقرآن مطلقا قال في الخلاصة رجل يكتب الفقه
وبجنبه رجل يقرأ القرآن فلا يمكنه استماع القرآن فالاثم على القاري وعلى هذا لو قرأ على السطح
في الليل جهرا والناس نيام يأثم وهذا صريح في إطلاق الوجوب ولأن العبرة لعموم اللفظ لا
لخصوص السبب فروع في القراءة خارج الصلوة يستحب لمريدها أن يلبس أحسن ثيابه ويتعمم
ويستقبل العالم المعلم تعظيما له ولو قرأ مضطجعا فلا بأس ويضم رجليه عند القراءة لأنه تعظيم
النائم بخلاف مدهما فإنه سوء أدب ولو قرأ ماشيا أو عند النسخ ونحوه من الأعمال أو هي عند الغزل ونحوه
إن كان القلب حاضرا غير مشتغل لا يكره وتختم القرآن في الصيف أول النهار وفي الشتاء أول الليل

وقراءة القرآن كله في يوم افضل من قراءة سورة الإخلاص خمسة آلاف مرة هذا في حق قارئ القرآن وقراءتها
ثلاثا عند الختم خارج الصلوة اختلف المشايخ في استحبابه واستحسنه مشايخ العراق وفي الملتقط
لا يزيد على مرة ولا يقرأ في المغتسل والمخرج والحمام ومكشوف العورة أو امرأته هناك تغتسل
مكشوفة وكذا الذكر والمختار في الحمام أن الكراهة إن جهر وفيه أحد مكشوف العورة وتعلم باقي
القرآن لمن تعلم بعض الفرائض أفضل من الصلوة التطوع وتعلم الفقه أفضل من تعلم باقي القرآن وجميع
الفقه لا بد منه وتعليم المرأة من المرأة أحب من تعليمها من الأعمى **قوله** على سبيل الاحتياط فيما يروى
عن محمد يقتضي هذه العبارة أنها ليست ظاهر الرواية عنه كما قال في الزكوة خلافا لأبي يوسف فيما يروى
عنه في حديث الزكوة وهو الذي يظهر من قوله في الذخيرة وبعض مشايخنا ذكروا أن على قول محمد لا
يكره وعلى قولهما يكره ثم قال في الفصل الرابع الأصح أنه يكره والحق أن قول محمد كقولهما فإن عباراته
في كتبه مصرحة بالتجافي عن خلافه فإنه في كتاب الآثار في باب القراءة خلف الإمام بعد ما أسند إلى علقمة بن
قيس أنه ما قرأ قط فيما يجهر فيه ولا فيما لا يجهر فيه قال وبه نأخذ لا نرى القراءة خلف الإمام في شيء من
الصلوة يجهر فيه ولا يجهر ثم أسند في إسناده آثارا أخر ثم قال محمد لا ينبغي أن يقرأ خلف الإمام في شيء
من الصلاة وفي موطائه بعد أن روى في منع القراءة في الصلوة ما روي قال محمد لا قراءة خلف الإمام فيما
جهر ولا فيما لم يجهر فيه بذلك جاءت عامة الأخبار وهو قول أبي حنيفة وقال السرخسي تفسد صلوته في قول عدة
من الصحابة ثم لا يخفى أن الاحتياط في عدم القراءة خلف الإمام لأن الاحتياط هو العمل بأقوى الدليلين وليس
مقتضى أقواهما القراءة بل المنع **قوله** لما فيه من الوعيد تقدم بعضه فيما أسندناه من أقوال ال
صحابة **قوله** وإن قرأ الإمام إن للوصل وذلك لأن الله تعالى وعده بالرحمة إذا استمع قال تعالى
فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون ووعده حتم وإجابة دعاء المتشاغل عنه به غير مجزوم به وكذا الإ
مام لا يشتغل بغير القراءة سواء أمر في الفرض أو النفل أما المنفرد ففي الفرض كذلك وفي النفل يسأل
الجنة ويتعوذ من النار عند ذكرهما ويتفكر في آية المثل وقد ذكروا فيه حديث حذيفة صليت مع رسول
الله عليه السلام صلوة الليل فما مر بآية فيها ذكر الجنة إلا وقف وسأل الله تعالى الجنة وما مر بآية فيها
ذكر النار إلا وقف وتعوذ من النار وهذا يقتضي أن الإمام يفعله في النافلة وهم صرحوا بالمنع
إلا أنهم عللوه بالتطويل على المقتدي فعلى هذا لو أم من يعلم منه طلب ذلك يفعله **قوله** إلا أن
يقرأ الخطيب أعاد ضميره في الثانية كلها أيضا ما خلا المستثنى وروي الاستثناء عن أبي يوسف واستحسنه
بعض المشايخ لأن الإمام حكى أمر الله بالصلوة واشتغل هو بالامتثال فيجب عليهم موافقته وإلا
أشبه عدم الالتفات **قوله** وكذلك في الخطبة حتف إذا كان بحيث يسمع فأما النائي فلا رواية فيه
من المتقدمين واختلف المتأخرون والأحوط السكوت يعني عدم القراءة والكتابة ونحوها إلا
الكلام المباح فإنه مكروه في المسجد في غير حال الخطبة فكيف في حالها ولأنه لم يسمع فقد يشوش
همهمة على من يقرب منه وهو بحيث يسمع وكذا الإمام لا يتكلم في خلاله لأن التكلم في خلال الذكر المنظوم
يذهب بهاءه والتشميت ورد السلام على هذا لأن السلام ممنوع في هذه الحالة فلا ينتهض سببا
لإيجاب الرد وعند الفضلي أن على هذا السلام على المدرس في درسه والقارئ وصاحب الورد في ورده
والسلام الملكي لقصده به المال لا إفشاء السلام واعلم أن حديث المدرس يحتاج إلى نية خالصة في
عدم الرد فليحذر من تلبيس النفس فمن العظمة بقصد العبادة وإنه يشتغل عنها بالرد والله

قف
علم القرآن بعد تعلم الخاص الفرائض أن يصل من صلوة التطوع بعلم الفقه أفضل من تعلم في القراءة

مطلع على ما في الضمير **فروع** مهمة في الفتاوى القراءة في الركعتين من آخر السورة أفضل أو
سورة بتمامها قال إن كان آخر السورة أكثر من سورة التي أراد قراءتها كان آخر السورة أفضل
وينبغي أن يقرأ في الركعتين آخر سورة واحدة لا آخر سورة في كل ركعة فإنه مكروه عند الأكثر
وفي الخلاصة إذا قرأ سورة واحدة في ركعتين اختلف فيه والأصح أنه لا يكره لكن لا ينبغي أن يفعل
ولو فعل لا بأس به وكذا لو قرأ وسط السورة أو آخر سورة في الأولى وفي الثانية وسط سورة أو آخر
سورة أخرى لا ينبغي ولو فعل لا بأس وفي نسخة الحلواني قال بعضهم يكره ولو جمع بين سورتين في ركعة
لا ينبغي أن يفعل ولو فعل لا بأس به ولا انتقال إلى آية من سورة إلى آية من سورة أخرى أو من هذه
السورة بينهما آيات مكروه وكذا الجمع بين سورتين بينهما سور أو سورة في ركعة أما في الركعتين
فإن كان بينهما سور أو سورة في ركعة أما في الركعتين فإن كان بينهما سور أو سورتان فلا يكره
وإن كان سورة قيل يكره وقيل إن كانت طويلة لا يكره كما إذا كانت سورتان قصيرتان وإن قرأ
في ركعة سورة وفي الثانية ما فوقها أو فعل ذلك في كل ركعة فهو مكروه وإن وقع هذا منه
من غير قصد بأن قرأ في الأولى بقل أعوذ برب الناس يقرأ في الثانية هذه السورة أيضا قال في الخلا
صة هذا كله في الفرائض أما في النوافل فلا يكره وعندي في الكلية نظر فإنه عليه السلام نهى بلالا
عن الانتقال من سورة إلى سورة وقال له إذا ابتدأت سورة فأتمها على نحوها حين سمعه ينتقل من
سورة إلى سورة في التهجد ولو قصد سورة وافتتح غيرها فأراد تركها إلى المقصود كره ذلك ولو كان
حرفا ولحن أو لو كبر للركوع ثم بدا له أن يزيد في القراءة لا بأس به ما لم يركع

باب الإمامة

الجماعة سنة وما زاد على الواحد جماعة في غير الجمعة عن محمد رحمه الله **قوله** الجماعة سنة
لا يطابق دليله الذي ذكره الدعوى إذ مقتضاه الوجوب إلا لعذر إلا أن يريد أن ثبوتها بالسنة
وحاصل الخلاف في المسألة أنها فرض عين إلا من عذر وهو قول أحمد وداود وعطاء وأبي ثور وعن
ابن مسعود وأبي موسى الأشعري وغيرهما من سمع النداء ثم لم يجب فلا صلوة له وقيل على الكفاية و
الغاية قال عامة مشايخنا أنها واجبة وفي المفيد أنها واجبة وتسميتها سنة لوجوبها بالسنة
وفي البدائع تجب على العقلاء البالغين الأحرار القادرين على الجماعة من غير حرج وإذا فاتته لا تجب
عليه الطلب في المساجد بلا خلاف بين أصحابنا بل إن أتى مسجدا آخر للجماعة فحسن وإن صلى في
مسجد حيه منفردا فحسن وذكر القدوري يجمع بأهله ويصلي بهم يعني وينال ثواب الجماعة
وقال شمس الأئمة الأولى في زماننا تتبعها وسئل الحلواني عن يجمع بأهله أحيانا هل ينال
ثواب الجماعة فقال ويكون بدعة ومكروها بلا عذر واختلف في الأفضل من جماعة مسجد
حيه وجماعة المسجد الجامع وإذا كان مسجدان يختار أقدمهما فإن استويا فالأقرب وإن
صلوا في الأقرب وسمع إقامة غيره فإن كان دخل فيه لا يخرج وإلا فيذهب إليه وهذا على
الإطلاق تفريع على أفضلية الأقرب مطلقا لا على من فضل الجامع فلو كان الرجل متفقها
فمجلس أستاذه لدرسه أو مجلس العامة أفضل بالاتفاق وقد سمعت أن الجماعة تسقط
بالعذر من الأعذار المرض وكونه مقطوع اليد والرجل من خلاف أو مفلوجا أو مستخفيا
من السلطان أو لا يستطيع المشي كالشيخ العاجز وغيره وإن لم يكن بهم ألم وفي شرح الكنز
والأعمى عند أبي حنيفة والظاهر أنه اتفاق والخلاف في الجمعة لا الجماعة ففي الدراية قال

قف
يكره القراءة في الصلوة في الركوع من كل سورة نحو اذكر

قف
فإنه فيه نوع إعراض وشبهة تفضيل فإن التي بعدها أحق بالقراءة للمجاورة

قف
أي سواء كان فعله فيه أولا

محمد لا يجب على الأعمى وبالمطر والطين والبرد الشديد والظلمة الشديدة في الصحيح وعن أبي يوسف
سألت أبا حنيفة عن الجماعة في طين وردغة فقال لا أحب تركها وقال محمد في الموطأ الحديث رخصة يعني
قوله عليه السلام إذا ابتلت النعال فالصلوة في الرحال وما عن ابن أم مكتوم أنه قال يا رسول الله إني ضرير
شاسع الدار ولي قائد لا يلائمني فهل تجد لي رخصة أن أصلي قال أتسمع النداء قال نعم قال ما أجد لك رخصة
رواه أبو داود وأحمد والحاكم وغيرهم معناه لا أجد رخصة تحصل لك فضيلة الجماعة من غير حضورها لا الإ
يجاب على الأعمى فإنه عليه السلام رخص لعتبان بن مالك في تركها وقيل الجماعة سنة مؤكدة في قوة الواجب
فهذه أربعة أقوال وجه الأول **قوله عليه السلام** لقد هممت أن آمر بالمؤذن فيؤذن ثم آمر رجلا
فيصلي بالناس ثم أنطلق معي برجال معهم حزم الحطب إلى قوم يتخلفون عن الصلوة فأحرق عليهم
بيوتهم بالنار وليس المراد ترك الصلوة أصلا بدليل ما عن أبي هريرة عنه عليه السلام لقد هممت
أن آمر فتيتي فيجمعوا إلي حزما من حطب ثم آتي قوما يصلون في بيوتهم ليست بهم علة فأحرقها عليهم
فقيل ليزيد هو ابن الأصم الجمعة عنى أو غيرها قال صمتا أذناي إن لم أكن سمعت أبا هريرة يأ
ثره عن رسول الله عليه السلام ولم يذكر جمعة ولا غيرها رواه مسلم وغيره وإنما قالوا ليزيد ذلك
لأنه روي عن ابن مسعود رضي الله عنه نحوه إلا أنه قال يتخلفون عن الجمعة رواه مسلم أيضا فقيل إنهما
روايتان رواية في الجمعة ورواية في الجماعة وكلاهما صحيح وروى ابن ماجة عنه عليه السلام من سمع
النداء فلم يأته فلا صلاة له إلا من عذر ورواه الحاكم وقال على شرطهما والجواب أن ما ذكر يصلح
وجها للوجوب لأن الفرض لا يثبت بخبر الواحد فهو دليل عامة مشايخنا على ما في الغاية وتسميتها
سنة على ما في حديث ابن مسعود لا حجة فيه للقائلين بالسنة إذ لا ينافي الوجوب في خصوص
ذلك الإطلاق وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه من سره أن يلقى الله غدا مسلما فليحافظ على هؤ
لاء الصلوات حيث ينادى بهن فإن الله شرع لنبيكم سنن الهدى وإنهن من سنن الهدى ولو
أنكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة نبيكم ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم
وما من رجل يتطهر فيحسن الطهور ثم يعمد إلى مسجد من هذه المساجد إلا كتب الله له بكل
خطوة يخطوها حسنة ويرفعه بها درجة ويحط عنه بها سيئة ولقد رأيتنا وما يتخلف عنها
إلا منافق معلوم النفاق ولقد كان الرجل يؤتى به يهادى بين الرجلين حتى يقام في الصف
وهذا لأن سنن الهدى أعم من الواجب لغة كصلوة العيد **وقوله** لضللتم يعطي الوجوب
ظاهرا وفي رواية لأبي داود ولكفرتم ولعل حديث ابن مسعود هذا هو الذي ذكره
المصنف بناء على أنه ذكر بعضه بالمعنى إلا أنه دفع قوله لا يتخلف عنها إلا منافق فأفاد أنه وعيد منه
عليه السلام بمعنى أن وصف النفاق يتسبب عن التخلف إخبار أن الواقع أن التخلف لا يقع إلا من
منافق فإن الإنسان قد يتخلف كسلا مع صحة الإسلام ويقين التوحيد وعدم النفاق وحديث
ابن مسعود إنما يفيد أن الواقع إذ ذاك عدم التخلف إلا من منافق على أن معنى هذه الزيادة
روي مرفوعا عنه عليه السلام قال الجفاء كل الجفاء والكفر والنفاق من سمع منادي الله ينادي
إلى الصلوة فلا يجيبه رواه أحمد والطبراني وفي رواية للطبراني عنه عليه السلام بحسب المؤمن
من الشقاء والخيبة أن يسمع المؤذن يثوب بالصلوة فلا يجيبه والتثويب هنا الإقامة وإن
كان بين لأن الإقامة عود إلى الإعلام بعد الإعلام بالأذان أما التثويب بين الأذان والإقامة

فلم يكن على عهده عليه السلام غير أن هذا يفيد تعليق الوجوب بسماع الإقامة بعد ثبوت حسنه
ويتوقف الوعيد في حديث التحريق على كونه لترك الحضور دائما كما هو ظاهر قوله لا يشهدون
الصلوة **وقوله** في الحديث الآخر يصلون في بيوتهم ليست بهم علة كما يعطيه ظاهر إسناد
المضارع في مثله نحو بنو فلان يأكلون البر أي عادتهم فيكون الوجوب للحضور أحيانا والسنة
المؤكدة التي تقرب منه المواظبة عليها وما تمسك به مثبتو السنة من قوله عليه السلام
صلوة الرجل في الجماعة تفضل على صلاته في بيته أو سوقه سبعا وعشرين ضعفا فإنه يقتضي
ثبوت الصحة والفضيلة بلا جماعة فجوابه أنه لا يستلزم أكثر من ثبوت صحة ما في البيت وال
سوق في الجملة بلا جماعة ولا شك فيه إذا فاتته الجماعة فالمعنى صلوة الجماعة أفضل من
الصلوة في بيته فيما تصح فيه ولو كان مقتضاه الصحة مطلقا بلا جماعة لم يدل على سنيتها
لجواز أن الجماعة ليست من أفعال الصلوة فيكون تركها مؤثما لا مفسدا وحاصله إيجاب فعل الصلوة
في جميع كإيجاب فعلها في أرض غير مغصوبة وزمان غير مكروه فإن قلت لم لم تقل في الجواب أنه
يقتضي الصحة وعدم الوجوب لا ينافيها فالجواب أن اللزوم ملاحظ باعتبارين باعتبار صدوره
من الشارع وباعتبار ثبوته في حقنا فملاحظته بالاعتبار الثاني إن كان طريق ثبوته عن الشا
رع قطعيا كان متعلقا الفرض ويأتي ترك مقتضاه الصحة وإن كان ظنيا كان الوجوب ولم يأت
فيها إلا اسم الوجوب بل لأن ثبوته عنه عليه السلام قطعيا فإنا لو قطعنا به عنه يأتي ولذا لا
يثبت هذا القسم أعني الوجوب في حق من سمع من النبي عليه السلام مشافهة مع قطعية دلالة
المسموع فليس في حقه إلا الفرض الذي عدمه مناف للصحة أو غير اللازم من السنة فما بعدها
فظهر بهذا أن ملاحظته بالاعتبار الأول ليس فيه وجوب بل الفرضية أو عدم اللزوم أصلا
والكلام فيما نحن فيه إنما هو باعتبار صدوره منه عليه السلام أنه قاله من يراد معنى
ظاهره أولى فلا يكون بهذا الاعتبار متعلق الخطاب إلا الافتراض وعدم اللزوم فلا
يتأتى الجواب بأن الوجوب لا ينافي عدم الصحة فتأمل وقد يحمل الحديث أدلة المذاهب سوى
مذهب الكفاية وكان يقول المقصود من الافتراض إظهار الشعار وهو يحصل بفعل
البعض وهو ضعيف إذ لا شك في أنها كانت تقام على عهده عليه السلام في مسجده ومع
ذلك قال في المتخلفين ما قال وهم بتحريقهم ولم يصدر مثله عنه فيمن تخلف عن الجنائز
إقامتها بغيرهم **قوله** يؤم القوم الحديث أخرجه البخاري واللفظ لمسلم يؤم القوم
أقرأهم لكتاب الله فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة فإن كانوا في السنة
سواء فأقدمهم هجرة فإن كانوا في الهجرة سواء فأقدمهم إسلاما ولا يؤمن الرجل في
سلطانه ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه قال الأشج في روايته مكان إسلاما
سنا ورواه ابن حبان والحاكم إلا أنه الحاكم قال عوض فأعلمهم بالسنة فأفقههم
فقها فإن كانوا في الفقه سواء فأكبرهم سنا وهي لفظة غريبة وإسنادها صحيح
واختلف المشايخ في اختيار منهم من اختار قول أبي يوسف ومنهم كالمصنف من ا
ختار قول أبي حنيفة ومحمد وهو أن الأعلم أولى بعد كونه يحسن القراءة المسنونة و
جعل المصنف هذا الحديث دليلا للمختار عنه بناء على أن الأقرأ كان الأعلم لتلقيهم

القرآن باحكامه ونظر فيه برواية الحاكم ولو صح فانما ميناده إلى الاقرا اعلم باحكام الكتاب فصار الى
صلا بؤم القوم اقرأهم اي أعلمهم بالقراءة واحكام الكتاب فانهما متلازمات على ما ادعى وا
ن كانوا في القراءة والعلم باحكام الكتاب سوا فاعلمهم بالسنة وهذا اولا يقتضي في رجلين ا
حدهما متبحر في مسائل الصلوة والاخر متبحر في القراءة وساير العلوم ومنها احكام الكتاب
أن التقدمة للثاني لكن المصرح في الفروع عكسه بعد القدر المسنون والتعليل الذي ذكره ا
لمصنف يفيده حيث قال لان العلم يحتاج اليه في ساير الاركان والقراءة لركن واحد وثانيا يكون
النص ساكتا عن الحال بين من انفرد بالعلم عن الاقربية بعد احسان المسنون ومن انفرد با
الاقربية عن العلم لا كما ظن المصنف فانه لم يقدم الاعلم فقط اي الذي ليس باقرا مطلقا في
الحديث على ذلك التقدير بل من اجتمع فيه الاقرئية والاعلمية اللهم الا ان يدعى انه اراد بلفظ
الاقرا الاعلم فيكون مجازا خلاف الظاهر بل الظاهر انه اراد الاقرا غير ان الاقرا يكون
أعلم باتفاق الحال اذ ذاك فاما المنفرد بالاقرائية والمنفرد بالاعلمية فلم يتناولهما النص
فلا يجوز الاستدلال به على الحال بينهما كما فعل المصنف فان قيل فليكن اراد الاقرا لكنه معلل
بكونه اعلم فيفيد في محل النزاع فالجواب انه لو سلم فانما يكون معللا باعلمية احكام الكتاب
دون السنة والاتفاق على انه ليس كذلك اذ المقصود الاعلمية باحكام الصلوة على ما نقلنا
ويشير اليه تعليل المصنف وهي لا تستفاد من الكتاب بل من السنة الا ترى ما يفسد الصلوة
وما يكره فيها على كثرة شعبه ومسائل الاستخلاف يعرف ذلك من الكتاب ام من السنة وليس
تتضمن الاقرائية التعليل بالاعلمية بالسنة الا ترى انه قال بعده فان كانوا في القراءة سوا
فاعلمهم بالسنة ولهذا استدل به جماعة لابي يوسف واستدل للمختار المصنف بما اخرجه الحاكم
يؤم القوم اقدمهم هجرة فان كانوا في الهجرة سوا فافقههم في الدين فان كانوا في الفقه سوا
فاقرأهم للقرآن ولا يؤم الرجل في سلطانه ولا يقعد على تكرمته الا باذنه وسكت عنه وهو معلول
بالحجاج بن ارطاة والحق ان عبارتهم فيه لا تفحش ولكن لا تقوى قوة حديث ابي يوسف واحسن
ما يستدل به لمختار المصنف حديث مروا ابا بكر فليصل وكان ثمة من هو اقرا منه لا اعلم دليل
الاول قوله عليه السلام اقراكم ابي ودليل الثاني قول ابي سعيد كان ابو بكر اعلمنا وهذا
اخر الامرين من رسول الله عليه السلام فيكون المعول عليه وفي المجتبى فان استويا في العلم
واحدهما اقرا فقدموا غيره اساءوا ولا يأثمون قوله فاورعهم الورع اجتناب ا
لشبهات والتقوى اجتناب المحرمات والله سبحانه أعلم بالحديث الملكور وروى
الحاكم عنه عليه السلام ان سركم ان تقبل صلاتكم فليؤمكم خياركم صح واما الخالضعيف غير
الموضوع يعمل به في فضايل الاعمال التي يحاله ما بعد التساوي في العلم والقراءة
والذي في الحديث الصحيح بعدهما التقديم باقدمية الهجرة وقد انتسخ وجوب
الهجرة فوضعوا مكانها الهجرة عن الخطايا وفي حديث والمهاجر من هجر الخطايا
والذنوب الا ان يكون اسلم في دار الحرب فانه تلزمه الهجرة إلى دار الاسلام فاذا
هاجر فالذي نشأ في دار الاسلام اولى منه اذ استويا فيما قبلها وكذا اذا استويا في
ساير الفضائل الا ان احدهما اقدم ورعا قدم وحديث وليؤمكما اكبركما تقوم باب

الاذان فان كانوا في السن سوا فاحسنهم خلقا فان كانوا سوا فاحسبهم فان كانوا سوا فاصبحهم
وجها وفسر في الكافي حسن الوجه بان يصلي بالليل كانه ذهب إلى ما روي عنه عليه السلام من صلى بالليل
حسن وجهه بالنهار والمحدثون لا يثبتونه والحديث في ابن ماجة عن إسماعيل بن محمد الطلحي عن
ثابت بن موسى الزاهد عن شريك عن الاعمش عن ابي سفيان عن جابر مرفوعا من كثرت
صلوته بالليل حسن وجهه بالنهار وقال ابو حاتم كتبته عن ثابت فذكرته لابن نمير فقال الشيخ
يعني ثابت لا باس به والحديث منكر قال ابو حاتم والحديث موضوع وقال الحاكم دخل ثابت بن موسى
على شريك بن عبد الله القاضي والمستملي بين يديه وشريك يقول ثنا الاعمش عن ابي سفيان عن
جابر قال قال رسول الله عليه السلام ولم يذكر المتن فلما نظر الى ثابت بن موسى قال من كثرت صلوته
بالليل حسن وجهه بالنهار وانما اراد ثابتا لزهده وورعه فظن ثابت انه متن ذلك السند فكان يحدث
به بذلك السند وانما هو قول شريك ومنهم من جعله من قول شريك عقيب ذكره متن ذلك
السند وهو يعقد الشيطان على قافية راس احدكم الحديث الغائب فادرجه ثابت وجميع
المحدثين على بطلانه ثم ان استووا في الحسن فاشرفهم نسبا فان كانوا سوا في هذه كلها اقر
ع بينهم او الخيار الى القوم واختلف في المسافر والمقيم قيل هما سوا وقيل المقيم اولى وفي الخلا
رجل يصلح للامامة يوم اهل محلة غير محلته في رمضان ينبغي ان يخرج الى تلك المحلة قبل وقت العشا
فلو ذهب بعده كره كما يكره السفر بعد دخول وقت الجمعة وفيها في موضع اخر ان كان الامام يتنحنح
عند القراءة ان لم يكن كثيرا لا باس به وان كثر فغيره اولى منه الا ان يكون يتبرك بالصلوة خلفه
فهو افضل قوله ويكره تقديم العبد الى اخره فلو اجتمع المعتق والحر الاصلي واستويا في العلم
والقراءة فالحر الاصلي اولى وحاصل كلامه ان الكراهة فيمن سوى الفاسق للتغيير والجاهل ظاهرا
وفي الفاسق للاول لظهور تساهله في الطهارة ونحوها وفي الدراية قال اصحابنا لا ينبغي ان يقتدى
بالفاسق الا في الجمعة لان في غيرها يجد اماما غيره انتهى يعني انه في غير الجمعة بسبيل من ان يتحول
إلى مسجد اخر ولا يأثم في ذلك ذكره في الخلاصة وعلى هذا فيكره في الجمعة اذا تعددت اقامتها
في مصر على قول محمد وهو المفتى به لانه بسبيل من التحول حينئذ وفي المحيط لو صلى خلف فاسق
او مبتدع احرز ثواب الجماعة لكن لا يحرز ثواب المصلي خلف تقي انتهى يريد بالمبتدع من لم
يكفر ولا باس بتفصيله الاقتدا باهل الاهواء جائز الا الجهمية والقدرية والروافض الغا
لية والقائل بخلق القرآن والخطابية والمشبهة وجملته ان من كان من اهل قبلتنا ولم يغل
حتى لم يحكم بكفره تجوز الصلوة خلفه وتكره ولا تجوز الصلوة خلف منكر الشفاعة والرواية وعذاب
القبر والكرام الكاتبين لانه كافر لتوارث هذه الامور عن الشارع عليه السلام ومن قال لا يرى
لعظمته وجلاله فهو مبتدع كذا قيل وهو مشكل على الدليل اذا تأملت ولا يصلى خلف منكر المسح
على الخفين والمشبه اذا قال له تعالى يد ورجل كما للعباد فهو كافر ملعون وان قال جسم لا
كالاجسام فهو مبتدع لانه ليس فيه الا اطلاق لفظ الجسم عليه وهو موهم للنقص فرفعه
بقوله لا كالاجسام فلم يبق الا مجرد الاطلاق وذلك معصية تنتهض سببا للعقاب لما قلنا
من الايهام بخلاف ما لو قال على التشبيه فانه كافر وقيل يكفر بمجرد الاطلاق ايضا وهو حسن
بل هو اولى بالتكفير وفي الروافض ان فضل عليا على الثلاثة فمبتدع وان انكر خلافة الصديق

بكره السفر عند دخول وقت الجمعة

قف
الفاسق اذا كان يؤم ويعجز القوم عن منعه لحكم الناس فيه قال بعضهم يقتدى به في صلاة الجمعة لانه لا يجد غيره اما في غير الجمعة من الايام فهو بسبيل

قف
قال قاضي خان المعنى ولا يصلي قال في الهداية خلفه ولا يأثم بذلك فعلوه عن المحيط

وعمر فهو كافر ومنكر المعراج ان انكر الاسرا الى بيت المقدس فكافر وان انكر المعراج منه فمبتدع ا
نتهى من الخلاصة الا تحليل اطلاق الجسم مع النفي التشبيه وروى محمد عن ابي حنيفة وابي يوسف
ان الصلوة خلف اهل الاهواء لا تجوز وخط الحلواني تمنع الصلوة خلف من يخوض في علم الكلام
ويناظر اصحاب الاهواء كانه بناه على ما عن ابي يوسف انه قال لا يجوز الاقتدا بالمتكلم وان تكلم
بحق قال الهندواني يجوز ان يكون مراد ابي يوسف من يناظر في دقائق علم الكلام وقال صاحب المجتبى واما قول ابي يوسف لا تجوز الصلوة خلف المتكلم فيجوز ان يريد الذي قرره ابو
حنيفة حين راى ابنه حمادا يناظر في الكلام فنهاه فقال رايتك تناظر في الكلام وتنهاني فقال كنا نناظر
وكان على رؤوسنا الطير مخافة ان يزل صاحبنا وانتم تناظرون وتريدون زلة صاحبكم ومن اراد
زلة صاحبه فقد اراد ان يكفر فهو قد كفر قبل صاحبه فهذا هو الخوض المنهي عنه وهذا المتكلم
لا يجوز الاقتداء به واعلم ان الحكم بكفر من ذكرنا من اهل الاهواء مع ما ثبت عن ابي حنيفة والشافعي من عدم تكفير اهل القبلة من المبتدعة محمله ان ذلك المعتقد نفسه كفر فالقايل
به قايل بما هو كفر وان لم يكفر بناء على كون **قوله** ذلك عن استفراغ وسعه مجتهدا في طلب الحق
لكن جزمهم ببطلان الصلوة خلفه لا يصحح هذا الجمع اللهم الا ان يراد بعدم الجواز خلفهم
عدم الحل اي عدم حل ان يفعل وهو لا ينافي الصحة والا فهو مشكل والله سبحانه اعلم الخلاف
مطلق اسم الجسم مع نفي التشبيه فانه يكفر لاختياره اطلاق ما هو موهم للنقص بعد
علمه بذلك ولو نفي التشبيه فلم يبق منه الا التساهل والاستخفاف بذلك وفي مسئلة
تكفير اهل الاهواء قول اخر ذكرته في الرسالة المسماة بالمسايرة ويكره الاقتدا بالمشهور
باكل الربا ويجوز بالشافعي بشروط نذكرها في باب الوتر ان شاء الله تعالى وهل يجوز
الاقتدا بالحنفي في الوتر بمذهب يرى قول ابي يوسف ومحمد فيه قد مره فيه نذكر ان شاء الله تعالى
قوله لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر تمامه في رواية الدارقطني وصلوا على كل
بار وفاجر وجاهدوا مع كل بر وفاجر واعله بان مكحول لم يسمع من ابي هريرة ومن دونه
ثقات وحاصله انه من مسمى الارسال عند الفقها وهو مقبول عندنا ورواه بطريق اخر
بلفظ اخر واعله وقد روى هذا المعنى من عدة طرق للدارقطني وابي نعيم والعقيلي
كلها مضعفة من قبل بعض الرواة وبمثله يرتقي الى درجة الحسن عند المحققين وهو ا
لصواب **قوله** لقوله عليه السلام في الصحيحين اذا صلى احدكم للناس فليخفف فان فيهم
الضعيف والسقيم والكبير واذا صلى لنفسه فليطول ما شا وفي لفظ لمسلم الصغير وا
لكبير والضعيف والمريض وذا الحاجة وفيهما عن انس ما صليت وراء امام قط
اخف صلاة ولا اتم من رسول الله عليه السلام وقد بحثنا ان التطويل هو الزيادة على القر
اءة المسنونة فانه عليه السلام نهى عنه وكانت قراءته هي المسنونة فلا بد من كون ما
نهى عنه غير ما كان دابه الا لضرورة وقراءة معاذ لما قال له عليه السلام ما قال كانت بالبقرة
على ما في مسلم ان معاذا افتتح سورة البقرة فانحرف رجل فسلم ثم صلى وحده وانصرف
وقوله عليه السلام له اذا اممت بالناس فاقرا بالشمس وضحاها وسبح اسم ربك الاعلى واقرا باسم ربك والليل اذا يغشى لانها كانت العشا لانها المورد في الصحيح صلى

قف في مسئلة تمنع الصلوة خلف من يخوض في علم الكلام ويناظر اصحاب الاهواء

قف في مسئلة الاقتدا بالمشهور باكل الربا لكن يكره

معاذ العشا فطول عليهم فانصرف رجل منا فصلى وعند ابي داود انها كانت اقتربت الساعة قال النووي
فيجمع بانها قضيتان لشخصين فان الرجل قيل فيه حزم وقيل حازم وقيل حزام وقيل سليم وقد يقال ان
معاذا لم يكن ليفعله بعد نهيه عليه السلام اياه مرة لتصير له قضيتان ورد البيهقي رواية المغرب قال
روايات العشاء اصح ثم معلوم انه عليه لم يرد العموم اذ نعلم انه لم يرد التسوية بين
ساير الصلوة في القراءة حتى تكون المغرب كالفجر فيحمل على العشاء وان قوم معاذ كان العذر متحققا فيهم
لا لكسل منهم فامر فيهم بذلك كما ذكر انه عليه السلام قرا بالمعوذتين في الفجر فلما فرغ قالوا له اوجزت قال
سمعت بكاء صبي فخشيت ان تفتتن امه وعلى هذا لا حاجة الى التخصيص بالمورد بل هو على العموم فيما النظر
يلي فيه سنة **قوله** لانها لا تخلو الى اخره في ان ترك التقدم للامام الرجل محرم وكذا صرح الشارح وسماه
في الكافي مكروها وهو الحق اي كراهة تحريم لان مقتضى المواظبة على التقدم منه عليه السلام بلا ترك الوجوب
فلعدمه كراهة التحريم فاسم المحرم مجاز واستلزم ما ذكر ان جماعة النسا تكره كراهة تحريم لان ملزوم
متعلق الحكم اعني الفعل المنفي ملزوم لذلك الحكم شبهها بجماعة العراة فاقتضى انها تكره كذلك
لاتحاد اللازم وهو احد الامور اما ترك واجب التقدم واما زيادة الكشف الذي هو الحش من كشف
المرأة اذا تقدمت وهي لابسة ثوبا محشوا من قرنها الى قدمها فان الكراهة ثابتة في حقها ايضا ولا
كشف عورة عورة فكيف بالعارض المتعرض للنظر او زيادة كشف عورة بقدر على ستر بعضها
ثم ثبوت كراهة تقدمها وهي بهذا الستر المذكور انما يتم الاستدلال عليه بفعل عايشة فقط لما امة
فانها ما تركت واجب التقدم الا لامر هو اوجب منه والله اعلم ما هو الا ان ذلك العقد من الانكشاف الملا
زم فتحرصها عنهن او هو لنقص شخوصها عنهن تشبيه بالرجال او لغير ذلك واعلم ان جماعتهن
لا تكره في صلوة الجنازة لانها فريضة وترك وترك التقدم مكروه فدار الامر بين فعل المكروه
لفعل الفرض او ترك الفرض لتركه فوجب الاول بخلاف جماعتهن في غيرها ولو صلين فرادا فقد تسبق
احداهن فتكون صلوة الباقيات نفلا والتنفل بها مكروه فيكون فراغ تلك موجبا لفساد الفر
ضية لصلوة الباقيات كتقييد الخامسة بالسجدة لمن ترك القعدة الاخيرة **قوله** فان فعلن قا
مت الامامة وسطهن لان ترك التقدم اسهل من زيادة الكشف ولا بد من احدهما ولو تقدمت
صح ومقتضى ما علم من التقرير ان تاثم به **قوله** وحمل فعلها على ابتداء الاسلام وهكذا في المبسوط
قال السروجي فيه بعد فانه عليه السلام اقام بمكة بعد النبوة ثلاث عشرة سنة كما رواه البخاري
ومسلم ثم تزوج عايشة رضي الله عنها بالمدينة وبنى بها وهي بنت تسع سنين وبقيت عنده
تسعة سنين وما تؤم الا بعد بلوغها فاين ذلك من ابتداء الاسلام لكن يمكن ان يقال انه منسوخ
وفعلته حين كان النسا يحضرن الجماعة انتهى وفي نقله التزوج بها بعض خلل يعني يحمل قوله
ابتداء الاسلام على انه منسوخ لكن ما في المستدرك انها كانت تؤذن وتقيم وتؤم النسا فتقوم
وسطهن وما في كتاب الاثار لمحمد اخبرنا ابو حنيفة عن حماد ابن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي
ان عايشة كانت تؤم النساء في شهر رمضان فتقوم وسطا ومعلوم ومعلوم ان جماعة
التراويح انما استقرت بعد وفاة النبي عليه السلام وما ورقة بنت عبد الله بن الحارث بن عميم الانصارية كان
النبي عليه السلام لما غزا بدرا قالت له رسول الله ايذن لي في الغزاة معك امرض مرضاكم لعل الله
يرزقني شهادة قال قري في بيتك فان الله يرزقك الشهادة قال فكانت تسمى الشهيدة وكانت قد قرأت

قف اي عند ارتكاب المحراب وهو قيام وسط المحراب في الروضة

حكاية لطيفة

القرآن فاستاذنت النبي عليه السلام ان تتخذ في دارها موذنا يوذن لها قال وكانت دبرت غلاما
لها وجارية فقاما اليها بالليل فغماها بقطيفة لها حتى ماتت رضي الله عنها وذهبا فاصبح عمر
رضي الله عنه فقام في الناس فقال من عنده من هذين علم او من راهما فليجي بهما فصلبا فكانا اول
مصلوب بالمدينة ثم اخرجه عن الوليد بن جميع عن عبد الرحمن بن خلاد وفيه وكان عليه السلام يزورها
وجعل لها موذنا وامرها ان تؤم اهل دارها قال عبد الرحمن فانا رايت موذنها شيخا كبيرا كلها
تنفي ثبوتها النسخ وفي الحديث الاخير الوليد بن جميع وعبد الرحمن بن خلاد الانصاري
قال فيهما ابن القطان لا يعرف حالهما انتهى وقد ذكرهما ابن حبان في الثقات وقد يجاب
بجواز كونه اخبارا عن مواظبة كانت قبل النسخ وقوله كانت تؤم في شهر رمضان لا يستلزم التراو
يح وقوله جعل لها موذنا وامرها ان تؤم لا يستلزم استمرار امامتها الى وفاته عليه السلام وما
رواه عبد الرزاق عن ابراهيم بن محمد عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما
قال تؤم المراة النسا تقوم وسطهن لا يقتضي علم ابن عباس ببقاء شرعيتها لجواز كون المر
اد افادة مقامها بتقدير ارتكابها ذلك او خفي على ابن عباس الناسخ ولكن يبقى الكلام بعد هذا
في تعيين الناسخ اذ لابد لمدعي النسخ منه ولم يتحقق لما ذكر بعضهم من امكان كونه ما في ابي
داود وصحيح ابن خزيمة صلوة المراة في بيتها افضل من صلاتها في حجرتها افضل من صلاتها
في بيتها يعني الخزانة التي تكون في البيت وروى ابن خزيمة عنه عليه السلام ان احب صلوة
المراة الى الله في اشد مكان في بيتها ظلمة في حديث له ولابن حبان والاقرب ما تكون من وجه
ربها وهي في قعر بيتها ومعلوم ان المخدع لا يسع الجماعة وكون اقعر بيتها واشده ظلمة
ولا يخفى ما فيه وبتقديره التسليم فانما يفيد نسخ السنية وهو لا يستلزم ثبوت كراهة التحريم
في الفعل بل التنزيه ومرجعها الى خلاف الاولى ولا علينا ان نذهب الى ذلك فان المقصود اتباع
الحق حيث كان **قوله** لحديث ابن عباس قال بت عند خالتي ميمونة فقام النبي عليه السلام يصلي
من الليل فقمت عن يساره فاخذ براسي فاقامني عن يمينه متفق عليه وروي مطولا واورد
كيف جاز التنفل بجماعة وهو بدعة اجيب بان اداه بلا اذان ولا اقامة بواحد او اثنين
يجوز على انا نعتقد انه كان التهجد عليه السلام فرضا فهو اقتدا المتنفل بالمفترض ولا كراهة فيه
هذا ولو اورد قضية انس وليتيم تعين الاول ولما كان قوله فاقامني عن يمينه ظاهرا في محاذاة
اليمين دون ان يتاخر عنه كما قال محمد والعهد به قريب لم نذكره ثانيا لدفع قوله والمتاخر
عن اليمين لا يقال هو عن يمينه الا بنوع ارسال كما لا يقال هو خلفه ايضا بل هو متاخر
قوله وان صلى خلفه او عن يساره جاز وهو مسي هذا هو المذهب وما ذكر محمد عن عدم
الاساءة اذا كان خلفه مستدلا بان ابن عباس فعله وساله عليه السلام عن ذلك فقال ما لا
حد ان يساويك في الموقف منعا له فدل على انه مكروه غلط لان الاستدلال بفعله وامره عليه
السلام وكان ذلك بمحاذاة اليمين ودعاؤه له بالحسن تادبه لالانه فعل ذلك ثم هذه الرواية
ان صحت فهي صريحة في الاقامة عن يمينه عليه السلام كانت في محاذاة اليمين والله اعلم **قوله** وبعد
ذلك عن ابن مسعود في صحيح مسلم عن علقمة والاسود انهما دخلا على عبد الله فقال اصلى من خلفكما
قالا نعم فقام بينهما فجعل احدهما عن يمينه والاخر عن شماله ثم ركعنا فوضعنا ايدينا على ركبنا

ثم

ثم طبق بين يديه ثم جعلهما بين فخذيه فلما صلى قال هكذا فعل رسول الله عليه السلام قال ابن عبد البر
لا يصح رفعه والصحيح عندهم الوقوف على ابن مسعود رضي الله عنه وقال النووي في الخلاصة الثابت في صحيح
مسلم ان ابن مسعود فعل ذلك فلم يقل هكذا كان رسول الله عليه السلام يفعله قيل كانهما ذهلا فانه
مسلما اخرجه من ثلاث طرق لم يرفعه في الاوليين ورفعه في الثالثة وقال هكذا فعل اي اخره واذا صح الر
فع فالجواب اما بانه فعله لضيق المكان لا كقول المصنف او ما قال الحازمي انه منسوخ لانه انما تعلم هذه
الصلوة بمكة اذ فيها التطبيق واحكام اخرى هي الان متروكة وهذا من جملتها ولما قدم عليه السلام
المدينة تركه بدليل ما اخرجه مسلم عن عبادة بن الوليد عن جابر قال سرت مع النبي عليه السلام في غزوة
فقام يصلي فجئت حتى قمت عن يساره فاخذ بيدي فادارني حتى اقامني عن يمينه ثم جاء ابن صخر حتى قام عن يساره فا
خذ بايدينا جميعا فدفعنا حتى اقامنا خلفه فهذا ادل على انه هو الاخر لان جابرا انما شهد التي بعد بدر
انتهى وغاية ما فيه خفاء الناسخ على عبد الله وليس ببعيد اذ لم يكن دابه عليه السلام الامامة الجمع الكبير
دون الاثنين الا في الندرة كهذه القصة وحديث اليتيم وهو داخل بيت امراة فلم يطلع عبد الله
على خلاف ما علمه وحديث اليتيم عن اسحاق بن عبد الله بن ابي طلحة عن انس بن مالك ان جدته
مليكة دعت رسول الله عليه السلام لطعام صنعته فاكل منه ثم قال قوموا فلاصلي لكم فقمت الى حصير
لنا قد اسود من طول ما لبس فنضحته بماء فقام عليه رسول الله عليه السلام وصففت انا واليتيم
وراءه والعجوز من ورائنا فصلى لنا ركعتين ثم انصرف ومرجع ضمير جدته اسحق وهي ام انس بن مالك
على الصحيح واليتيم هو ضميرة بن سعد الحميري قاله النووي لكن على كلا الجوابين لا ينتج ثبوت الاباحة اما
على ما ذكرناه من نسخ سنية ما فعله ابن مسعود عن رسول الله عليه السلام فلا علة قولنا اذا نسخ صفة الوجو
ب لا تبقى صفة الوجوب لا تبقى صفة الجواز اعني الاباحة لان الاباحة بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك
بخطاب ذلك ليست ثابتة في ضمن الوجوب ليصدق انتفاء الحقيقة برفع جزئها وبقي الجزء
الاخر لانها قسيمه على انها له بالفصل وهي ثابتة هنا لعدم الاستواء في السنة لترجح جانب الفعل فلتخيل
ان يكون في ضمنها الاباحة المذكورة وجزء حقيقتها عدم الترجيح الفعل بعين ثبوت ذلك الممكن لو رفع ثبو
تها موقوفا على خصوص دليل فيها ولم يوجد واما على جواب المصنف فلان الثابت من دفعه عليه السلام
الرجلين ابلغ من المنع القولي وهو ينفي الاباحة اللهم الا ان يحمل التوسط الذي رواه ابن مسعود
عليه ولم يرواه انس على السنية حملا لرفع التعارض بنا على ان لا قائل بالعكس ودفعه الرجلين لاقا
مة السنة لا للكراهة وفي الكافي وان كثر القوم كره قيام الامام وسطهم لان تقدم الامام سنة
لمواظبته عليه السلام والاعراض عن سنيته مكروه انتهى والحق ان يعلل بترك الواجب لان مقتضى
فعله المتقدم على الكثير من غير ترك الوجوب فيكون التوسط مكروها كراهة تحريم وهو صريح الهداية
فيما تقدم منا في صدر امامة المراة للنساء حيث قال لانها لا تخلو عن ارتكاب محرم وهو قيام الامام
وسط الصف ولو قام في ميمنة الصف او ميسرته اساء ولو قام واحد بجنب الامام وخلفه صف
يكره بالاجماع كذا في الدراية وفيها الاصح ما روي عن ابي حنيفة انه كره للامام ان يقوم بين الساريتين
او زاوية او ناحية المسجد او الى سارية لانه خلاف عمل الامة والافضل ان يقوم في الصف الاخر اذا خاف ايذاء
احد وفي كراهة ترك الصف الاول مع امكان الوقوف فيه اختلاف ولو اقتدى واحد باخر فجاء ثالث يجذب
المقتدي بعد التكبير ولو جذبه قبل التكبير لا يضره وقيل يتقدم الامام ويكره ان يصلي منفردا خلف وعن محمد

رحمه الله لا يصح لما في أبي داود والترمذي وصحيح ابن حبان عنه عليه السلام أنه رأى رجلا يصلي
خلف الصف فأمره أن يعيد الصلوة واستدل للجواز بما في البخاري عن أبي بكرة أنه دخل المسجد والنبي
عليه السلام راكع فركع دون الصف ثم دب حتى انتهى إلى الصف فلما سلم عليه السلام قال إني سمعت نفسا
عاليا فأيكم الذي ركع دون الصف ثم مشى إلى الصف فقال أبو بكرة أنا يا رسول الله خشيت أن تفو
تني الركعة فركعت دون الصف ثم دببت حتى انتهيت إلى الصف فلما سلم عليه السلام قال إني سمعت نفسا
عاليا فأيكم الذي ركع دون الصف ثم مشى إلى الصف فقال أبو بكرة أنا يا رسول الله خشيت
أن تفوتني الركعة فركعت دون الصف ثم لحقت الصف فقال عليه السلام زادك الله حرصا ولا تعد فعلم
أن ذلك الأمر بالإعادة كان استحبابا وللكراهة قالوا إذا وجد الصف ملآن يجذب واحدا منه ليكون هو
معه صفا آخر وينبغي لذلك أن لا يجيبه فتنتفي الكراهة عن هذا لأنه فعل وسعه **قوله** لقوله
عليه السلام أخروهن إلى آخره سنتكلم عليه في مسألة المحاذاة إن شاء الله تعالى **قوله** والسنن
المطلقة أي الرواتب وصلاة العيد على إحدى الروايتين والوتر عندهما والكسوف والاستسقاء
عندهما **قوله** جواز مشايخ بلخ قياسا على المظنون ولم يجوزه مشايخنا البخاريون وقالوا لا
يجري عندهم ومنهم من حقق الخلاف بين أبي يوسف ومحمد في النفل المطلق فقالوا لا يجوز بلا
خلاف بين أبي يوسف ومحمد في النفل المطلق فقالوا لا يجوز بلا خلاف بين أصحابنا في السنن وكذا
النفل المطلق عند أبي يوسف ويجوز فيه عند محمد والمختار قول أبي يوسف **قوله** ولا يبني القوي
على الضعيف قد يقال ذلك في الحسي أما البناء الحكمي فلا بل المانع فيه عدم المبني عليه كما في الفرض
على النفل لانتفاء وصف الفرضية في المبني عليه وقد يجاب بأن ذلك أيضا ثابت هنا فإن نفل البالغ
يصير واجب الإتمام وهذا الوجوب منعدم في نفل الصبي فإن قيل فعلى هذا ينبغي جواز المظنون
خلف ظهر الصبي فالجواب هو محفوظ الرواية ولنا أن نمنعه بناء على الفساد في زعم المقتدي
فإنه حال الشروع يظن الوجوب ويعلم انتفاءه من ظهر الصبي **قوله** بخلاف المظنون وهو المؤ
دي على ظن قيام وجوبه إذا ظهر بعد افتتاحه عدم وجوبه بظهور أنه كان أداه فإنه لا يجب
قضاؤه ومع هذا أصح بناء نفل البالغ عليه فقد بني المضمون على غير المضمون أجاب بأنه مجتهد
فيه إذ عند زفر يجب القضاء على الظان إذا أفسد المظنون قياسه على المتفق عليه من الإ
حرام بنسك مظنون فإنه مضمون حتى إذا ظهر له أن لا نسك عليه كان إحرامه لازما للنفل وأ
لصدقة المظنون وجوبها إذا تبين أن لا شيء عليه ليس له أن يستردها من الفقير والجواب الفرق
بالعلم بعرف الشرع فإنه ظهر منه أن لا يخرج منه إحرام ولو عرضت ضرورة توجب رفضه إلا با
فعال أو دم ثم قضاء أصله من أحصر واضطر إلى ذلك أو فاته الحج لم يتمكن شرعا من الخروج بلا لزوم
شيء ثم القضاء وأما الصدقة فإن الدفع على ذلك الظن يوجب أمرين سقوط الواجب وثبوت
الثواب فالواجب فإذا كان منتفيا في نفس الأمر ثبت الآخر لأنه دفعه تقربا إلى الله تعالى
يطلب منه ثوابه وقد حصل وثبت الملك بواسطة ذلك للفقير فلا يتمكن من رفعه بخلاف
من دفع لقضاء دين بظنه ولا دين فإنه لم يثبت فيه ملك المدفوع إليه فكان له سبيل من
يسترده وأما الصلوة فقد ثبت شرعا قبول ما هو للفرض إجماعا كما في زيادة ما دون الركعة
وتمام الركعة أيضا على الخلاف فلم يلزمهما إذ ظهر عدم وجوبها والحال أنه لم يفعلها إلا مسقطا

قف
أي ظن أنه لم يؤدي الفرض فاشرع

والله

والله سبحانه أعلم وسقوط الضمان عنه بعارض الظن والأصل في نفل البالغ الضمان والعارض إلا
صل فاعتبر عارض الظن عدم في حق المنفق من فاختلف حالهما فكان إقتداء المضمون نظرا إلى الأصل وسقوط
الوصف هنا بأمر أصلي وهو الصبي فلم يصح جعله معه وما في حق المقتدي فلم يتحد حالهما انتهى أي الكافي وما نقل
من المحسن من أن اختلافهم راجع إلى أن صلاة الصبي صلاة أم لا فقيل لا وإنما يؤمر بها للاعتياد وعليه لو
صلت المراهقة بغير قناع جازت وقيل نعم ودل عليه لو قهقهت فيها أمرت بالوضوء فيه نظر بل اتفق على أنها
صلوة مع الخلاف فإن دليل المانع بيننا ولهذا بعض من يركنها صلاة نعم لو اتفق على أنها ليست صلاة لم يبق
الخلاف في عدم الجواز **قوله** ليليني إلى آخره في مسلم وأبي داود والترمذي والنسائي عن عبد الله
بن مسعود رضي الله عنه عن النبي عليه السلام ليليني منكم أولو الأحلام والنهى ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم ولا تختلفوا فتختلف قلوبكم وإياكم وهيشات الأسواق قيل استدل لأن به على سنية صف
الرجال ثم الصبيان ثم النساء لا يتم إنما فيه تقديم البالغين أو نوع منهم والأولى الاستدلال لما أخر
جه الإمام أحمد في مسنده عن أبي مالك الأشعري أنه قال يا معشر الأشعريين اجتمعوا واجمعوا
نساءكم وأبناءكم حتى أريكم صلوة رسول الله عليه السلام فاجتمعوا وجمعوا أبناءهم ونساءهم ثم توضأ وأراهم
كيف يتوضأ ثم تقدم فصف الرجال في أدنى الصف وصف الولدان خلفهم وصف النساء خلف الصبيان
الحديث ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه والأحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النائم تقول منه حلم بالـ
فتح واحتلم غلب استعماله فيما يراه النائم من دلالة البلوغ فدل التنصيص على البلوغ المترتبة فلا يلزم
كون المراد هنا ليليني البالغون ليكون مجاز الاستعمال في لازم معناه يجوز إرادة حقيقته ويعلم
منه المقصود لأنه إذا أمر أن يليه من اتصف بملزوم البلوغ علم أن المراد أن يليه البالغون ولو قيل
أن البلوغ نفس الاحتلام أو بلوغ سن مخصوصة كان إرادتهم باللفظين حقيقة لا مجازا والنهى جمع
نهية وهو العقل وفي تفسير الأحلام بالعقول لزوم التكرار في الحديث فليجتنب إذ لا ضرورة
واعلم أن صف الخناثى بين الصبيان والنساء وبعد النساء المراهقات والسنة ... من سنن الصف
تكميل من سننه التراص فيه والمقاربة بين الصفوف والاستواء فيه ففي صحيح ابن خزيمة عن
البراء كان عليه السلام يأتي ناحية الصف فيسوي بين صدور القوم ومناكبهم ويقول لا
تختلفوا فتختلف قلوبكم إن الله وملائكته يصلون على الصف الأول وروى الطبراني من حد
يث ... قال عليه السلام استووا واستوى قلوبكم وتماسوا تراحموا وروى مسلم وأصحاب
السنن إلا الترمذي عنه عليه السلام قال ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربها قالوا وكيف تصف
الملائكة عند ربها قال يتمون الصفوف الأول ويتراصون في الصف وفي رواية للبخاري
فكان أحدنا يلزق منكبه بمنكب صاحبه وقدمه بقدمه وروى أبو داود والإمام أحمد عن
ابن عمر أنه عليه السلام قال أقيموا الصفوف وحاذوا بين المناكب وسدوا الخلل ولينوا با
يدي إخوانكم لا تذروا فرجات للشيطان ومن وصل صفا وصله الله ومن قطع صفا قطعه الله
وروى البزار بإسناد حسن عنه عليه السلام من سد فرجة في الصف غفر له وفي أبي
داود عنه عليه السلام قال خياركم ألينكم مناكب في الصلوة وبهذا يعلم جهل من يستمسك
عند دخول داخل بجنبه في الصف ويظن أن فسحه له رياء بسبب أنه يتحرك لأجله بل ذاك إعا
نة له على إدراك الفضيلة وإقامة لسد الفرجات المأمور بها في الصف والأحاديث في هذا شهيرة

قف
فيلزم قضاء ما أفسد به إذا
أفسده وإن لم يفسده أتمه كذلك

كفئوة قوله وجه الاستحسان ما روينا وانه من المشاهير يعني أخروهن من حيث أخرهن الله و
لم يثبت رفعه فضلا عن كونه من المشاهير وإنما هو في مصنف عبد الرزاق موقوف على ابن مسعود
قال أخبرنا سفيان الثوري عن الأعمش عن إبراهيم عن أبي معمر عن ابن مسعود قال كان الرجال
والنساء في بني إسرائيل يصلون جميعا فكانت المرأة تلبس القالبين فتقوم عليهما فتواعد
خليلها فألقى عليهم الحيض فكان ابن مسعود يقول أخروهن من حيث أخرهن الله قيل فما القا
لبان قال أرجل من خشب تتخذها النساء يتشرفن الرجال في المساجد وفي الغاية عن شجته
يرويه الخمر أم الخبائث والنساء حبائل الشيطان وأخروهن من حيث أخرهن الله ويعزوه إلى
مصنف رزين فقيل وذكر أنه في دلائل النبوة للبيهقي وقد تتبع فلم يوجد فيه وقد يستدل
بحديث إمامة أنس واليتيم المتفق عليه حيث قامت العجوز من وراء أنس واليتيم فقد قامت
منفردة خلف صف وهو مفسد كما هو مذهب أحمد لما ذكرنا من الأمر بالإعادة أولا يحل وهو
معنى الكراهة السابق ذكرها لما فيه منافاة قوله عليه السلام ولا تعد ولو حل مقامها معهما
لمنعهما وبدلالة الإجماع على عدم جواز أن ما منها للرجل فإنه إما النقصان حالها أو لعدم صلا
حيتها للامامة مطلقا ولفقد شرط أو لترك فرض المقام والحصر بالاستقراء وعدم وجود غير
ذلك وهذا كاف ما لم يرد صريح النقض لما عرف أنه يكفي في حصر الأوصاف قول السابر العدل
بحيث لا يجوز الأول الجواز الاقتداء بالفاسق والعبد ولا الثاني لصلاحيتها لامامة النساء ولا الثالث
لأن المفروض حصول الشروط فتعين الرابع والحق أن هذا القياس حكم أصله مجمع عليه خرج مناطه
بالسبر وهو مسلك يختلف في صحته وأكثر مشايخنا على نفيه ثم بتقدير صحة طريقه فهو وما قبله إنما
يفيد أن حرمة محاذيهما ترك فرض المقام ثم كونه مفسدا باعتبار أن فروض الجمعة يصح إثباتها بالا
حاد لأن أصلها به وارجع إلى ما مهدناه في أول باب صفة الصلاة يزول عنك الريب إلا أن فقد
الفساد عليه تنبني على الحركة وإن كانت مشتركة إلا أن تعلقها بها كيلا تفسد عليه لا
باعتبار معنى فيها بخلاف تعلقها فهو كما أخر الإمام عن المؤتمين حتى صار واقفا بين يديه فإنه
لا يحل له كما لا يحل لهم أن يتقدموا إلا أن عدم الحل لهم لفساد صلاتهم وعدمه له لمعنى فيهم
وهو كيلا تفسد عليهم فأفسد تأخره صلاتهم لا صلاته لكن هنا تفسد محاذاتها صلوته
لا صلاتها إلا أن هذا المعنى يتوقف على إثبات كون الحرمة المشتركة للإفساد عليه فقط ولا
ملجأ فيه الأحاديث الخبر وهذا فيتوقف على ثبوته ينتهض محل النزاع على الخصم لأن محل النزاع
فساد صلوته أما عدمه في صلاتها فبالاتفاق فإنما هذا الإشكال من ذهب لا يضر في إنتها
ض المدعى على الملحى هذا وأما محاذاة الأمرد فصرح الكل بعدم إفساده إلا من شذ ولا
متمسك له في الرواية لما صرحوا به ولا في الدراية لتصريحهم بأن الفساد في المرأة غير معلول
بعروض الشهوة بل هو لترك فرض المقام وليس هذا في الصبي ومن تساهل فعلل بصر
ح بنفيه في الصبي مدعيا عدم اشتهاء به فحصل أن مظنة الشهوة الأنوثة وباعتبار المظنة
يثبت الحكم لا باعتبار ما قد يتفق من اشتهاء الذكر الذكر فقد يتفق ذلك في المرأة الميتة
والبهيمة ولا غيره بذلك فهذا الذي لك وقالوا إن اشتهاء الذكر يكون عن انحراف في المزاج
وقد سماه أكثر السلف التي تنفيه بخلاف اشتهاء الأنثى فإنه الطبع السليم وفي الـ

قف
ولكن صاحب المبسوط ان وجوب التأخير على الرجل ليس بمقصود على الخبر بالكتاب وذلك لأن تأخير النساء إنما وجب لما تفضيلا للرجل على النساء وتفضيل الرجال عليهن ثابت بنص مقطوع به وهو قوله تعالى وللرجال عليهن درجة او وجب تأخيرهن صيانة لصلاة الرجل عن الفساد فإن المرأة من قرنها إلى قدمها عورة فربما تشوش الأمر على الرجل فيكون ذلك سبب لفساد صلاة الرجل وصيانة الصلاة عن الفساد واجبة بالنص المقطوع به وهو قوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وجاء الخبر بسطا ثبت بالنص إذ الحكم المقطوع به لا أن الحكم مقصود على خبر الواحد
سيد

قف
السبر بفتح السين بالباء الموحدة والثاني الاختبار والتخمين والاعتبار يقال لا تدخل الغار حتى تسبره أي تختبره وتعتبره وانظر هل فيه أحد أو شيء يؤذي كما في النهاية ابن الأثير

قف
في مسئلة حاذبه الأمرد لا تفسد الصلوة به لكن اكره

خيرة وفي المحيط إذا حاذته بعد ما شرع ونوى امامتها فلم يمكنه التأخير بالتقدم خطوة أو خطوتين
لكراهة في ذلك فتأخيرها بالإشارة وما أشبهها فإذا فعل فقد أخر فيلزمها التأخير فإن لم تفعل تركت
حينئذ فرض المقام فتفسد صلاتها دونه قوله وهو المخاطب به إلى آخره إشارة إلى اشتراط العقل والبلوغ
في المذكورات الخطاب إنما يتعلق بأفعال المكلفين لكن في بعض شروح الجامع فلا تفسد صلوة الصبي بالمحاذاة
على هذا قوله على الجحدي وهي رواية عدم الفساد واعلم أن اقتداءهن في الجمعة والعيدين لا يجوز إلا
بالنية وعند الأكثر يجوز بدونها نظرا إلى إطلاق الجواب حملا على وجود النية منه وإن لم يستحضر حاله
قوله ومن شرائطها إلى آخره جواب المسئلة له شروط لا بد من بيانها الأول أن تكون الصلوة مشتركة
تحريمة وأداء ومعنى الأول أن يكون بانيين تحريمتهما على تحريمة إمام أو احدهما على الآخر بأن كان أحد
هما يؤم الآخر فيما يصح اتفاقا فلو اقتدت ناوية العصر بمصلي الظهر فلم يصح من حيث الفرض
وصح نفلا فحاذته ففي رواية باب الأذان أن تفسد وفي رواية باب الحدث من المبسوط لا تفسد وقيل
رواية باب الأذان قولهما ورواية باب الحدث قول محمد بناء على مسئلة صلوة الفجر إذا طلعت ا
لشمس في خلالها عندهما تنقلب نفلا وعند محمد تفسد بخلاف ما لو نوت ابتداء النفل حيث تفسد
بلا تردد ومعنى الثاني أن يكون لهما إمام فيما يقضيان حقيقة أو حكما فصلاة المسبوقين فيما يقضيا
مشتركة تحريمة لا أداء فلا تفسد المحاذاة فيما يقضيان مسبوقين وتفسد فيما يقضيان لا
حقين ولا تفسد إذا حاذته في الطريق للطهارة فيما إذا سبقهما الحدث في الأصح لأنهما غير
مشتغلين بالقضاء بل بإصلاح الصلوة لا بحقيقتها وإن كان في حرمتها إذ حقيقتها قيام و
قراءة إلى آخره وليس شيء من ذلك ثابتا وقيامه في حال مشيه أو وضوءه لم يعتبر جزءا وإلا فسدة
لأن المحكوم بجزئيته للصلوة ويفسد مع الحدث يوجد الانعدام قضاؤهما في هذه الحالة إنعدمت
الشركة أداء واللاحق من يقضي بعد فراغ الإمام ما فاته مع الإمام بعدما أدركه معه وإنما
لم نقل من أدرك أول صلوة الإمام ثم فاته بعضها إلى آخره كما يقع في بعض الألفاظ لأنه
غير جامع لخروج اللاحق المسبوق وفي المحاذات لهذا اللاحق تفصل في الفساد فإنهما لو اقتديا
في الثالثة فأحدثا فذهبا فتوضئا ثم حاذته في القضاء إن كان في الأولى أو الثانية وهي الثا
لثة والرابعة للإمام تفسد لوجود الشركة فيهما لأنهما فيهما لاحقان وإن حاذته في الثالثة وا
لرابعة لا تفسد لعدمها لأنهما مسبوقان وهذا بناء على أن اللاحق المسبوق يقضي أولا ما لحق
فيه ثم ما سبق به وهذا عند زفر ظاهر وعندنا وإن صح عكسه لكن يجب هذا فباعتباره
تفسد هنا وأما محاذاتها في الصلوة دون اشتراك فموجب للكراهة ثم قيل بدل مشتركة تحريمة
وأداء مشتركة أداء ويفسر بأن يكون لهما إمام فيما يؤديانه حالة المحاذات أو أحدهما إمام الآخر
ليعلم الاشتراكين الثاني أن تكون الصلوة مطلقة أي ذات ركوع وسجود وإن كانا يوميان فيها
لعذر الثالث أن تكون المرأة من أهل الشهوة أي دخلت في أحدها وإن كانت في الحال عجوزا شو
ها فيعتبر لو فيمن لم تبلغ حدها وحدها سبع وقيل تسع والأصح أن تصلح للجماع ولا فرق بين الأ
جنبية والمحرم الرابع أن لا يكون بينهما حائل فلو كان منع المحاذاة وأدناه قدر مؤخرة الرحل لأن
أدنى الأحوال القعود ومؤخرة الرحل جعلت للارتفاق بها في القعود فقدر به وغلظه مثل الأصبع
والفرجة تقوم مقام الحائل وأدناها قدر مقام الرجل وفي الدراية لو كان بينهما فرجة تسع

قف
إذا فسد الاقتداء لا تفسد الصلوة وتكون شارعا في النفل

قف
لأن عنده بطلان الوصف يستلزم بطلان الأصل

قف
صورته فاتته ركعة مع الإمام ثم اقتدى به فنام ففاتته ثانية

قف
مسئلة المحارم كالأجنبيات في المحاذات

قف
مسئلة المحاذة وبعقدم المرأة على الرجل إذا كان بينهما فرجة فالرجل وسطى قيل لا تفسد في الحالين

الرجل وا مصطفوا انه قيل لا تفسد وكذا الاقامة امة دبينهما هذه العزجة إنتهى ولا يمحو النظر في صحة هذا القيل إذ مقتضاه أن لا تفسد صف النساء على الصف الذي خلفه من الرجال ولو كان احدهما على دكان قدر القامة والاخر اسفله فلا محاذاة وكذا لو كانت متاخرة عنه بالقدم الا انها اطول منه يقع سجودها في مكان متقدم عليه الخامس أن تكون المحاذاة في ركن كامل حتى لو تحرمت في صف ركعة في اخر وجود في ثالث فسدت صلاة من عن يمينها ويسارها وخلفها من كل صف قيل هذا عند محمد وعن ابي يوسف لو وقف وقد ره فسدت وان لم تؤد وقيل لو حاذته اقل من قدره فسدت عند ابي يوسف وعند محمد لا الا في قدره السادس أن تتحد الجهة فان اختلفت كما في جوف الكعبة وبالتحري في الليلة المظلمة فلا والجامع أن يقال محاذاة مشتهاة منوية الامامة في ركن صلوة مطلقة مشتركة تحريمة واداء مع اتحاد مكان وجهة دون حائل ولا فرجة ثم الواحدة تفسد صلاة ثلاثة واحد عن يمينها واخر عن شمالها واخر خلفها ليس غير فان من فسدت صلاته يصير حائلا بينهما وبين الذي يليه والمراتان صلوة اربعة اثنان خلفهما والاخرين لأن المثنى ليس جمعا تاما فكانا كواحدة فلا يتعدى الفساد إلى اخر الصفوف وعن ابي يوسف اثنتان كالثلاث وعنه الثلاث كالثنتين فلا تفسد الاصلوة خمسة والصحيح أن بالثلاث تفسد صلاة واحد عن يمينهن واخر عن شمالهن وثلاثة ثلاثة إلى اخر الصفوف وفي رواية الثلاث كالصف التام فتفسد صلاة جميع الصفوف التي خلفهن والنفاس في الصف التام ان يفسد به صلاة صف واحد لأنه حائل بينه وبين الصف الذي يليه لكنهم استحسنوا افساد الكل بنقلهم عن عمر رضي الله عنه من كان بينه وبين امامه طريق او نهر او صف من صفوف النساء فليس هو مع الامام قوله فيراعي جميع ما ورد به النص بناء على أن الفساد بها على خلاف القياس وهذا إنما ينتهض في اشتراط كون الصلوة مطلقة لا في الكل وعلل في تلخيص الجامع بأن المورد الجماعة المطلقة وهي بالشركة والكمال قوله يعني الشواب منهن تقييد في حق عدم الخلاف في اطلاق الحكم لا في اصل الحكم فالحكم فان العجوز ممنوعة في البعض واعلم انه صح عنه عليه السلام انه قال لا تمنعوا اماء الله مساجد الله وقوله إذا استاذنت احدكم امرأته في المسجد فلا يمنعها والعلماء خصوه بامور منصوص عليها ومقيسة فمن الأول ما صح انه عليه السلام قال أيما إمراة أصابت بخورا فلا تشهد معنا العشاء وكونه ليلا في بعض الطرق في مسلم لا تمنعوا النساء من الخروج إلى المساجد إلا بالليل والثاني حسن الملابس ومزاحمة الرجال لأن اخراج الطيب لتحريكه الداعية فلما فقد الآن منهن هذا لانهن يتكلفن للخروج ما لم يكن عليه من المنزل منعن مطلقا لا يقال هذا حينئذ بالتعليل لأنا نقول المنع يثبت حينئذ بالعمومات المانعة من التفتين أو هو من باب الاطلاق بشرط فيزول بزواله كانتهاء الحكم بانتهاء علته وقد قالت عائشة رضي الله عنها في الصحيح لو أن رسول الله عليه السلام راى ما احدثت النساء بعده لمنعهن كما منعت نساء بني إسرائيل على أن فيه ما رواه ابن عبد البر بسنده في التمهيد عن عائشة رضي الله عنها ترفعه ايها الناس انهوا نساءكم عن لبس الزينة والتبختر في المساجد فان بني إسرائيل لم يلعنوا حتى لبس نساءهم الزينة وتبخترن في المساجد وبالنظر إلى التعليل المذكور منعت غير المتزينة ايضا لغلبة الفساد وليلا وان كان النص يبيحه لأن الفساق في زماننا اكثر إنتشارهم وتعرضهم بالليل وعلى هذا ينبغي على قول ابي حنيفة تفريع منع العجائز ليلا ايضا بخلاف الصبح فان الغالب نومهم في وقته بل عمم المتاخرون المنع للعجائز والشواب في الصلوات كلها لغلبة الفساد في سائر الاوقات قوله والجمعة جعل الجمعة

كالظهر فتخرج في الجمعة لا المغرب وفي فتاوي قاضي خان جعل الجمعة كالظهر والمغرب كالظهر ولا نعلم قائلا بالاحتمال الرابع والمعتمد منع الكل في الكل إلا العجائز الفانية فيما يظهر لي دون العجائز المتبرجات وذوات الرمق والله سبحانه اعلم قوله والجبانة متسعة بناء على صلاة العيد في فناء المصر وفي مصرنا هذا ليس المراد كذلك بل هي في المساجد قوله تخلف من هو في معنى المستحاضة كمن به سلس البول واستطلاق البطن وانفلات الريح والجرح السائل والرعاف ويجوز إقتداء معذور بمثله إذا اتحد عذرهما لا أن اختلف قوله بمعنى تضمنت صلاته إلى اخره لا بمعنى الكفالة وإذا كان التضمن إنما يقدر المؤتم على ما لم يقدر الامام عليه من الان كان المنفرد فيه قبيل فراغ الامام وذلك مفسد فلذا لا يجوز اقتداء القادي بالامي والاخرس ولا الامي بالاخرس لأنه يقدر على التحريمة دون الاخرس ويجوز الاخرس بالامي لا الراكع المساجد بالمومي لا الراكع المساجد عند نا من لا يحسن القراءة وعند الشافعي من لا يحسن الفاتحة والمبني ظاهر وإذا فقد الامام شرطا حقيقة اعتبر موجود الحاجة إلى الادخار معه وما في حق من وراءه فلذا لا يجوز اقتداء اللابس بالعاري والطاهر بمن يمنع المستحاضة والمصنف علل الكل بعدم التضمن لزيادة قوة صلاة المؤموم وهو غير بعيد وكل ما لم يصح الاقتداء الا يصير شارعا به في صلوة نفسه في رواية باب الحدث وزيادات الزيادات فلو قهقه لا ينتقض وفي رواية باب الاذان يصير شارعا يعني ثم يفسد قيل الثاني قولهما بناء على أن فساد الجهة لا يفسد التحريمة والاول قول محمد بناء على عدمه

قوله ويجوز أن تؤم المتيمم المتوضئين قيده في الاسلام بأن لا يكون مع المتوضئين ماء خلافا لزفر واصله فرع اذا راى المتوضي المقتدي بمتيمم ماء في الصلوة لم يره الامام فسدت صلوته خلافا لزفر لاعتقاده فساد صلوة امامه لوجود الماء ومنعه زفر بأن وجوده غير مستلزم لعلمه وهو ظاهر وينبغي أن يحكم بأن محل الفساد عندهم إذا ظن علم امامه به لأن اعتقاده فساد صلوة امامه بذلك لا يفسد قوله طهارة ضرورية لا شك أن فيها جهة الاطلاق باعتبار عدم توقيتها بخلاف طهارة المستحاضة وجهة الضرورة باعتبار أن المصير اليها ضرورة عدم القدرة على الماء وتعليله في النهاية بأنها طهارة تلويث لا ترفع الحدث حتى كان محدث عند وجود الماء بالحدث السابق غير مستقيم على ما صرح هو به غير مرة من انها رافعة وصرح هو في باب التيمم في البحث مع الشافعي في مسئلة جواز الفرض المتعدد بتيمم واحد قاله فقال الحاصل فصحنا على أن حكم التيمم ما دام قائما علما وناسخه زوال الحدث مطلقا من كل وجه ما بقي شرطه وهو العدم كما بالماء إلا أنه بالماء مقدر إلى وجود الحدث وهنا إلى شيئين إلى الحدث والى روية الماء إنتهى وكون الانتقاض عند الوجود بظهور الحدث لا يستلزم عدم الرفع على ما قد منا تحقيقه في باب التيمم واذ ثبتت الجهتان فعلل محمد هنا بجهة الضرورة لنفي جواز اقتداء المتوضي احتياطا وعلل في باب الرجعة فيما إذا انقطع دم الحيضة الثالثة في المعتدة والايام دون العشرة بجهة الاطلاق لانقطاع حق الرجعة احتياطا وهما اختار جانب الاطلاق في الصلوة لان الاعتبار لها طهارة كالماء ليس الا من اجلها ودل على صحة هذا الاعتبار حديث عمرو بن العاص انه بعثه النبي عليه السلام اميرا على سرية فاجنب وصلى باصحابه بالتيمم لخوف البرد وعلم النبي عليه السلام فلم يامرهم بالاعادة وجانب الضرورة في الرجعة فلم يكن طهارة في حق الرجعة لأن الضرورة في الصلاة لا غير فبقيت على عدم ما لم يتصل بها المقصود أعني أن تصلي بها لأنها حينئذ يمتنع إعتبارها عدما

بعد ما قويت باتصال المقصود بها وسنزيد كشف القناع في باب الرجعة إن شاء الله تعالى وفي الخلاصة
اقتدا المتوضي بالمتيمم في صلوة الجنازة جايز بلا خلاف **قوله** ويصلي القايم خلف القاعد خلافا لمحمد وعكسه
والقاعد خلف مثله جايز اتفاقا والمستوي بالاحدب قيل يجوز مطلقا وذكر التمرتاشي أن بلغت حدبته الركوع ففيه
الخلاف قال في شرح الكنز هو الاقيس لأن القيام استوى النصفين وقد وجد استوى الاسفل فيجوز عند
هما كما يجوز اقتدا القايم بالقاعد لاستوى الاعلى واما عند محمد ففي الظهيرية لا تصح إمامة الاحدب
للقايم ذكره محمد وفي مجموع النوازل يصح والاول اصح **قوله** وهو ما روي إلى آخره في الصحيحين عن عبيد الله بن عبد الله
بن عتبة بن مسعود قال دخلت على عايشة فقلت الا تحدثيني عن مرض رسول الله عليه السلام قالت بلى ثقل
رسول الله عليه السلام فقال اصلى الناس قلنا لا هم ينتظرونك للصلوة قال ضعوا لي ماء في المخضب ففعلنا فا
غتسل ثم ذهب لينوء فاغمي عليه ثم افاق فقال اصلى الناس فقلنا لا هم ينتظرونك يا رسول الله قالت والناس عكوف
في المسجد ينتظرون رسول الله عليه السلام لصلاة العشاء الاخرة قالت فارسل رسول الله عليه السلام الى ا
بي بكر رضي الله عنه أن يصلي بالناس فاتاه الرسول وكان ابو بكر رضي الله عنه رجلا رقيقا فقال يا عمر صل انت
فقال عمر انت احق بذلك فصلى بهم ابو بكر ثم ان رسول الله عليه السلام وجد في نفسه خفة فخرج يهادي
بين رجلين احدهما العباس لصلوة الظهر وابو بكر يصلي الناس فلما راه ابو بكر ذهب ليتاخر فاومى
اليه أن لا تتاخر وقال لهما اجلساني إلى جنبه فاجلساه إلى جنب ابي بكر فكان ابو بكر يصلي وهو قايم بصلاة
النبي عليه السلام والناس يصلون بصلوة ابي بكر والنبي عليه السلام قاعد قال عبيد الله فعرضت على ابن
عباس حديث عايشة فما انكر منه شيا غير انه قال اسمت لك الرجل الذي كان مع العباس قلت لا قال عبيد الله فعرضت قال هو ابن ابي
طالب رضي الله عنه انتهى وما روى الترمذي عن عايشة قالت صلى النبي عليه السلام في مرضه الذي توفي فيه
خلف ابي بكر قاعدا وقال حسن صحيح واخرج النسائي عن انس آخر صلاة صلاها رسول الله عليه السلام مع ا
لقوم في ثوب واحد متوشحا خلف ابي بكر فاولا لا يعارض ما في الصحيح وثانيا قال البيهقي لا تعارض فالصلوة
التي كان فيها إماما صلاة الظهر يوم السبت او الاحد والتي كان فيها ماموما الصبح من يوم الاثنين وهي
آخر صلاة صلاها حتى خرج من الدنيا ولا يخالف هذا ما ثبت عن الزهري عن انس في صلاتهم يوم الاثنين
وكشف الستر ثم ارخائه فانه كان في الركعة الاولى ثم انه عليه السلام وجد من نفسه خفة فخرج فادرك
معه الثانية يدل عليه ما ذكر موسى بن عقبة في المغازي عن الزهري وذكره ابو الاسود عن عروة
انه عليه السلام اقلع عنه الوعك ليلة الاثنين فغدا إلى الصبح يتوكا على الفضل ابن العباس وغلام له وقد سجد
الناس مع ابي بكر حتى قام الى جنب ابي بكر فاستاخر ابو بكر فاخذ عليه السلام بثوبه فقدمه في مصلاه
فصفا جميعا ورسول الله عليه السلام جالس وابو بكر يقرا فركع معه الركعة الاخرة ثم جلس ابو بكر حتى
قضى سجوده فتشهد وسلم واتم رسول الله عليه السلام بالركعة الاخرى ثم انصرف إلى جذع من جذوع
المسجد فذكر القصة في عهده الى اسامة بن زيد فيما بعثه إليه ثم في وفاته عليه السلام يومئذ اخبرنا
به ابو عبد الله الحافظ بسنده إلى ابن لهيعة ثنا ابو الاسود عن عروة فذكره فالصلوة التي صلاها ابو بكر
ماموما صلاة الظهر وهي التي خرج فيها بين العباس وعلي رضي الله عنهما والتي كان فيها إماما الصبح
وهي التي خرج فيها بين الفضل بن عباس وغلام له فقد حصل بذلك الجمع وعلى هذا فقول المصنف آخر
صلوة صلاها يعني اماما والمراد بحديث كشف الستارة ما في الصحيحين من أنه كشفها يوم الاثنين وهم
صفوف في الصلوة ثم تبسم ضاحكا ونكص ابو بكر على عقبه ظنا أنه عليه السلام خارج للصلوة فاشار

قف
قوله يصلون بصلوة ابي بكر اي يفعلون مثل فعله لخفاء النبي صلى الله عليه وسلم عنهم بقعوده لانهم كانوا يقتدون بابي بكر وبل اقتدى الكل بالنبي صلى الله عليه وسلم وانما كان ابو بكر في هذه الصلوة بمنزلة المبلغ

اليهم

اليهم أن اتموا ثم دخل وارخى الستر وتوفي صلى الله عليه وسلم من يومه ذلك وفي البخاري أن ذلك
كان في صلوة الفجر قال الشافعي رحمه الله بعد ما اسند عن جابر واسيد بن حضير اقتدا الجالسين
بهما وهما جالسان للمرض وانما فعلا ذلك لانهما لم يعلما بالناسخ وكذا ما حكي عن غيرهم من الصحابة
أنهم اموا جالسين والناس جلوس محمول عليه وعلم الخاصة يوجد عند بعضهم ويعزب عن بعضهم
واعلم أن من مذهب الإمام احمد أن القاعد ان شرع قايما ثم جلس صح اقتدا القايمين به وان شرع جا
لسا فلا وهو انهض من جهة الدليل لانا امرنا بان ذلك خلاف القياس صير اليه بالنص وقد علم انه
عليه السلام خرج الى محل الصلوة قايما بهم ثم جلس فالظاهر انه كبر قبل الجلوس وصرحوا في صلاة
المريض إذا قدر على بعضها قايما ولو التحريمة وجب القيام فيه وكان ذلك متحققا في حقه عليه السلام
إذ مبدا حلوله في ذلك المكان كان قايما فالتكبير قايما مقدوره حينئذ واذا كان كذلك فمورد النص
حينئذ اقتدا القايمين بجالس شرع قايما قال الاكمل في قوله والناس يصلون بصلوة ابي بكر
يعني أنه كان يسمع الناس تكبيره صلى الله عليه وسلم وفي الدراية وبه يعرف جواز رفع المؤذنين ا
صواتهم في الجمعة والعيدين وغيرهما انتهى اقول ليس مقصوده خصوص الرفع الكاين في زما
ننا بل اصل الرفع للابلاغ والانتقالات اما خصوص هذا الذي تعارفوه في هذه البلاد فلا يبعد
أنه مفسد فانه غالبا يشتمل على مد همزة الله او اكبر او بايه وذلك مفسد وان لم يشتمل فلانهم يبا
لغون في الصياح زيادة على حاجة الابلاغ والاشتغال بتحريرات النغم اظهارا للصناعة النغمية
لا إقامة للعبادة والصياح ملحق بالكلام الذي بساطه ذلك الصياح وسياتي في باب ما يفسد
الصلاة انه إذا ارتفع بكاؤه من ذكر الجنة والنار لا تفسد ولمصيبة بلغته تفسد لانه في الاول
تعرض لسوال الجنة والتعوذ وان كان يقال ان المراد إذا حصل به الحروف ولو صرح به لا تفسد
وفي الثاني لاظهارها ولو صرح بها فقال وامصيبتاه او ادركوني افسد فهو بمنزلته وهنا معلوم
ان قصده اعجاب الناس به ولو قال اعجبوا من حسن صوتي وتحريري فيه افسد وحصول الحروف
لازم من التلحين ولا ارى ذلك يصدر ممن فهم معنى الصلوة والعبادة كما لا ارى تحرير النغم
في الدعا كما يفعله القراء في هذا الزمان يصدر ممن فهم معنى الدعا والسوال وما ذلك الا نو
ع لعب فانه لو قدر في الشاهد سايل حاجة من ملك ادى سواله وطلبه بتحرير النغم فيه من الرفع
والخفض والتغريب والرجوع كالتغني ينسب البتة الى قصد السخرية واللعب إذ مقام طلب
الحاجة التضرع لا التغني **قوله** ويصلي المومي خلف مثله وان كان الإمام يومي قاعدا والماموم
يومي قايما لان هذا القيام ليس بركن بل الاولى تركه **قوله** الا ان يومي قال التمرتاشي في
هذه بعد نقل الخلاف فيها الاصح انه يجوز على قول محمد وكذا الاظهر على قولهما الجواز وصحح في
شرح الكنز باختيار ما في الهداية لان القعود معتبر حتى يجب عند القدرة عليه بخلاف الاستلقا
فانه لم يقصد إليه بالحكم بل يجب بعده لانه الوسع الحاصل **قوله** ولا من يصلي فرضا خلف من
يصلي فرضا من يصلي فرضا آخر وقولنا قول مالك واحمد ولا يجوز الناذر بالناذر الا ان ينذر نفس
ما نذره الاخر من الصلوة ويجوز الحالف بالحالف لان الواجب هناك البر فبقيت الصلاتان نفلا في
نفسهما ولذا صح الحالف بالناذر بخلاف المنذور لانه واجب وقد اختلف السبب فصار كظهري
السبب فصار كظهر الامس بمن يصلي ظهر اليوم ومصليا ركعتي الطواف كالناذرين لان طواف

قف
في مسئلة إذا قال في داخل الصلوة اسالك الجنة واعوذ بك من النار

قف
لان النذر معنى اليمين وهو واجب البر عند ذكر

هذا اعتبر طواف الآخر وهو السبب فلا يجوز إحدهما بالآخر ولو اشتركا في نافلة فافسداها صح أحدهما
بالآخر في القضاء وان فسد منفرد بن نفلا فلا ولا خلف الناذر ولو صليا الظهر ونوى كل واحد إمامة الآ
خر صحت صلاتهما لأن الإمام ينفرد في حق نفسه فهي نية الانفراد حينئذ فلو نوى كل الاقتداء بالآخر
فسدت ويجوز السنة التي قبلها وسنة العشاء بالتراويح وأما الاقتداء في الوتر بمن يرى أنه سنة فسنذ
كره في باب الوتر إن شاء الله قوله وعند الشافعي إذ اثبت جواز الفرض بالنفل ثبت في الكل فليتكلم عليه
تمسك فيه بما في الصحيحين عن جابر أن معاذا كان يصلي مع رسول الله عليه السلام عشاء الآخرة ثم يرجع
إلى قومه فيصلي بهم تلك الصلوة لفظ مسلم وفي لفظ البخاري فيصلي بهم الصلوة المكتوبة ذكره في
كتاب الأذان وروى الشافعي عن جابر كان معاذ بن جبل يصلي مع رسول الله عليه السلام العشاء ثم ينطلق
إلى قومه فيصليها بهم هي له تطوع ولهم فريضة واجيب بأن الاحتجاج به من باب ترك الإنكار من النبي
عليه السلام وشرطه علمه وجاز عدمه يدل عليه ما رواه الإمام أحمد عن سليم رجل من بني سلمة أنه
أتى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله أن معاذ بن جبل يأتينا بعد ما تنام ونكون في أعمالنا بالنهار
فينادي بالصلوة فنخرج إليه فيطول علينا فقال له عليه السلام يا معاذ لا تكن فتانا إما أن تصلي معي وإما
أن تخفف على قومك فشرع له أحد الأمرين الصلوة معه ولا يصلي بقومه او الصلوة بقومه على
وجه التخفيف ولا يصلي معه هذا حقيقة اللفظ فأفاد منعه من الإمامة إذ صلى معه عليه السلام
ولا تمتنع إمامته بالاتفاق فعلم أنه منعه من الفرض وقيل أن تلك الزيادة أعني هي له تطوع إلى آخره
من كلام الشافعي بناء على اجتهاده ولهذا لا يعرف إلى من جهته وبعد هذا يرد حديث جابر أقبلنا إلى
أن قال حتى إذا كنا بذات الرقاع إلى أن قال ثم نودي بالصلوة فصلى بطائفة ركعتين ثم تأخروا
وصلى بالطائفة الأخرى ركعتين فكانت لرسول الله عليه السلام أربع ركعات وللقوم ركعتين
وروى الشافعي عن جابر أنه عليه السلام ببطن نخلة فصلى بطائفة ركعتين ثم سلم ثم جاءت طائفة
أخرى فصلى بهم ركعتين ثم سلم وشيخ الشافعي فيه مجهول فإنه قال أخبرنا الثقة ابن علية
أو غيره عن يونس عن الحسن عن جابر والأول إنما يتم به حجة الزامية لأن كون فرض المسافر ركعتين
والأخريان نافلة إنما عندنا إذ عند الشافعي يقع الكل فرضا فلا يتم له به حجة على مذهبه وأ
جاب الطحاوي عنه وعن حديث معاذ أنه منسوخ أو يحتمل أنه كان حين كانت الفريضة تصلى
مرتين ثم نسخ وروى حديث ابن عمر نهى أن تصلى فريضة في يوم مرتين قال والنهي لا يكون
إلا بعد الإباحة ونوزع في ذلك بأنه نسخ بالاحتمال والجواب أن مراده الحمل على النسخ
ترجيحا بضرب من الاجتهاد وهذا صحيح بل واجب إذ يجب الترجيح ما أمكن ومرجعه الحمل على ا
لنسخ في كل متعارضين ثبتت صحتهما وان عبرنا في وجه الترجيح بلفظ آخر كأن يقول هذا
محرم فيقدم على ذلك المبيح فإنه يستلزم ذلك المبيح على النسخ وان لم يصرح به وهذا لأن
الغرض أن المبيح قد ثبت أنه عليه السلام قاله وكونه قال أيضا المحرم لا يستلزم كون
العمل به إذ يجوز أن يكون المبيح هو المتأخر في نفس الأمر منه عليه السلام فيكون المقصود
إلا أن تقرير الإباحة فيقدم المحرم عند الجهل بالمتقدم معناه أنه أشبه الحكمين فيحمله على أنه الآ
خر وذلك على التقدم احتياطا أي عملا بأشق الأمرين عند عدم العلم بخصوص المتقرر
وإلا فليس معنى الاحتياط أن العمل يتيقن معه بالعمل بالمتأخر المتقرر في نفس الأمر إذا

عرفت

عرفت هذا فمعنى حمله على النسخ أنه ثبت صلوة الخوف على ما ذكر وثبت بعد سنين من الهجرة
أنه صلى بالطائفتين صلاة واحدة مع المنافي بتركه طائفة فلو جاز اقتداء المفترض بالمتنفل لأتم
بكل طائفة لأن تحمل المنافي لا يجوز عند عدم الضرورة فهذا يدل على عدم جواز اقتداء الفرض بالنفل
وكذا قوله عليه الصلوة والسلام الإمام ضامن وسنذكره بسند صحيح والأول عكسه فيعقل
هذا أو يحمل ذلك على ما عهد ثم نسخ من تكرار الفرض تقديما للمانع على المجوز هذا ثم قيل إنما
لا يجوز اقتداء المفترض بالمتنفل في جميع الصلوة لا في البعض فان محمدا ذكر إذا رفع الإمام
رأسه من الركوع فاقتدى به انسان فسبق الإمام الحدث قبل السجود فاستخلفه صح ويأتي
بالسجدتين ويكونان نفلا للخليفة حتى يعيدهما بعد ذلك وفرضا في حق من أدرك أول الصلوة
وكذا المتنفل إذا اقتدى بالمفترض في الشفع الثاني يجوز وهو اقتداء المفترض بالمتنفل في حق
القراءة والعامة على المنع مطلقا ومنعوا النفلية السجدتين بل هما فرض على الخليفة ولذا لو تركهما
فسدت لأنه قام مقام الأول فلزمه وقالوا صلاة المتنفل المقتدي أخذت حكم الفرض
بسبب الاقتداء ولهذا لزمه قضاء ما لم يدركه مع الإمام من الشفع الأول وكذا لو أفسد على
نفسه يلزمه قضاء الأربع قوله قال عليه السلام الإمام ضامن إلى آخره غريب والله أعلم وروى
محمد بن الحسن في كتاب الآثار أنا إبراهيم بن يزيد المكي عن عمرو بن دينار أن علي بن أبي طالب قال في
الرجل يصلي بالقوم جنبا قال يعيد ويعيدون وروى عبد الرزاق ثنا إبراهيم بن يزيد المكي
عن عمرو بن دينار عن جعفر أن عليا رضي الله عنه صلى بالناس وهو جنب أو على غير وضوء فأعاد وأمر
هم أن يعيدوا ومما يستدل به على المطلوب ما أخرجه الإمام أحمد بسند صحيح عنه عليه
السلام قال الإمام ضامن وهو ما أشار إليه المصنف بقوله ونحن نعتبر معنى التضمن فإنه
المراد بالضمان للاتفاق على نفي إرادة حقيقة الضمان وأقل ما يقتضيه التضمن التساوي
فيتضمن كل فعل مما على الإمام مثله وغايته أن يفضل كالمتنفل خلف المفترض وإذا كان
كذلك فبطلان صلاة الإمام يقتضي بطلان صلوة المقتدي إذ لا يتضمن المعدوم الموجود
وهذا معنى قوله وذلك في الجواز والفساد وما في سنن أبي داود أنه عليه السلام دخل
في صلوة الفجر فأومى بيده ان مكانكم ثم جاء ورأسه يقطر ماء فصلى بهم فلما قضى الصلوة
قال إنما أنا بشر وإني كنت جنبا وسنده صحيح لا يقتضي أن ذلك كان بعد ... لجواز كون
التذكر كان عقيب تكبيره بلا مهلة قبل تكبيرهم على أن الذي في مسلم قال فأتى
النبي عليه السلام حتى قام في مصلاه قبل أن يكبر ذكر فانصرف فإذا كان هذا المراد بقوله
في حديث أبي داود دخل في الصلوة الفجر على إرادة دخل في مكانها فلا إشكال وروى
عبد الرزاق عن حسين مهران عن مطيع عن أبي المهلب عن عبيد الله بن زحر عن علي
بن يزيد عن قاسم عن أبي أمامة قال صلى عمر رضي الله عنه بالناس جنبا فأعاد ولم يعد
الناس فقال له علي رضي الله عنه قد كان ينبغي لمن صلى معك أن يعيدوا قال فرجعوا إلى قول
علي قال القاسم وقال ابن مسعود مثل قول علي وما أخرجه الدارقطني عن جويبر عن
الضحاك بن مزاحم عن البراء بن عازب عنه عليه السلام أيما إمام سهى فصلى بالقوم
وهو جنب فقد مضت صلاتهم وليغتسل هو ثم ليعد صلاته وإن صلى بغير وضوء

قف
كان الإمام لم يضمن باللفظ
وإنما هو ضامن حكما بمعنى
صلاته تضمنت صلاة
المقتدي

فمثل ذلك ضعيف جوبي متروك والضحاك لم يلق البراء ويثبت المطلوب أيضا بالقياس على ما لو بان أنه
صلى بغير إحرام لا يجوز صلاتهم إجماعا والمصلي بلا طهارة لا إحرام له والفرق بين ترك الركن والشرط لا
أثر له إذ لا أن مهما مبني وهو ظهور عدم صحة الشروع إذ ذكر فروع أمهم زمانا ثم قال أنه كان كافرا
وصليت مع العلم بالنجاسة المانعة أو بلا طهارة ليس عليهم إعادة لأن خبره غير مقبول في الديانات
لفسقه باعترافه قوله فصلاتهم فاسدة عند أبي حنيفة إلى آخره وعلى هذا الخلاف إذا أم الأ
لأخرس قارئين وخرساء والأمي نسبة إلى أمة العرب وهي الأمة الخالية من العلم والكتابة فاستعير
لمن لا يعرف الكتابة والقراءة قوله وأمثالهما ما دام المعذور والمومي مثلهما وأعلى منهما حيث
تصح صلوة الإمام ومن بحاله اتفاقا لأنه لم يترك مع القدرة إذ بالائتمام بالصحيح والركوع الساجد
لم يصير محصلا للطهارة والأركان ومقتضى هذا صحة افتتاح الكل لأن الأمي قادر على التكبير ثم
تفسد أوان القراءة لتركها مع القدرة وصلاتهم لعدمها في حقهم حقيقة وحكما العجزه بروي
هذا عن الكرخي وإنما لا يلزم المقتدي متنفلا القضاء مع فساد بعد الشروع لأنه إنما صار
شارعا في الصلاة لا قراءة فيها والشروع كالنذر ولو نذر صلاة بلا قراءة لا يلزمه شيء إلا في
رواية عن أبي يوسف لكن هذا وصحح في الذخيرة عدم صحة الشروع وجهه أنه لا فائدة
في الحكم بصحته لأن الفائدة إما في لزوم الإتمام أو وجوب القضاء وكلاهما منتف ثم عن القاضي
أبي حازم إنما تفسد صلاة الأمي والأخرس إذا علما أن خلفهما قارئ وفي ظاهر الرواية
لا فرق لأن الفرائض لا تختلف الحال فيها بين الجهل والعلم وشرط الكرخي للفساد في إمامة
القارئ نية الإمامة لأنه يأتيه الفساد من قبله فيتوقف على التزامه وقيل لا يشترط
وهو الأولى لأن الوجوب المذكور وهو ترك الفرض مع القدرة عليه بعد ظهور الرغبة
في صلوة الجماعة يوجب الفساد وإن لم ينوي قوله هو الصحيح في شرح الطحاوي لا رواية
عن أبي حنيفة فيه واختلف فيه فقيل تفسد في قياس قوله لأن الوجود السابق يقتضيه
ونقل عن أبي حازم وصحح الشيخ عدمه وفي النهاية لو افتتح الأمي ثم حضر القارئ قيل
تفسد وقال الكرخي لا لأنه إنما يقدر على جعلها بقراءة قبل الافتتاح ولو حضر الأمي بعد
الافتتاح القارئ فلم يقتد به وصلى منفردا الأصح أن صلاته فاسدة ونقل من المحيط
رأيت في بعض النسخ لو كان القارئ على باب المسجد أو بجواره والأمي يصلي فيه وحده فهي
جائزة بلا خلاف وكذا إذا كان القارئ في الصلاة غير صلاة الأمي جاز للأمي الصلوة
دون الانتظار له بالاتفاق انتهى وفي الكافي إذا كان بجواره من يقرأ ليس عليه طلبه
وانتظاره لأنه لا ولاية له عليه ليلزمه وإنما تثبت القدرة إذا صادفه حاضرا مطاوعا
انتهى وأصحية الفساد في الثانية لا شك أنه مع ظهور عدم الرغبة في الجماعة وعلى هذا
فالخلافية التي يحمل تصحيح المصنف فيها عدم الفساد إما أن يكون إذا شرعا معا منفردين
والأمي يعلم أن القارئ يريد الشروع في الملحق به وهي محمل ما في الكافي من ثبوت
القدرة إذا كان حاضرا مطاوعا وكلامه نفيه وجوب الطلب منه وإلا فالمطاوعة وعدمها
إنما تعرف بالطلب وإما أن تكون صورة خلافية الكرخي ولا يخفى أن الأوجه فيها تعليل الكرخي
لا المصنف فإن قيل القدرة بقدرة الغير لا تعتبر عند أبي حنيفة ولهذا لم يجب الجمعة والحج

على

على الأعمى وإن وجد قائدا قلنا إنما تعتبر قدرة الغير إذا تعلق باختيار ذلك الغير وهنا الأمي
قادر على الاقتداء بالقارئ بلا اختياره فينزل قادرا على القراءة ومن الفروع المنقولة لو
تحرم ناويا أن لا يؤم أحدا فائتم به رجل صح اقتداؤه قوله وقال زفر لا يفسد وهو روا
ية عن أبي يوسف قوله وكذا على هذا أي هذا الخلاف لو قدمه في التشهد أي قبل أن يقعد
قدره بناء على عدم صلاحية الأمي للإمامة للقارئ فصار كاستخلاف صبي وامرأة أما لو قدمه
بعد قدره صح عندهما خلافا لأبي حنيفة وهي إحدى المسائل الاثني عشرة وقيل لا تفسد عند
الكل وجعله التمرتاشي أولى أما عندهما فظاهر وأما عنده فلوجود الصنع منه هذا والأ
مي يجب عليه كل الاجتهاد في تعليم ما تصح به الصلوة ثم في القدر الواجب وإلا فهو آثم وقدمنا
نحوه في إخراج الحرف الذي لا يقدر على إخراجه وسئل ظهير الدين عن القيام هل يتقدر با
لقراءة فقال لا وكذا الكل ذكر في الشافي في اللاحق باب الحدث في الصلوة سبق الحدث
ووجود ما يفسد الصلوة وما يكره فيها من العوارض وهي تتلو الأصل فأخرها وقدم هذا
لثبوت الوجود معه دون الكراهة بخلاف ما يفسد ويكره قوله انصرف أي من غير توقف يعني
بإيقاعه جزءا مشروطا جبرا فيلزم عنده والا لزم الكذب خان مكث مكانه قدر ركن فسدت إلا إذا
حدث بالنوم فمكث ساعة ثم انتبه فإنه يبني وفي المنتقى أن ينوي بمقامه الصلوة لا تفسد لأنه
لم يوجد جزء من الصلوة مع الحدث قلنا هو في حرمة الصلوة فما وجد منه صالحا لكونه جزءا
منها انصرف إلى ذلك غير مقيد بالقصد إذا كان غير محتاج إليه فلذا كان الصحيح أنه لو قرأ ذاهبا
أو آيبا تفسد لأدائه ركنا مع الحدث أو المشي وإن قيل تفسد في الذهاب لا الإياب وقيل بل
عكسه بخلاف الذكر لا يمنع البناء في الأصح لأنه ليس من الأجزاء ولو أحدث راكعا فرفع
مسمعا لا يبني لأن الرفع محتاج إليه للانصراف فمجرده لا يمنع فلما اقترن به التسميع ظهر قصد
الأداء وعن أبي يوسف لو أحدث في سجوده فرفع مكبرا ناويا إتمامه أو لم ينو شيئا فسدت لا
إن أراد الانصراف وشرط البناء أن يكون الحدث سماويا من البدن غير موجب للغسل لا اختيار له فيه
ولا في سببه ولم يوجد بعده مناف له منه بد فلا يبني بشجه وعضه ولو منه لنفسه ولا لإصابة نجا
سة مانعة من غير سبق حدثه خلافا لأبي يوسف فإن كانت منه بنى اتفاقا والفرق لهما إذ
لو غسل نجاسته وبدونه لا يبني أو هذا اتبعا للوضوء ولو أصابته من حدثه وغيره لا يبني ولو
أحدث بحكه أو لا القهقهة وكلام واحتلام ولا السيلان دمل عصرها فإن سال لسقوط من غير
مسقط فقيل يبني لعدم صنع العباد وقيل على الخلاف واختلف فيما لو سبقه لعطاسه
أو تنحنحه ولو سقط الكرسف منها بغير صنعها مبلولا بنت بالاتفاق وبتحركها على الخلاف
وهذا بناء على تصور بنائها كالرجل خلافا لابن رستم وهو قول المشايخ إذ أمكنها ا
لوضوء من غير كشف كأن تمسح على رأسها بلا كشف وكذا غسل ذراعيها في الصحيح وإن روي
جواز كشفهما وأما الاستنجاء ففي الخلاصة إذا استنجى الرجل والمرأة فسدت ثم نقل
عن النجري يستنجي من تحت ثيابه إن أمكنه وإلا استقبل وفي النهاية عن القاضي أبي علي
النسفي أن لم يجد منه بدا لم تفسد وإن وجد بأن تمكن من الاستنجاء وغسل النجاسة تحت
القميص وأبدى عورته فسدت وجعل الفساد مطلقا ظاهر المذهب في شرح الكنز

ثلاثا ثلاثا في الاصح ويأتي بسائر سنن الوضوء ولو جاوز ماء يقدر على الوضوء منه الى بعد منه لطلب
المكان او لعدم الوصول الى الماء وكان يحتاج الى الاستقاء منه وذلك مفسد او كان في بيته فجا
وزه ناسيا لاعتياده الوضوء من الحوض لا تفسد واما بلا عذر فتفسد هذا كله اذا سبقه في الصلوة
فلو خافه فانصرف ثم سبقه الحدث لا يبني في ظاهر الرواية وهل يستخلف للانصراف خوفا عنده نحو
كما في مسئلة الحصر وفي قوله ابي يوسف لا يجوز ولا قول لمحمد **قوله** استخلف بان ياخذ بثوب
رجل الى المحراب او يشير اليه والسنة فيه ان يفعله محدودب الظهر اخذا بانفه يوهم انه رعف
ما لم يخرج من المسجد او يجاوز الصفوف في الصحراء فان لم يستخلف حتى جاوز او خرج بطلت صلاة
القوم وفي بطلان صلاته روايتان ولا فرق بين كون الصفوف متصلة خارج المسجد ولم يجاوزها او منفصلة
خلافا لمحمد في المتصلة لان لمواضع الصفوف حكم المسجد كما في الصحراء ولهما ان القياس بطلانها
بمجرد الانحراف لكن ورد الشرع به على خلافه فيقتصر الجواز على محل الضرورة ويشترط كون الخليفة صالحا
للامامة فان لم يصلح كمحدث او صبي او امراة فسدت صلاته وصلاة القوم ان استخلفه فقط فان لم يكن
خلفه غير صبي او امراة فخرج وتركه فسدت في الاصح الا ان الباب ولو استخلف رجلا والقوم رجلا ونوى كل الا
مامة فالامام خليفة الامام لانه ما دام في المسجد يحف الاختلاف له وفي الفتاوي ان نوى معا الا
مامة جازت صلوة المقتدين بخليفة الامام وفسدت على المقتدين بخليفة القوم ولا اختلاف لان
حقيقة المعية غير مرادة وان تقدم احدهما ان كان خليفة الامام فكذلك وان كان خليفة القوم
فاقتدوا به ثم نوى الاخر فاقتدى به البعض جازت صلوة الاولين دون الاخرين ولو استخلف من
اخر الصفوف ثم خرج من المسجد ان نوى الخليفة الامامة من ساعته صار اماما فتفسد صلوة
من كان متقدما دون صلاته وصلاة الامام الاول ومن عن يمينه وشماله في صفه ومن خلفه وان
نوى ان يكون اماما اذا قام مقام الاول وخرج الاول قبل ان يصل الخليفة الى مكانه او قبل ان ينوي
الامامة فسدت صلاتهم وشرط جواز صلاة الخليفة والقوم ان يصل الخليفة الى المحراب قبل ان
يخرج الامام عن المسجد والذي في النهاية لو استخلف الامام رجلين او هو رجلا والقوم رجلا
او القوم رجلين او بعضهم رجلا وبعضهم رجلا فسدت صلاة الكل انتهى من غير تفصيل وفيها
لو تأخر ليستخلف فلبث ينظر من يصلح فقبل ان يستخلف كبر رجل من وسط الصف للخلافة وتقدم
فصلاة من كان امامه فاسدة ومن خلفه جايزة وكذا لو استخلف الامام رجلا من وسط الصف فخرج
فخرج الامام قبل ان يقوم الخليفة مكانه تفسد صلوة من قدمه والذي في فتاوي قاضي خان ان
تقدم رجل من غير تقديم احد وقام مقام الامام قبل ان يخرج الامام عن المسجد جازت ولو
خرج الامام قبل ان يصل هذا الرجل الى المحراب ويقوم مقامه فسدت صلاة الرجل والقوم ولا تفسد
صلوة الامام الاول انتهى ولا عبارة عليه ولو استخلف فاستخلف الخليفة غيره قال الفضلي ان لم
يخرج الاول ولم ياخذ الخليفة مكانه حتى استخلف جاز ويصير كان الثاني تقدم بنفسه او قدمه
الاول والا لم يجز ولو استخلف ثم اعتقد قبل ان يخرج من المسجد يضره لا غيره ولو جاء رجل في هذه
الحالة فانه يقتدي بالخليفة وكذا لو قعد الاول فلم يخرج من المسجد ولو توضا في المسجد وخليفته
قائم لم يدرك ركنا يتأخر ويتقدم الاول ولو خرج فتوضأ ثم رجع والخليفة لم يدرك ركنا فالامام هو الثاني
هذا او يصح الاقتداء بالاول ما لم يخرج قالوا الواحد وليس معه احد فلم يخرج حتى جاء من ائتم به ثم

خرج كان الثاني خليفة الاول حتى يقتدي به وكذا لو توضأ في ناحية المسجد فرجع ينبغي له ان يقتدي بالثاني
ولو استخلف ثم خرج فاحدث الثاني فجاء الاول بعد ما توضأ قبل ان يقوم مقام الاول لا يجوز الثاني تقدي
يمه ولو جاء الاول متوضيا بعد ما قام الاول جاز له تقديمه **قوله** ولنا قوله عليه السلام في الحديث
تقدم في فصل النواقض واخرج ابن ابي شيبة نحوه موقوفا على عمر وعلي وابي بكر الصديق وابن عمر
وسلمان الفارسي ومن التابعين عن علقمة وطاوس وسالم بن عبد الله وسعيد بن جبير والشعبي وابر
اهيم النخعي وعطاء ومكحول وسعيد ابن المسيب رضي الله عنهم وكفى بهم قدوة على ان صحة رفع الحديث
مرسلا لا نزاع فيها وذلك حجة عندنا وعند الجمهور **قوله** عليه السلام اذا صلى احدكم الى الحزة عرنب وانما
اخرج ابو داود وابن ماجة من حديث عايشة قال عليه السلام اذا صلى احدكم فاحدث فليأخذ بانفه
لينصرف ولو صح ما رواه لم يجز استخلاف المسبوق اذ لا صارف له عن الوجوب فان قلت فما الدليل على ثبوت
الاستخلاف شرعا في الصلوة قيل فيه اجماع الصحابة وحكاه احمد وابن المنذر عن عمر وعلي وروي
الاثرم بسنده عن ابن عباس قال خرج علينا عمر لصلوة الظهر فلما دخل في الصلوة اخذ بيد رجل كان
عن يمينه ثم رجع يخرق الصفوف فلما صلينا اذا نحن بعمر يصلي خلف سارية فلما قضى الصلوة قال
لما دخلت في الصلوة وكبرت رابني شيء فلمست بيدي فوجدت بلة وللبخاري في صحيحه عن
عمرو بن ميمون قال اني قايم ما بيني وبين عمر غداة اصيب الا ابن عباس فما هو الا ان كبر فسمعته
يقول قتلني او اكلني الكلب حين طعنه وتناول عمر عبد الرحمن بن عوف فصلى بهم وروي سعيد
باسناده قال صلى بنا علي ذات يوم فرعف فاخذ بيد رجل فقدمه وانصرف **قوله** والبلوى فيما يجري عن
الحامة بالحدث العمد يعني ان المعقول ان تجويز البناء له تخفيفا عليه لعموم الجناية وذلك
فيما بلوى وهو ما يسبق اما العمد فيستحق به العقاب فضلا عن التخفيف **قوله** تحرزا
عن شبهة الخلاف بناء على صرف قوله في الحديث وليس عن الوجوب الى الاباحة للعلم بان ترك
عيبه للعرف لان شرعيته عليه **قوله** والمقتدي بين صيانة لفضيلة الجماعة علله بصيانة
الفضيلة فافاد انه اولى وذكر مقابله في مقابله اعني الاستقبال في المنفرد فظهر انه اولى
وان كان اللفظ خبرا اذ لو كان واجبا لم يجز تركه لفضيلة الجماعة **قوله** وان شاء عاد الى مكانه وقيل ان
عاد يفسد لزيادة مشي غير ضروري والصحيح عدمه ليكون مؤديا الصلوة في مكان واحد **قوله**
والمقتدي يعود اي حتما الا ان يكون امامه قد فرغ او لا يكون بينهما حايل اي مانع من صحة الاقتداء
ولا باس بايراده ومرجعه الى ثلاثة اشياء البناء والطريق والنهر فالاول منه حايط على قامة
الرجل ليس فيه نقب فان كان فيه ولا يمكن الوصول منه لكن لا يشتبه عليه حال الامام فخلفوا
فيه واختيار الحلواني الصحة وعلى هذا الاقتداء من سطح المسجد او المنارة ولهما باب في المسجد
ولا يشتبه تجوز في قولهم وان كان من خارج المسجد ولا يشتبه فعلى الخلاف وفي الخلاصة اختار
الصحة وقال لو قام على سطح داره وداره متصلة بالمسجد لا يصح وان لم يشتبه او على جدار بين د
اره وبين المسجد ولا يشتبه صح وعلى دكان متصل بالمسجد يصح بشرط اتصال الصفوف والثاني
في الطريق الذي تمر فيه العجلة اذا لم تكن الصفوف متصلة عليه فان اتصلت عليه فان
اتصلت او كان اضيق من قدر العجلة صح ولو كان خلفه واحد على الطريق لا يجوز القيام
خلف هذا الواحد وكذا الاثنان عند محمد خلافا لابي يوسف والثلاثة يجوز خلفهم اتفاقا واذا قا

قف
اي الاول وغيره لان الثاني صار
اماما محدثا والاول صار غيره من
القوم نحو وجه من المسجد فلو لم
يخرج الاول من المسجد حتى جاء
متوضيا قبل ان يتوضا الثاني او بعد
ما توضا فهو احق بالمكان وان كان
الخليفة قام مقامه رجوعا الى الا
صل قبل حصول المقصود
بالخلف وهو الاصل الا
ان يكون الخليفة
قد ادرك كنا

قف
قال في الاصل لما روي ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي
في حجرة عايشة رضي الله عنها
والناس في المسجد يصلون
بصلاته وهو محمول على ما ذكرنا
الحايط قصير بينه معنى ان يحي
الصفين والله اعلم

قف
مسئلة اماما داخل المسجد والـ
مقتدون خارج المسجد اذ لم
يكن عليه حايل امامه

مع امع الإمام على الطريق صفوف فاوصف بينه وبين الذي قدامه قدر الجدار فسدة عليه وعلى جميع
من خلفه وكذا الوفسدة صلوة صف لقيامهم على نجاسة تفسد على من خلفهم اجمع وكان بين الإمام
ومن خلفه ذلك مفسدة على الكل ايضا والمانع من الاقتدا في الفلاة خلا يسع صفين ولا يمنع في مصلى
العيد وان وسع الكل واختلف في مصلى الجنازة وجعله في النوازل كالمسجد ولو كانت فرجة و
سط الصفوف في الصحرا وقدر حوض كبير وهو ما لا ينجس الا بالتغير وهي متصلة حولها جاز والاختلاف
لان صغيرا جاز مطلقا والثالث نهر يجري فيه زورق فان كان عليه جسر عليه ثلاثة جاز الاقتدا امن
ورائه او واحد فلا او ثنتين فعلى الخلاف في الطريق ولو كان اصغر من ذلك لم يمنع في المختار قوله وهو
رواية عن محمد في النهاية هي فيما اذا كان باب المسجد على غير حائط القبلة فان كان عليها وهو يمشي
متوجها لا تفسد بالاتفاق قوله من غير عذر ثابت في نفس الامر فصار كما لو ظن ماسح انقضاء
المدة في الصلوة او متيمم سرابا ماء او ظن حمرة دما او كان عليه فائتة ولم تكن والله اعلم قوله
فالحق قصد الاصلاح بحقيقته ما لم يختلف المكان وجه صحة هذا الاعتبار جواز الرمي على الكفار
المتترسين باسارى المسلمين بشرط قصد الكفار وان غلب ظن اصابة المسلمين علم ان قصور
منهم الحق بحقيقته والى لم لم يكن اظهر التفاوت بتقييده بعدم الاستخلاف واتحاد المكان
كالمسجد اذ له حكم البقعة الواحدة وكذا لو كرر سجدة في زواياه لزمه سجدة واحدة والدار وا
لجبانة ومصلى الجنازة كالمسجد عند ابي يوسف الا في المرأة فلو خرجت عن مصلاها تفسد لانه كالمسجد
في حق الرجل ولذا لا تعتكف فيه ولو كان في الصحرا فقد ذكر المصنف ان مقدار الصفوف
خلفه له حكم المسجد ولو تقدم قدامه فالحد السترة فان لم تكن فمقدار الصفوف خلفه
انتهى والاوجه اذا لم تكن سترة ان يعتبر موضع سجوده لان الامام منفرد في حق نفسه
وحكم المنفرد ذلك قوله بخلاف ما اذا ظن انه افتتح على غير وضوء وما قبله ايضا لان
لان الانصراف على سبيل الرفض الا ترى انه لو تحقق ما تخايله لا يبني فلا يبني وفي النهاية ومايلي
نص هذه المسئلة ما ذكر في العيون صلى العشا فسلم على ركعتين يظنها ترويحة او في الظهر
يظنها جمعة او انه مسافر يستقبل فان سلم على ظن الفراغ يبني ويسجد للسهو لانه في الاول
عامد في السلام على ركعتين وسلام العمد قاطع في الاخيرة ظن الفراغ فلم يتعمد السلام
على ركعتين ولا يخفى انه ليس هنا قصد رفض او اصلاح اصلا بل ظن تمام ما توهمه وليس الظن
قصدا لانه من الكيف والقصد من الفعل قوله وان كان استخلف فسد وان لم يجاوز الحد لكونه
وقيل الفساد بالاستخلاف قول لهما لا قول له وفي متفرقات ابي جعفر اذا اتى الخليفة بالركوع فسدت
وقبله لا وعن محمد ان قام مقام الاول فسدت وان لم يات بركن والا لا ولو استخلف القوم فسدت
صلاتهم لا صلاة الامام قوله فهذا هو الحرف اي الاصل انه اذا انصرف لظن فان كان متعلقه
لو كان ثابتا جاز البنا فاذا ظهر خلافه جاز البنا وان كان لو كان لم يجز فظهر خلافه لم يجز
قوله استقبل اي وجدت قبل ان يقعد قدر التشهد اما بعده فلا لانه اما ان يمكث
بعد صيرورته محدثا بهذه العوارض في مكانه فيصير مؤديا جزءا من الصلوة مع الحدث
او يضطرب عنه وما وذلك فعل منه وبه تتم الصلوة عند ابي حنيفة وان لم يكن يقصده لان
الفعل المفسد لا يختلف بين كونه مقصودا او لا وكذا في القهقهة لانه افحش من الكلام والله

الموفق

قف: اي بين ابي يوسف ومحمد الاثنيان صف امر لا انتهى

قف: اي لان الانصراف على ظن الحدث فلا يكون عذرا في الجواز يستقبل هذا وجه القياس ووجه الاستحسان انه انصرف على قصد الاصطلاح فالحق قصد الاصلاح بحقيقته

قف: مسئلة اي بعد الانكشاف في ظان الحدث وخروجه من المسجد لا يجوز استخلف ولا يبني بخلاف من احدث حقيقة بان سبقه فانه يستخلف

قف: هو تجاوز الصفوف في الصحرا او في المسجد خروجه منه

قف: البنا كالظن انه افتتح على غير وضوء ونحوه في الصلاة فانصرف فانه لا يجد ثم بناؤه بعد ان ظهر انه افتتح في الصلوة

الموفق قوله وان حصر بوزن تعب فعلا ومصدرا العي وضيق الصدر قوله وقالا لا يجزيهم بل يتمها
بلا قراءة كالامي لان جواز الاستخلاف في الحدث بالنص بخلاف القياس وليس الحصر في معناه بل دونه
لندرة نسيان جميع ما يحفظ بخلاف الحدث ولتوقف كل الصلوة على الطهارة وعدم جريان النيابة
فيها بخلاف القراءة فيها قوله وله ان الاستخلاف بعلة العجز وهو هنا الزم لان المحدث لو وجد
ماء في المسجد يتوضأ به ويبني ولا يحتاج الى الاستخلاف وهذا لو تعلم من مصحف او علمه انسان
فسدت صلاته لا يتأتى هذا القياس حتى يعين العلة والحق لانا نقول يعين المناط لا بد منه في
الالحاق بطريق الدلالة ايضا على ما عرف غير انه يشترط كونه بحيث لا يتوقف الوقوف عليه
اهلية الاجتهاد بل على مجرد فهم اللغة الا ترى الى تسمية الشافعية له قياسا جليا وكل من علم
من الشرع تجويز استخلاف الامام لسبق الحدث بعد علمه شروط الصلوة بادر الى ان ذلك
لصون صلاة القوم عن الفساد عند عجزه عن الاتمام عجزا لا تسبب له فيه وهو في المتنازع
فيلحق به دلالة قوله لا يجوز بالاجماع اي الاستخلاف ولو فعل مع امكان الاية فسدت وفي النها
ية انما يجوز الاستخلاف اذا لحقه خجل او خوف فامتنعت عليه القراءة اما اذا نسي فصار اميا لم
يجز ونقل في دليلهما ما يقتضي ان عنده يجوز في النسيان وهو النهاية ايضا فلا يخلو من شيء الا
ان يؤول النسيان هناك بما يشبهه من امتناع القراءة قوله فان رأى اي المتيمم الماء في صلاته
بطلت للقدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف ما اذا احدث المتيمم في الصلوة فذهب
جب ما فانه يتوضأ ويبني دون فساد لان انتقاض التيمم برؤية الماء باعتبار ظهور الحدث السا
بق وروية الماء هنا بعد انتقاضه بالحدث فلم توجد القدرة حال قيامه فلا يتحقق انتقا
ضه مستفيدا لكن في النهاية وفي شرح الكنز لو قال فان راى المتيمم او المقتدي به الما
ء لكان اشمل فان المتوضي المقتدي به تبطل صلاته برؤية الماء لاعتقاده قدرة امامه با
خباره وصلاة الامام تامة ما لم يعلم ومنه في شرح قوله او تمت مدة مسحه هذا اذا كان واجدا
للماء فان لم يجده لا تبطل وهي الخلافية التي قدمناها في باب المسح على الخفين قال ولو احدث
فذهب ليتوضأ فتمت المدة لا تبطل بل يتوضأ ويغسل رجليه ويبني لانه انما لزمه غسل رجليه
لحدث حل بهما الحال فصار كمن سبقه الحدث والصحيح انه يستقبل لان انقضاء المدة ليس
بل يظهر عنده السابق على الشروع فكانه شرع بلا طهارة فصار كالمتيمم اذا احدث فذهب
للوضوء فوجده فانه لا يبني لما ذكرنا وكذا المستحاضة اذا احدثت في الصلوة ثم ذهب الوقت قبل
ان يتوضأ انتهى وهذا صريح في ثبوت الخلاف في مسئلة التيمم والذي يظهر ان الاسباب
المتعاقبة كالبول ثم الرعاف ثم القيء اذا وجبت احداثا متعددة يجزيه عنها وضوء واحد
فالوجه ما في شرح الكنز وهو الموافق لما قدمناه من قول محمد فيمن حلف لا يتوضأ من الرعاف
فبال ثم رعف ثم توضأ انه يحنث وان قلنا لا توجب كما قدمنا النظر فيه في باب الغسل
فالاوجه ما في النهاية وهو الحق في اعتقادي لكن كلام النهاية ليس عليه بل على ما نقل عن محمد في
باب الغسل فلا تتفرع مسئلة التيمم على الوجه الذي ذكره على ما هو ظاهر اختياره قوله
بعمل يسير بان كان واسعا فلو كان ضيقا يحتاج الى علاج تمت للمنافي قوله او تذكر فائتة اي عليه او على
امامه وفي الوقت سعة قوله او طلعت الشمس في الفجر يعني طلوعها مفسدة فاذا طلعت

قف: فان السياة فيها جارية فلان قرأه الامام قراءة المقتدي

بعد ما قعد قدر التشهد قبل فسدت عند ابي حنيفة خلافا لهما ولنستطرد ذكر الخلاف حيث لم يذكر الكتاب
مذهب الشافعي وغيره عدم فساد الصلوة بطلوع الشمس فيها تمسكا بقوله عليه السلام
من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادركها وتقدم تخريجه ولنا حديث عقبة ابن عامر
المتقدم فانه يقتضي بطريق الاستدلال المتقدم الفساد بطلوع الشمس واذا تعارضا قدم
النهي فيجب حمل ما رووه على ما قبل النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة دفعا للاهمال واحق الى
ليليق وعلى هذا فينبغي ما رواه عن ابي يوسف انه يمسك عن الافعال في اي ركن وقع الطلوع
الى ان ترتفع لانه اذا كان طلوعها يوجب الفساد لا يفيد الامساك منعه وهذه المسائل تعرف بالاثنى عشرية
وزيد عليها ما اذا وجد ما يغسل به النجاسة في هذه الحالة اعني بعد قدر التشهد وما اذا دخل وقت
مكروه في قضاء فايتة في هذه الحالة وما اذا اعتقت وهي تصلي بغير قناع فلم تستتر من وقتها وكون
الانقطاع المفسد انما يتحقق اذا دام وقتا كاملا بعد الوقت الذي صلى فيه ووقع الانقطاع
فيه فحينئذ يظهر ان الانقطاع هو برء فتظهر الفساد عند ابي حنيفة فيقضيها والا فمجرد الانقطاع
لا يدل عليه **قوله** والاصل فيه اي في ثبوت الخلاف في هذه المسائل جبل قايله **قوله** من حديث ابن
مسعود اي اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك **قوله** وما يتوصل الى الفرض الا به يكون
فرضا ومعلوم ان الطلب انما يتعلق بفعل المكلف بناء على اختياره لا بلا اختياره وقد يقال اقتضاء
الحكم بناء على الاختيار لينتفي الجبر انما هو في المقاصد لا الوسايل ولئن الوحمل معمى عليه الى المسجد فاقاق
فتوضأ فيه اجزاه عن السعي ولو لم الحمل وجب عليه السعي ليتوسل فكذا اذا تحقق القاطع في هذه
الحاله بلا اختيار حصل المقصود من القدرة على صلوة اخرى ولو لم يتحقق وجب عليه فعل هو قربة
قاطع فلو فعل مختارا قاطعا محرما اثم لمخالفة الوجوب والجواب بان الفساد عنده ليس لعدم
الفعل بل للاداء مع الحدث اذا بالروية وانقضاء المدة وانقطاع العذر يظهر السابق فيستند
النقض في هذه لقيام مقتضيها حالة الظهور بخلاف المتقضية ليس بمطرد لو سلم ايضا وقال
الكرخي لا خلاف بينهم في ان الخروج بفعله ليس بفرض ولم يرو عن ابي حنيفة بل هو حمل من ابي
سعيد لما راى خلافه في المسائل المذكورة وهو غلط لانه لو كان فرضا لاختص بفعل
هو قربة وانما تبطل عنده فيها لانه في اثنايها كيف وقد بقي عليه واجب وهو السلام وهو
اخر هاد اخلافيها واعتراض المغير في ذلك كهو قبله ولذا ينتقض الفرض بنية الاقامة فيه ولو
قتدا المسافر بالمقيم فيه **قوله** والاستخلاف ليس بمفسد اي في حالة الحدث والا فهو في نفسه
عمل كثير مفسد ولذا فسد في مسئلة توهم الحدث دون الانصراف واذا كان كذلك فقد فعل
المفسد لغير حاجة اذ لا حاجة له الى استخلاف امام لا تصح صلوته فتتم صلاته وهو المختار **قوله**
لانه قدر على اتمام صلوته افاد التعليل ان الاولى ان لا يقدم مقيما اذا كان مسافرا ولا لاحقا
لانهما لا يقدران على الاتمام وحينئذ فكما لا ينبغي للمسبوق ان يتقدم كذا هذان وكما يقدم مدركا
للسلام لو تقدم كذا الاخران اما المقيم فلان المسافرين خلفه لا يلزمهم الاتمام بالاقتداء
به كما لا يلزمهم بنية الاول بعد الاستخلاف او بنية الخليفة لو كان مسافرا في الاصح وعن
زفر ينقلب فرضهم اربعا للاقتدا بالمقيم قلنا ليس هو اماما الا ضرورة عجز الاول عن الا
تمام لما شرع فيه فيصير قايما مقامه فيما هو قدر صلوته اذ الخلف يعمل عمل الاصل كانه هو فكانوا

قف
اي قايل ان الخروج عن الصلوة بصنع المصلي فرض الى اخره

قف
قوله الاستخلاف راجع الى قول المصنف فاستخلف اميا

قف
لان المقيم او اللاحق يحتاج الى استخلاف امام يسلم بهم بعد فراغ ما بقي عليه من تمام صلاته

مقتدين

مقتدين بالمسافر معنى وصارت القعدة الاولى فرضا على الخليفة لقيامه مقامه اما لو نوى الامام
الاول اقامة قبل الاستخلاف ثم استخلف فانه يتم الخليفة صلاة المقيمين وعن اذا علم نية
الامام بان اشار الامام اليه عند الاستخلاف فافهمه مقصد الاقامة ويقوم بعد الركعتين مسا
فرا سلم بهم ثم يقضي المقيمون ركعتين منفردين ولو اقتدى به بعد قيامه بطلت صلاتهم دون
المسافرين لان اقتداهم انما يوجب المتابعة الى هنا واما اللاحق فانما يتحقق في حقه تقديم
غيره اذا خالف الواجب بان بدا باتمام صلاة الامام فانه حينئذ يقدم غيره للسلام ثم يشتغل
بما فاته معه اما اذا فعل الواجب بان قدم ما فاته مع الامام ليقع الاداء مرتبا فيشير اليهم
اذا تقدم ان لا يتابعوه فينتظرونه حتى يفرغ ما فاته مع الامام ثم يتابعونه ويسلم بهم **قوله**
يبتدئ من حيث انتهى اليه الامام بناء على ذلك فلذا قالوا لو استخلف في الرباعية مسبوقا
بركعتين فصلى الخليفة ركعتين ولم يقعد فسدت صلاته كما لو استخلف مسافر مقيما فصلى
ركعتين ولم يقعد فسدت صلوة القوم كذا هذا ثم هذا فرع علم المسبوق بكمية صلاة
الاول فلو لم يعلم يتم ركعة ويقعد قدر التشهد ثم يقوم ويتم صلاة نفسه ولا يتابعه
القوم بل القوم يصبرون الى ان يفرغ فيصلون ما عليهم وحدانا ويقعد هذا الخليفة
على كل ركعة احتياطا **قوله** وهو الاصح احتراز من رواية ابي حفص انها تامة قالوا وكانها
غلط لانه اشتغل بتقسيم يستدعي المخالفة في الجواب ثم اجاب في الفصلين بان صلاته
تامة والا فهو محتاج الى البناء وضحكه في هذه الحال يفسد وكذا ضحك الخليفة وهذا الا
نه صار مأموما به بعد الخروج من المسجد ولذا قالوا لو تذكر الخليفة فايتة فسدت صلاة
الامام الاول والثاني والقوم ولو تذكرها الاول بعد ما خرج من المسجد فسدت صلاته خا
صة او قبل خرج فسدت صلاته وصلاة الخليفة والقوم **قوله** فان لم يحدث الامام الاول
هذا تساهل اذ ليس في صورة هذه المسئلة امامان اذ ليس فيها استخلاف بل حاصلها رجل ام
قوما مسبوقين ومدركين فلما انتهى الى محل السلام قهقه او احدث متعمدا فسدت صلوة ا
لمسبوقين عنده خلافا لهما ولو كان حين انتهى الى محل السلام تكلم او خرج من المسجد لم تفسد
صلوة المسبوقين عند الكل ثم فساد صلوة المسبوقين عنده يقيد بما اذا لم يكونوا قضوا ر
كعة سجدوا بها قبل ان يحدث الامام بان قام المسبوق للقضاء قبل السلام الامام تاركا للواجب
وهو ان لا يقوم الا بعد السلام اما لو قام فقضى ركعة فسجد لها ثم فعل الامام ذلك لا تفسد
صلوته لاستحكام انفراده حتى لا يسجد لو سجد الامام لسهو عليه ولا تفسد صلوته لو فسدت
صلوة الامام بعد سجوده وكذا لو كان في القوم لاحق ان فعل الامام ذلك بعد ان قام يقضي
ما فاته مع الامام لا تفسد والا تفسد عنده **قوله** لانه منه اي متمم للصلوة والكلام في معناه
لان السلام كلام يشتمل على كاف الخطاب فهو من الكلام في ذاته وفي حكمه الذي هو الافساد
اذا لم يفوت شرط الصلوة وهو الطهارة بل هو قاطع فكانه قطع الصلوة به فلم يفسد
شيء من صلوة المسبوق بخلاف القهقهة لتفويتها الطهارة فتفسد جزءا لاقيه فيفسد
مثله من صلوة المسبوق ولهذا لو تكلم الامام بعد قدر التشهد فعلى القوم ان يسلموا او
لو تعمد الحدث او قهقه ذهبوا ولم يسلموا وهذا **فصل** في المسبوق كنا وعدناه وهو

قف
مسئلة هذا رجوع الى استخلاف المسافر للمقيم

مع لم يدرك أول صلوة الامام وهو كالمنفرد إلا في اربع مسائل احداها لا يجوز اقتداؤه ولا الاقتداء
به لانه بانٍ تحريمة أما لو نسي أحد المسبوقين المتساويين كمية ما عليه فقضى ملاحظا للآخر بلا اقتداء
بانه صح ثانيها لو كبر ناويا للاستيناف يصير مستأنفا قاطعا للاولى بخلاف المنفرد على ما يأتي ثالثها
لو قام الى قضاء ما سبق به وعلى الامام سجدتا سهو قبل أن يدخل معه كان عليه أن يعود فيسجد معه
ما لم يقيد الركعة بسجدة فان لم يعد حتى سجد يمضي وعليه أن يسجد في آخر صلاته بخلاف المنفرد لا
يلزمه السجود لسهو غيره رابعها يأتي بتكبير التشريق اتفاقا بخلاف المنفرد لا يجب عليه عند أبي
حنيفة وفيما سوى ذلك هو منفرد لعدم المشاركة فيما يقضيه حقيقة وحكما ولا يقوم الى القضاء
بعد التسليمتين بل ينتظر فراغ الامام بعدهما لاحتمال سهو على الامام فيصبر حتى يفهم أنه لا سهو عليه
اذ لو كان لسجد فلتفته إذا اقتدى بمن يرى سجود السهو بعد السلام أما اذا اقتدى بمن
يراه قبله فلا ولا يقوم المسبوق قبل السلام بعد قدر التشهد الاخير الا في مواضع إذا خاف وهو ماسح
انقضاء تمام المدة لو انتظر سلام الامام أو خاف المسبوق في الجمعة والعيدين والفجر او المعذور
خروج الوقت أو خاف أن يبتدره الحدث او ان يمر الناس بين يديه ولو قام في غيرها بعد قدر
التشهد صح ويكره تحريما لان المتابعة واجبة بالنص قال عليه السلام إنما جعل الامام ليؤتم به
فلا تختلفوا عليه وهذه المخالفة له في غير ذلك من الاحاديث المفيدة للوجوب ولو قام قبله قال في
النوازل ان قرأ بعد فراغ الامام من التشهد ما تجوز به الصلوة جاز والا فلا هذا في المسبوق
بركعة او ركعتين فان كان بثلاث فان وجد منه قيام بعد تشهد الامام جاز وان لم يقرأ لانه
سيقرأ في الباقيتين والقراءة فرض في الركعتين ولو قام حيث يصح وفرغ قبل سلام الامام وتابعه في
السلام قيل تفسد والفتوى على أن لا تفسد وان كان اقتداؤه بعد المفارقة مفسدا لان هذا
مفسد بعد الفراغ فهو كتعمد الحدث في هذه الحالة ولو سلم المسبوق مع الامام ساهيا
لا سهو عليه وان سلم بعده فعليه لتحقق سهوه بعد انفراده ولو سلم على ظن أن عليه ان يسلم
معه فهو سلام عمد يمنع البناء ولو ظن الامام أن عليه سهوا فسجد وتابعه المسبوق ثم علم
أن لا سهو عليه فيه روايتان وبناء عليهما اختلف المشايخ واشبههما فساد صلوة المسبوق
وقال أبو حفص الكبير وبه أخذ الصدر الشهيد والاول بناء على أن زيادة سجدتين كزيادة
الركعة مفسد على ما يعرف في مسائل السجدات وبناء على ذلك قالوا لو تابع المسبوق الامام في
السجدتين بعد ما قيد بالسجدة فسدت صلاته كزيادة ركعة والحق أن الفساد ليس لذلك
لان من الفقهاء من قال لا تفسد بزيادة سجدتين بل الموجب للفساد الاقتداء في موضع عليه
الانفراد فيه الا ترى أن اللاحق اذا سجد للسهو مع الامام تكون زيادة سجدتين فانه
لا يعتد بهما حتى يجب عليه ان يسجد في آخر صلاته مع انه لا تفسد صلوته بذلك ولو تذكر الامام
سجدة تلاوة وعاد الى قضائها ان لم يقيد المسبوق ركعته بسجدة فانه يرفض ذلك ويتابعه فيها
ويسجد معه للسهو ثم يقوم الى القضاء ولو لم يعد فسدت صلاته لان عود الامام الى سجود
التلاوة يرفض القعدة وهو بعد لم يصر منفردا الآن ما أتى به دون ركعة فيرتفض في حقه أيضا واذا
ارتفضت لا يجوز له الانفراد لان هذا أوان افتراض المتابعة والانفراد في هذه الحالة مفسد للصلوة
ولو تابعه بعد تقييدها بالسجدة فيها فسدت رواية واحدة وان لم يتابعه ففي رواية كتاب الصلوة تفسد

قف
وكذا الامام اذا نسي بلا لحظ القوم

قف
أي بعد أن قعد الامام قدر التشهد
أما لو قام الى قضاء ما سبق ان
يقعد الامام قدر التشهد
وفرغ قبل السلام تفسد صلاته
في لا واحد لان ما في المسبوق
قبل فراغ الامام قدر التشهد
لا يعتد به
فيكون عليه
باق بعده

أيضا

أيضا وفي رواية النوادر لا وجه رواية الاصل ان العود الى سجدة التلاوة رفض القعدة فتبين أنه انفرد
قبل أن يقعد الامام ووجه رواية نوادر أبي سليمان ان ارتفاض القعدة في حق الامام لا يظهر في
حق المسبوق لانه بعد ما تم انفراده وخرج عن متابعته من كل وجه فلا يتعدى حكمه إليه كما لو ارتفضت
كلها في حقه بعد استحكام انفراده بأن ارتد والعياذ بالله الامام بعد إتمامها أو صلى الظهر يوم ا
لجمعة بقوم ثم راح الى الجمعة ارتفض ظهره في حقه لا في حقهم ألا ترى أن مقيما لو اقتدى بمسافر وقام
قبل سلامه للاتمام فنوى الامام الاقامة حتى تحول فرضه اربعا فان لم يكن سجد عاد الى متابعة الامام
وان لم يعد فسدت وان سجد فان عاد فسدت وان لم يعد ومضى عليها اتم لا تفسد ولو تذكر الامام
سجدة صلبية وعاد اليها يتابعه وان لم يتابعه فسدت وان كان قيد ركعته بالسجدة تفسد في الروا
يات كلها عاد او لم يعد لانه انفرد وعليه ركنان السجدة والقعدة وهو عاجز عن متابعته بعد
اكمال الركعة ولو انفرد وعليه ركن فسدت فههنا اولى والاصل أنه إذا اقتدى في موضع الانفر
اد او انفرد في موضع الاقتداء تفسد والتخريج غير خاف فيما يرد عليك وعلى الاول ينبني فسا
د صلوة المسبوق واللاحق إذا اقتديا بمثلهما ثم المسبوق يقضي أول صلوته في حق القرا
ءة وآخرها في حق التشهد حتى لو أدرك مع الامام ركعة من المغرب فانه يقرأ في الركعتين بالفا
تحة والسورة ولو ترك في احداهما فسدت صلاته وعليه أن يقضي ركعة بتشهد لانها ثانيته
ولو تركه جازت استحسانا لا قياسا ولو أدرك ركعة من الرباعية فعليه أن يقضي ركعة ويقرأ
فيها الفاتحة والسورة ويتشهد لانه يقضي الآخر في حق التشهد ويقضي ركعة يقرأ فيها
كذلك ولا يتشهد وفي الثالثة يتخير والقراءة أفضل ولو أدرك ركعتين يقضي ركعتين يقرأ
فيهما ويتشهد ولو تركها في احداهما فسدت لان ما يقضي أول صلوته ولو كان امامه تركها
من الاوليين وقضاها في الاخريين وأدرك المسبوق الاخريين فالقراءة فيما يقضي فرض عليه
لان تلك القراءة تلتحق بمحلها من الشفع الاول فتعين أدرك الثاني خاليا عن القراءة حكما و
لو أدرك في التشهد الصحيح انه يترسل ليفرغ من التشهد عند سلام الامام أو يكرر القراءة
لا يتمنى حتى يقوم الى القضاء ولو سهي في قضاء ما سبق به وقد سجد مع الامام لسهو عليه فا
نه يسجد ثانيا في آخر صلاته لسهوه وان لم يكن سجد تجزيه سجدتان عن الكل كما لو تكرر ا
لسهو والله أعلم هذا واما المسبوق اللاحق وهو الذي اقتدى بعد ما صلى الامام
بعض الصلوة مثلا ثم تأخر عنه لنوم أو زحمة ولم يجد مكانا فانه يبدأ في القضاء بما أدرك
الامام فيه ثم بما سبق به وهذا عند زفر فرض وعندنا واجب على ما نذكر من ترتيب فلو عكس
هذا الترتيب لم تصح صلاته عنده وتصح عندنا ثم اما أن يستيقظ في الرابعة او بعد ما
فرغ الامام فكون بعد الرابعة والفراغ أتى بما فاته أولا حال نومه فيأتي بركعة لا يقرأ فيها و
يقعد متابعة للامام ثم يقوم فيأتي بركعة ولا يقرأ فيها ويقعد لانها ثانيته ثم باخرى لا يقرأ
فيها ويقعد متابعة للامام ثم بآخر لا يقرأ فيها ويقعد للختم وان في الرابعة قبل الركوع ففي
شرح المجمع يصلي فيها ما أدرك ما فاته مع الامام ولا ثم يقضي ما فاته رعاية للترتيب فلو
نقض هذا الترتيب فتابع فيما أدرك ثم قضى ما سبقه به ثم ما نام فيه جاز عندنا وعند زفر
لا يجوز انتهى ثم يقعد على رأس كل ركعة اما فيما أدرك فلمتابعة الامام وفيما بعدها لانها
ثانيته وفي الثالثة للمتابعة فانها قعدة ختم الامام وفيما بعدها ختمه ولا يسجد اللاحق مع الامام

بسهو الإمام بل للقضاء ثم يسجد عن ذلك بعد الختم وأما من أدرك أول صلاة الإمام فهو اللاحق لا غير وله حكم المقتدي فلا يسجد للسهو إذا سهى فيما يقضي ولا يقرأ فيه ولو تبدل اجتهاده فيه في القبلة إلى غير مجتهد الإمام بعد فراغ الإمام تفسد ولو كان مسافرا فنوى الإقامة فيه أو داخل مصره للوضوء فيه بعد فراغ الإمام لا ينقلب أربعا بخلاف المسبوق في كل ذلك وعرف من هذا أن تعريف اللاحق بمن أدرك أول الصلاة مع الإمام تساهل بل هو من فاته بعدما دخل مع الإمام بعض صلوة الإمام **قوله** لأن تمام الركن بالانتقال هذا تخريج على قول محمد أما قول أبي يوسف فلما عرف في سجود السهو أو بنا على كلا المذهبين ولو لم يعد ذلك الركن فسدت الصلوة أما على قول محمد فلما ذكروا أما على قول أبي يوسف فلافتراض القومة والجلسة عنده ولا يتحققان مع الطهارة إلا بالإعادة وحاول تخريجه في الكافي على الروايتين بأن التمام على نوعين تمام ماهيته وتمام مخرج عن العهدة فالسجدة وإنما تتم بالوضع ماهية لكنه لم يتم مخرجا عن العهدة انتهى يعني والثاني هو المراد في الهداية **قوله** أن عليه سجدة أي صلبية أو للتلاوة **قوله** وهذا بيان الأولى لأن الترتيب ليس بفرض فيما شرع مكررا في كل الصلوة أو كل ركعة بخلاف المتحد على ما قدمنا تفصيله في أول صفة الصلوة فارجع إليه وفيه خلاف زفر على ما ذكرناه آنفا بقي أن انتفاء الافتراض لا يستلزم ثبوت الأولوية لجواز الجواب ثم الوجوب هو الثابت على ما قدمه المصنف في أول صفة الصلوة عند عد الواجبات حيث قال ومراعاة الترتيب فيما شرع مكررا من الأفعال فأشار في الكافي إلى الجواب حيث قال ولئن كان الترتيب واجبا فقد سقط بالنسيان لكنه لا يدفع الوارد على العبارة أعني تعليل الأولوية بانتفاء الافتراض في المنكر بل تعليله إنما هو بسقوط الوجوب بالنسيان ثم وجه قول زفر في الخلافية أن الصلوة مجمل ولم يقع البيان إلا كذلك قلنا ممنوع فإن المسبوق مصل أول صلوته أولا ثم يقضي ما فاته فعلم أن الترتيب بين الركعات لم يعتبر فرضا لأن الركن لا يسقط بعذر المسبوق فيه بخلاف الواجب قد يقوم العذر في إسقاطه شرعا وعلى هذا العكس المسبوق اللاحق الترتيب الذي ذكرناه في حقه آنفا كان إنما عزونا وإن صحت صلوته ثم على قوله إذا قضى السجدة وجب عليه قضاء جميع ما أدى بعدها العدم الاعتداد به حينئذ كان قبله ما يفترض تقديمه وعني ناقض الركن الذي حدث فيه الذكر واستحبابا لا غير إن كان قضاها عقيبه وله أن يؤخرها إلى آخر الصلوة فيقضيها هناك كما هو المذكور في الهداية وفي فتاوى قاضي خان في آخر فصل ما يوجب السهو ما هو ظاهر في خلافه قال في إمام صلى ركعة وترك منها سجدة وصلى أخرى وسجد لها فتذكر المتروكة في السجود أنه يرفع رأسه من السجود ويسجد المتروكة ثم يعيد ما كان فيها لأنها ارتفضت فيعيدها استحسانا انتهى قال فأما ما قيل ذلك إلى المتروكة هل تنتقض إن كان ما تخلل بين المتروكة وبين الذي تذكر فيها ركعة تامة لا ترتفض باتفاق الروايات فلا تلزمه إعادته وإن لم تكن ركعة تامة فكذلك في ظاهر الرواية وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه يرتفض ما قبله فيه وإن تذكر وهو راكع في الثالثة أنه ترك في الركعة الثانية سجدة سجد المتروكة وتشهد ثم يقوم فيصلي الثالثة والرابعة بركوعهما وسجودها لأنه لما تذكر في الركوع والركوع قبل رفع الرأس يقبل الارتفاض فسجوده المتروكة رفض الركوع بخلاف ما بعد التمام انتهى والأصح ما في الكتاب للقاعدة التي قدمناها في أول باب صفة الصلوة من أن الترتيب بين ما يتحد في كل الصلوة من الأ

ركنا

قف: أنه لا يتم إلا بالرفع منه بعده بطلها يرجوه فقضى ترك سجود وافتصل بالصلاة

٨٩

ركنا وهو القعدة وبين غيرها مطلقا شرط إلا بين المتحد في كل ركعة وهو المتعدد في كل الصلوة وبين المتعدد في كل ركعة لأن الشرع علق التمام بالقعدة فلو جازت تأخر شيء عنها لكان ذلك الغير متعلقا وهو منتف شرعا بخلاف تقديم سجدة الركعة على ركوعها والركوع على القيام لأن الركوع شرع وسيلة إلى السجود بعده والقيام إلى الركوع فلا يتحقق إلى الركوع فلا يتحقق ذلك إلا بالتقدم المعهود وكذا ينعدم القراءة على ركوع لأنها زينته فلا تتحقق إلا فيه فلا يتصور تقديمه عليها ويتذكر السجدة في الركوع الثانية مثلا من الأولى لم يتحقق تقديمها على ركوع الأولى بل هو في محله من بعدية غاية الأمر أنه صار بعد ركوع الثانية أيضا إذا لم يعد على ما هو الأمر الجائز خلافا لزفر وهو في التقدير قبله لالتحاقه بمحله من الركوع الأولى ووجوب كونه قبله يسقط بالنسيان بدليل حال المسبوق لا شك أنها في المعنى بخلاف السجدة في القعدة لأنه مختص في الختم كونه في القعدة معنى وصورة فلا يلغى اعتبارها متأخرة عند السجدة المتذكرة فيها **قوله** لما فيه من صيانة الصلوة لا شك أن صلاة المؤتم مرادة بهذا إما صلوة الإمام المحدث فظاهر النهاية أنها هي المرادة بناء على فساد صلاته إذ لم يستخلف حتى خرج وقت فيه منافيه روايتين والشيخ أبهم الصلوة فيراد صلوة نفس صلاته أعم من كونه المأموم أو الإمام على أحد الروايتين وعندي أنه يشكل فساد صلوة الإمام لأن ستخلاف ليس من أركان الصلوة بل غايته الوجوب لتحصين الصلاة غيره عن الفساد وهو قادر عليه والإمام منفرد في حق نفسه فغايته ما في خروجه بلا استخلاف تأثيمه لسعيه في صلوة غيره بفساد فصار كإمام تعمد التأخر عمن خلفه حتى فسدت بنقض يوهم عليه **قوله** فلو لم يكن خلفه إلا صبي أو امرأة أو أمي أي من لم يصلح للإمامة **قوله** ولم يوجد الاستخلاف منه قصدا وما حكم بكون الأول خلفه إلا لتصحيح صلاة الإمام والمأموم وهنا لو اعتبرنا هذا الاعتبار لإصلاح صلاة المقتدي كان فيه فساد صلاة الإمام فدار الأمر بينه فتفسد على الإمام وتصح على المقتدي وبين عدمه فينعكس فوجب الترجيح ووجه ترجيح عدمه عن عدمه لبيان

باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها

قوله ومفزعه الحديث المعروف رفع عن أمتي الخطأ والنسيان إلى آخره الفقهاء يذكرونه بهذا اللفظ ولا يوجد به شيء من كتب الحديث بل إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه رواه ابن ماجة وابن حبان والحاكم وقال صحيح على شرطهما **قوله** ولنا قوله عليه السلام إن صلاتنا إلى آخره رواه مسلم من حديث معاوية بن الحكم السلمي قال بينا أنا أصلي مع رسول الله عليه السلام إذ عطس رجل من القوم فقلت له يرحمك الله فرماني القوم بأبصارهم فقلت واثكل أماه ما شأنكم تنظرون إلي فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم فلما رأيتهم يصمتونني لكني سكت فلما صلى رسول الله عليه السلام دعاني فبأبي هو وأمي ما رأيت معلما قبله ولا بعده أحسن تعليما منه فوالله ما كهرني ولا ضربني ولا شتمني ثم قال إن هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن انتهى وقد أجابوا بأنه لا يصلح دليلا على البطلان بل على أنه محظور والحظر لا يستلزم الإبطال ولذا لم يأمره بالإعادة وإنما علمه أحكام الصلوة قلنا إن صح فإنما يتم الحظر حالة العمد والاشتقاق على أنه حظر يرتفع إلى الإفساد وما كان مفسدا حالة العمد كان كذلك حالة السهو لعدم المزيل شرعا كالأكل والشرب **وقوله** رفع

قف: أي ركوع الثانية في محله من كونه بعد الركوع

قف: أي صلاتهم لا صلاته لأنه منفرد في حق نفسه

قف: أي إذا أدى السجدة المتروكة بعد القعدة لا يترك إعادة القعدة ويجعل كأن القعدة متأخرة حكما كما يجعل السجدة المؤداة أخرا متقدمة من حكم التي قابر كعتها التي فاتت منها ليس كذلك

قف: لأن المسبوق يبدأ بما أدرك ويؤخر ما فاته وفيه ترك الترتيب لأن الذي هو فائته الأول في حقه في حق القراءة كذلك

قف: حكما في الركوع الأول ببطون إذا المراد بقوله في الأوليين وقرأ في الأخريين بين التحصر الركوع الثانية

عن أمتي او ان الله وضع عنهم من باب المقتضى ولا عموم له لأنه ضروري فوجب تقديره على و
جه يصح والاجماع على أن الرفع الاثم مراد فلا يراد غيره والا لزم تعميمه وهو في غير محل ا
الضرورة ومن اعتبره في الحكم الاعم من حكم الدنيا والآخرة فقد عممه من حيث لا يدري
إذ اقتضاؤه في غير محل الضرورة من تصحيح الكلام وصار كما إذا اطال الكلام ساهيا فإنه
يقول بالفساد وإن الشرع إن رفع افساده وجب شموله الصحة والافتقول عفي عما هو كا
لاكل والشرب وانما عفي القليل من العمل لعدم الاحتراز عنه لأن في الحي حركات من الطبع
وليست من الصلوة فلو اعتبر افساده مطلقا لزم الحرج في اقامة صحة الصلوة فعفي ما لم يكثر
وليس الكلام من طبع الحي **قوله** بخلاف السلام ساهيا جواب عن قياس مقدر للشافعي رحمه
الله على السلام ساهيا وهو ظاهر من الكتاب **قوله** فإن فيها اي قال اه اوتاوه قال اوه نحوه **قوله**
فإن ارتفع بكاؤه اي حصل به الحروف **قوله** فكان من كلام الناس صريح كلامه ان كونه اظهارا
للوجع بلفظ هو المصير له كلاما فلا يحتاج في تقريره إلى حق لهم لأنه إذا كان اظهار الوجع ولأنه
قال ادركوني او اعينوني بخلاف اظهار الرغبة والرهبة لأنه لمحق له ادخلني الجنة واعذني من النار
وذلك غير مفسد إذ المعنى ظاهره أن كونه دالا على ذلك الكلام يصيره كلاما لكن مجرد كونه اظهارا
لذلك هو الذي يصيره كلاما وهذا هو الحق وبحثه في الكلام مع ابي يوسف حيث اشترط في
كون اللفظ مفسدا لكونهما كونه حرفين زائدين بناءا احدهما بقوله وهذا لا يقوى لأن كلام
الناس اشترط في متفاهم العرف بتتبع وجود الحرف وافهام المعنى ولا شك أن اظهار
الوجع باللفظ افادة معنى به فيكون بنفسه كلاما وان لم يكن فيه وضع واشتراط الوضع
اصطلاح حادث في الكلام ولو سلم ثبوته لغة لم يلزم اشتراطه في الافساد لأن ال
المعقول في الافساد كونه افادة المعنى باللفظ لا بقيد كونه بطريق الوضع إذ الحس
كونه خارجا عن عمل الصلوة متى وقعا عليه **قوله** في الى التي اي الخشوع والجزع **وقوله** لا اي
تفسد اي في الى التي ايضا عنده وكن اف مشددا ومخففا لا تفسد وتمسك في ذلك بما روي
أنه عليه السلام نفخ في صلاة الكسوف فقال اف الم تعدني أن لا تعذبهم وانا فيهم قلنا
واقعة حال لا عموم لها فيجوز كونها قبل تحريم الكلام في الصلوة فلا يعارض ما روينا
وقوله فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام ونحوه من الاحاديث **قوله** في قولهم الوم
تنساه سمط تنفر منه النفس ابت هو من امان وتسهيل ومن جمعها العلامة ابن
لك اربع مرات في هذا البيت هنا وتسلم تلا يوم انسه . نهاية مسؤول امان وتسهيل .
وقال الشافعي الانين والبكاء والتاوه يقطع مطلقا إذا حصل منه حرفان ولنا ما روي أنه عليه
السلام كان يصلي ولصدره ازيز كازيز المرجل وبانين المرجل تحصل الحروف لمن يصنع **قوله**
ويتحقق ذلك في حروف كلها زوائد قال في النهاية قلت هذا لا يرد عليه لأن كلامه في حرفين
لا ان في الزوائد عليهما يكون قوله كحق لهما انتهى واثر هذا البحث في العبارة فقط
فانه لو اراد بالجمع الاثنين فصاعدا وصرح فقال ويتحقق ذلك في حرفين زائدين أو ان
الجمع هنا باعتبار المتكلمين لا المتكلم واحد مثل لا نكاح إلا بشهود مع أن كل نكاح بشاهدين
ظاهر ما ذكره وهو كذلك هذا وعن ابي يوسف أنه إن كان الانين يمكن الامتناع مع ذلك

الوجع عنه يقطع الصلوة والا فلا وعن محمد ان كان المرض خفيفا يقطع والا فلا **قوله** ينبغي إلى آخره إعلم
لجزم بالجواب لثبوت الخلاف فيما إذا لم يكن مدفوعا اليه بل فعله لتحسين الصوت فعند الفقيه ا
سماعيل الزاهد تفسد وعند غيره لا وهو الصحيح لأن ما للقراءة ملحق بها ولكن لو تنحنح لاعلام أنه
في الصلاة ولا نفخ مسموعا فسدت واختلف في معنى المسموع فالحلواني وغيره ما يكون له حروف كاف
تف والا فلا تفسد وبعضهم لا يشترط الحروف في الافساد بعد كونه مسموعا واليه ذهب شيخ الاسلام
وعلى هذا النفر طائرا أو دعاه بما هو مسموع **قوله** وإن كان بغير مدفوعا اليه اي مبعوث الطبع
فإنه حينئذ لا يمكنه الاحتراز عنه فلا تفسد ومثله المريض إذا كان لا يملك نفسه عنه لا تفسد كالجشا
وعلى هذا يحمل قول ابي يوسف في الانين إن كان لا يمكن الاحتراز عنه **قوله** فقال له آخر احتراز عما إذا
قال لنفسه يرحمك الله لا تفسد كقوله يرحمني الله وعن ابي يوسف لا تفسد في قوله لغيره ذلك لا
نه دعا بالمغفرة والرحمة وهما يتمسكان بحديث معاوية ابن الحكم السابق أول الباب فإنه
في عين المتنازع فيه لأن مورده كان تشميت عاطس وبالمعنى الذي ذكره في الكتاب **قوله** على ما قا
لوا اشارة إلى ثبوت الخلاف روي عن ابي حنيفة أن ذلك إذا عطس فحمد في نفسه من غير أن يحرك شفتيه
فإن حركهما فسدت صلاته **قوله** فسدت صلاته يعني إذا قصد التعليم أما إذا اراد التلاوة فلا وكذا
لو قيل ما مالك فقال الخيل والبغال والحمير وكان أمامه كتاب وخلفه رجل اسمه يحيى فقال يا يحيى
خذ الكتاب إن اراد افادته المعنى فسدت لأنه اراد القراءة **قوله** شرط التكرار بان فتح غير مرة
لأنه فعل ليس من افعال الصلوة فيعفى قليله ولم يشترطه في الجامع وهو الصحيح لأنه كلام فلا يعفى
قليله **قوله** لم يكن كلاما استحسانا هذا أعم من كون الفتح بعد قراءة ما تجوز به الصلوة أو قبله
وقيل إن قرأ الإمام ما تجوز به تفسد لعدم الحاجة إليه والأصح الأول **قوله** هو الصحيح احتراز
عن قول بعضهم ينوي القراءة وهو سهو لأنه عدول إلى المنهي عنه عن المرخص فيه
بما روي عليه السلام قرأ في الصلوة سورة المؤمنين فترك كلمة فلما فرغ قال ألم يكن فيكم أبي
قال بلى قال هلا فتحت علي فقال ظننت انها نسخت فقال عليه السلام لو نسخت لأعلمتكم وعن علي
إذا استطعمكم الإمام فاطعموه **قوله** وتفسد صلوة الإمام هذا قول بعض المشايخ وعامتهم على
ما يفيده لفظ المحيط على أنه لا تفسد وإن انتقل وهو الأوفق لاطلاق المرخص الذي رويناه **قوله**
إذا جاوا أنه اجله للخلاف فيه فإن قاضي خان وصاحب المحيط وبكر الخبر وا وإن الركوع بعد قراءة ما
تجوز به الصلوة وقال بعضهم ينبغي أن لا يلجئهم إليه بل ينتقل إلى آية أخرى أو يركع إذا قرأ ا
لمستحب صونا للصلوة عن الزوائد وهذا هو الظاهر من جهة الدليل ألا يرى إلى ما ذكروا أنه
عليه السلام قال لابي هلا فتحت علي مع أنها كانت سورة المؤمنين بعد الفاتحة **قوله** وهذا الخلا
ف فيما إذا اراد جوابه بأن قيل مثلا أمع الله إله آخر فقال لا إله إلا الله أما ان اراد به اعلامه انه في الصلوة
فلا يتفرغ للجواب فلا تفسد في قول الكل وكذا إذا أخبر بخبر يسره فقال الحمد لله تفسد في قصد الجواب
لا الإعلام **قوله** فلا يتغير بعزيمته كما لم يتغير عند قصد إعلامه أنه في الصلاة مع أنه أيضا قصد
هنا كافادة معنى به ليس هو موضوعا له قلنا خرج قصد إعلام الصلوة بقوله عليه السلام إذا
نابت أحدكم نائبة وهو في الصلوة فليسبح الحديث أخرجه الستة الا أنه لم يتغير بعزيمته
فإن مناط كونه من كلام الناس كونه لفظا أفيد به معنى ليس من أعمال الصلوة لا كونه وضع

صح
التنحنح لاصلاح الصوت لا يفسد الصلوة على الصحيح

لافادة ذلك فيبقى ما وراءه على المنع الثابت بحديث معاوية بن الحكم وكونه لم يتغير به عن آية ممنوع
قال السري السقطي لي ثلاثين سنة استغفر الله من قولي الحمد لله احترق السوق فخرجت فقيل
لي سلمت دكانك فقلت الحمد لله فقلت شر ولم تغتنم لامر المسلمين وأمر بما ينقص كما لا مما
ما أوقع عليه من الفساد بالفتح على قارئ غير الإمام فهي قراءة وحق تغير ادى وقوع الا
فساد به بالعربية ولو سمع المؤذن فقال مثله مريدا الجواب الاذان او اذن بكذا واراد
به الاذان فسدت لقصد الجواب والاعلام لوجود زمان مخصوص اعنى وقت الصلوة وعند
ابي يوسف لا تفسد حتى يجعل ولو صلى على النبي عليه السلام جوابا بالسماع ذكره تفسد لا ابتداء ولو
قرأ ذكر الشيطان فلعنه لا تفسد ولو لدغته عقرب فقال بسم الله تفسد صلاته خلافا لابي
يوسف **قوله** لانه صح شروعه في غيره فمناط الخروج عند الاول صحة الشروع في المغاير ولو من وجه
فكذا لو كان منفردا في فرض فكبر ينوي الاقتداء او النفل او الواجب او شرع في جنازة فجيء بأخرى
فكبر ينويهما او الثانية يصير مستأنفا على الثانية فقط بخلاف ما اذا لم ينو شيئا ولو كان
مقتديا فكبر للانفراد يفسد ما ادى قبله ويصير مفتتحا ما نواه ثانيا **قوله** فهي هي اي تلك
الركعة التي صلاها قبل الافتتاح الثاني هي التي يحتسب بها او التي وقع فيها الافتتاح الثاني
هي التي هو فيها بعده فيحتسب بتلك الركعة حتى لو لم يقعد فيما بقي القعدة الاخيرة باعتبار
ها فسدت الصلوة فلغت نية الثانية ومعلوم ان هذا لم يلفظ بلسانه فان قال نويت
ان اصلي الظهر فسدت الاولى وصار مستأنفا المنوي ثانيا مطلقا **قوله** وعلى الاول يقرأ ما
فيحمل ما روي عن ذكوان مولى عائشة رضي الله عنها انه كان يؤمها في شهر رمضان وكان يقرأ
من المصحف على انه كان موضوعا وعلى الثاني كون تلك مراجعة كانت قبيل الصلوة ليكون
بذكره اقرب وهو المعول عليه في دفع قول الشافعي بجوازه بلا كراهة لانه عليه السلام صلى
حاملا امامة بنت ابي العاص على عاتقه فاذا سجد وضعها واذا قام حملها فان هذه الو
اقعة ليس فيها تلقن وتحقيقه انه قياس قراءة ما تعلمه في الصلوة من غير معلم حي عليها
من معلم حي بجامع انه تلقن من خارج وهو المناط في الاصل فقط فان فعل الخارج لا
اثر له في الفساد بل المؤثر فعل من في الصلوة وليس منه الا التلقن ولم يفصل في الجامع بين
القليل والكثير في الافساد وقيل ان قرأ آية تفسد وقيل بل قدر الفاتحة ولو كان يحفظ
الا انه نظر فقرأ لا تفسد **قوله** في الصحيح احتراز عن قول من قال انهما مستقبحا فسدت على
قول محمد خلافا لابي يوسف قياسا على مسئلة اليمين وجوابها من الكتاب ظاهر وقولهم
لانه تلقن غلط اذ المفسد التلقن المقترن بقول ما تلقنه وهو منتف وهذا الكلام فيه
مكتوب بغير قرآن اما في القرآن لا تفسد اتفاقا **قوله** اما فساد الصلوة فبالعمل الكثير
واختلفوا في حده فقيل ما يحصل بيد واحدة قليل وبيدين كثير وقيل لو كان بحال لو رآه
انسان من بعيد تيقن انه ليس في الصلوة فهو كثير وان كان شك انه فيها او لم يشك
انه فيها فقليل وهو اختيار العامة وقيل يفوض الى رأي المصلي ان استكثره فكثير
مفسد والا فلا قال الحلواني هذا اقرب الى مذهب ابي حنيفة **ومن الفروع المؤسسة**
لو ارضعت ابنها او رضعها هو فنزل لبنها ولو مص او مصتين ولم ينزل لم تفسد وثلاثا

قف
اي لو حلف لا يقرأ كتاب
فلان فنظر فيه وفهمه
حنث عند محمد خلافا لهما

تفسد وان لم ينزل ولو مس المصلية بشهوة او قبلها ولو بغير شهوة تفسد ولو قبلت المصلي ولم
يشتهها لم تفسد كذا في الخلاصة والله اعلم بوجه الفرق ولو رأى فرج المطلقة رجعيا بشهوة يصير
مراجعا ولا تفسد في رواية وهو المختار ولو كتب ثلاث كلمات او دهن رأسه ولحيته او اكتحل او جعل
ما لورد على رأسه بان تناول القارورة فصب على يده او سرح رأسه او لحيته او نتف ثلاث شعرات بمرة او حك
ثلاثا في ركن يرفع يده كل مرة او قتل القملة بمرار حتى ارتكا او رمى عن قوس او ضرب انسانا كذلك
او دفع المار بيده او رأسه او تعمم اكثر من كور بين او رفع عمامته من الارض الى رأسه او و
ضعها على الارض من رأسه لا تفسد او تحزم او شد السراويل او زر القميص او لبسه او ا
لخفين او مشى قدر صفين دفعة او تقدم اماما الى واحد اكثر من قدر صف او ساق الدابة بمحرك
رجليه تفسد لان كتب او ضرب او تعمم او حك او مشى او نتف اقل مما عيناه او غير مما ذكرنا او
لم يتناول القارورة بل كان في يده فمسح بها او نزع اللجام او القميص او ساق برجل واحدة لا
تفسد وقولهم اذا دفع المار بيده تفسد يجب ان يحمل على التكرر دون فترة ليكون عملا كثيرا
الا فالدفعة الواحدة عمل قليل وقد قالوا في قتل الحية انه اذا كان بعمل قليل لا تفسد ولو كان
بالكثير تفسد بل اختار السرخسي انها لا تفسد بالكثير ايضا لانه مرخص فيه فكان كالمشي
الكثير في سبق الحدث ولا شك ان هذا اكد بالنص وهو ما في الصحيحين عن ابي سعيد الخدري
سمعت رسول الله عليه السلام يقول اذا صلى احدكم الى شيء يستره من الناس فاراد احد ان يجتاز بين
يديه فليدفعه فان ابى فليقاتله فانما هو شيطان وسنتكلم فيه عند مسئلة قتل الحية فلا اقل
من تقييد الفساد بكونه كثيرا **قوله** ومن مرت امرأة خصها للتنصيص على رد قول الظاهرية ان
مرورها يفسد ولذا الحمار والكلب عندهم ووجه الجواز حديث عائشة في الصحيحين انه عليه السلام
كان يصلي وانا معترضة بين يديه فاذا سجد غمزني فقبضت رجلي فاذا قام بسطتها والبيوت يومئذ ليس
فيها مصابيح وقوله عليه السلام لا يقطع الصلوة مرور شيء وادرؤا ما استطعتم فانما هو شيطان
وفي سنده مجالد فيه مقال وانما روى له مسلم مقرونا بجماعة من اصحاب الشعبي واخرج الدار
قطني عن سالم بن عبد الله عن ابيه ان رسول الله عليه السلام وابا بكر وعمر قالوا لا يقطع الصلوة
مرور شيء وادرؤا ما استطعتم ضعف رفعه ووقفه في الموطأ وقال النووي في شرح مسلم
حديث لا يقطع الصلوة مرور شيء ضعيف والذي يظهر انه لا ينزل عن الحسن لانه يروى من
عدة طرق عن ابي سعيد الخدري وابن عمر وابي امامة وانس وجابر والروايات في ابي داود والدار
قطني والطبراني في الاوسط وعلى كل حال لا يقاوم ما في صحيح مسلم عنه عليه السلام يقطع الصلوة
اذا لم يكن بين يديه كآخرة الرحل المرأة والحمار والكلب الاسود قلنا ما بال الاسود من الاحمر قال يا ابن
اخي سألت رسول الله عليه السلام كما سألتني فقال الكلب الاسود شيطان قال الامام احمد لا اشك
ان الكلب الاسود يقطع وفي نفسي من المرأة والحمار شيء قال ابن الجوزي وانما قال ذلك لانه صح حديث
عائشة انها قالت وذكر حديثها انفا وصح عن ابن عباس انه قال اتيت رسول الله عليه السلام وهو
يصلي فنزلت عن الحمار وتركته امام الصف فما بالاه ولم يجئ في الكلب شيء انتهى والحاصل انه قام
المعارض فيهما ولم يوجد في الكلب وتاول الجمهور ذلك على قطع الخشوع لانه يحتمله بخلاف
معارضه من حديث عائشة وابن عباس فانهما محكمان في عدم الافساد فيجب في مثله حمل المحتمل

على ما يحتمله مما لم يعارض به المحكم ولا شك أن الكلب معطوف على معمول يقطع فإذا لزم في عامله
هذا الكون المراد بقطع الخشوع بالنسبة إلى المرأة والحمار لزم فيه بالنسبة إلى الكلب أيضا ذلك إذ
لا يراد به معنيان مختلفان وذلك لا يجوز عندنا ثم الكلام في هذه المسألة في عشر مواضع كلها في
الكتاب الواحد أو هو أنه لا بأس بترك السترة إذا أمن المرور قوله لقوله عليه السلام الحديث في
الصحيحين عن أبي النضر عن بسر بن سعيد أن زيد بن خالد أرسله إلى أبي جهيم يسأله ماذا سمع
من النبي عليه السلام في المار بين يدي المصلي فقال أبو جهيم قال رسول الله عليه السلام لو يعلم المار بين
يدي المصلي ماذا عليه لكان أن يقف أربعين خيرا له من أن يمر بين يديه قال أبو النضر لا أدري قال
أربعين يوما أو شهرا أو سنة وروى البزار عن أبي النضر عن بسر بن سعيد قال أرسلني أبو جهيم
إلى زيد بن خالد أسأله وفيه لكان أن يقف أربعين خريفا وسكت عنه البزار وفيه أن المسؤول
زيد بن خالد خلافا لما في الصحيحين قال ابن القطان وقد خطأ الناس ابن عيينة في ذلك لمخالفته
لفظ مالك وليس بمتعين لاحتمال كون أبي جهيم بعث بسرا إلى زيد بن خالد وزيد بن خالد بعثه
إلى أبي جهيم بعد أن أخبره بما عنده ليستثبته فيما عنده وهل عنده ما يخالفه فأخبر كل بمحفوظه
وشك أحدهما وجزم الآخر واجتمع ذلك كله عند أبي النضر وحدث بهما غير أن مالكا حفظ حديث
أبي جهيم وابن عيينة حفظ حديث زيد بن خالد قوله وإنما يأثم إذا مر في موضع سجوده على ما
قيل ولا يكون بينهما حائل قيل هذا هو الأصح لأن ما قدامه إلى موضع سجوده هو موضع صلوته وقد
منهم من قدره بثلاثة أذرع ومنهم بخمسة ومنهم بأربعين ومنهم بمقدار صفين أو ثلاثة
وفي النهاية الأصح أنه إن كان بحال لو صلى صلاة الخاشعين لا يقع بصره في مقامه في موضع
سجوده وفي موضع قدميه في ركوعه وإلى أرنبة أنفه في سجوده وفي حجره في قعوده وإلى منكبيه
في سلامه لا يقع بصره على المار لا يكره وهو اختيار السرخسي وما في الهداية وما صحح في النهاية مختار فخر
الإسلام ورجح في النهاية بأن المصلي إذا صلى على الدكان وحاذى أعضاء المار أعضاءه يكره المرور
وإن كان المار أسفل وهو ليس موضع سجوده يعني أنه لو كان على الأرض لم يكن سجوده
فيه لأن الفرض أنه يسجد على الدكان فكان موضع سجوده البتة دون محل المرور لو كان على الأرض
ومع ذلك تثبت الكراهة اتفاقا فكان ذلك نقضا لما اختاره شمس الأئمة بخلاف
مختار فخر الإسلام فإنه مشى على كل الصور غير منقوض قال ثم ذكر شيخ الإسلام هذا الحد
الذي ذكرناه إذا كان يصلي في الصحراء وأما في المسجد فالحد هو المسجد إلا أن يكون بينه وبين المار
أسطوانة أو غيرها يعني أنه ما لم يكن بينهما حائل فالكراهة ثابتة إلا أن يخرج من حد المسجد فيمر
فيما ليس بمسجد وفي جوامع الفقه في المسجد يكره وإن كان بعيدا وفي الخلاصة وإذا كان في المسجد
لا ينبغي لأحد أن يمر بينه وبين حائط القبلة وقال بعضهم يمر ما وراء خمسين ذراعا وقال بعضهم
قدر ما بين الصف الأول وحائط القبلة ومنشأ هذه الاختلافات ما يفهم من لفظ بين يدي
المصلي فمن فهم أن بين يديه يخص ما بينه وبين محل سجوده قال به ومن فهم أنه يصدق مع أكثر
من ذلك نفاه وعين ما وقع عنده والذي يظهر ترجيح ما اختاره في النهاية من مختار فخر الإسلام
وكونه من غير تفصيل بين المسجد وغيره فإن المؤثم المرور بين يديه وكون ذلك البيت برمته
اعتبر بقعة واحدة في حق بعض الأحكام لا يستلزم تغيير الأمر الحسي من المرور من بعيد

فيجعل البعيد قريبا قوله ويحاذي إلى آخره فلو كانت الدكان قدر القامة فهو سترة فلا يأثم
المار ومن المشايخ من حده بطول السترة وهو ذراع وغلط بأنه لو كان كذلك لما كره مرور
الراكب وإن استتر بظهر جالس كان سترة وكذا الدابة واختلف في القائم وقالوا حيلة
الراكب أن ينزل فيجعل الدابة بينه وبين المصلي فتصير هي سترة فيمر ولو مر رجلان فالآثم
على من يلي المصلي قوله مؤخرة الرحل بضم الميم وكسر الخاء وتشديد الخاء خطأ وهي الخشبة
التي في آخره عريضة تحاذي رأس الراكب قوله لقوله عليه السلام أيعجز إلى آخره غريب
بهذا اللفظ وأخرج مسلم عنه عليه السلام إن جعلت بين يديك مثل مؤخرة الرحل فلا يضرك
من مر بين يديك وأخرج عن عائشة سئل عليه السلام في غزوة تبوك عن سترة المصلي فقال
مثل مؤخرة الرحل قوله لقوله عليه السلام إذا صلى أحدكم غريب بهذا اللفظ وأخرج ابن
حبان في صحيحه والحاكم عن ابن عمر قال قال رسول الله عليه السلام إذا صلى أحدكم فليصل إلى
سترة ولا يدع أحدا يمر بين يديه وأخرجه أحمد والبزار وزاد ابن حبان فإن أبى فليقاتله
فإن معه القرين قوله لقوله عليه السلام من صلى إلى آخره أخرجه الحاكم عنه عليه السلام
إذا صلى أحدكم فليصل إلى سترة وليدن منها ورواه أبو داود وفيه لا يقطع الشيطان
عليه صلوته قوله به ورد الأثر قلت بل الحديث أخرجه أبو داود عن ضباعة بنت
المقداد بن الأسود عن أبيها قال ما رأيت رسول الله عليه السلام يصلي إلى عود ولا عمود
ولا شجرة إلا جعله على حاجبه الأيمن أو الأيسر ولا يصمد له صمدا وقد أعل بالوليد بن كامل
وبجهالة ضباعة وبأن أبا علي بن السكن رواه في سننه عن ضبيعة بنت المقداد بن معدي
كرب عن أبيها عنه عليه السلام إذا صلى أحدكم إلى عمود أو سارية أو شيء فلا يجعله
نصب عينيه وليجعله على حاجبه الأيسر وهذا دليل على الاضطراب ولا يخفى أن هذا الحكم
يعمل بمثله فيه قوله لأنه عليه السلام صلى ببطحاء مكة إلى عنزة متفق عليه هكذا أنه
عليه السلام صلى بهم بالبطحاء وبين يديه عنزة والمرأة والحمار يمرون من ورائها وقول
المصنف ولم يكن للقوم سترة من كلامه لا من الحديث قوله الغرز دون الإلقاء هذا إذا
كانت الأرض بحيث يغرز فيها فإن كانت صلبة اختلفوا فقيل توضع وقيل لا توضع
وأما الخط فقد اختلفوا فيه حسب اختلافهم في الوضع إذا لم يكن معه ما يغرزه أو
يضعه فالمانع يقول لا يحصل المقصود به إذ لا يظهر من بعيد والمجيز يقول ورد الأثر به
وهو ما في أبي داود إذا صلى أحدكم فليجعل تلقاء وجهه شيئا فإن لم يجد فلينصب
عصا فإن لم يكن معه عصا فليخط خطا ولا يضره ما مر أمامه واختار المصنف الأول إذ
السنة أولى بالاتباع مع أنه يظهر في الجملة إذ المقصود جمع الخاطر بربط الخيال به كي لا
ينتشر قال أبو داود قالوا الخط بالطول وقالوا بالعرض مثل الهلال قوله لقوله عليه
السلام فادرؤوا ما استطعتم تقدم في حديث أبي داود ومعناه في السنة كثير بغير هذا
اللفظ قوله كما فعل عليه السلام بولدي أم سلمة روى ابن ماجه عنها قالت كان النبي
عليه السلام يصلي في حجرة أم سلمة رضي الله عنها فمر بين يديه عبد الله أو عمر بن أبي سلمة
فقال بيده فرجع فمرت زينب بنت أم سلمة فقال بيده هكذا فمضت فلما صلى عليه السلام

قال هذا أغلب واعله ابن القطان بان محمد بن قيس في طبقته جماعة باسمه ولا يعرف من هو منهم وان امه لا تعرف
البتة قيل هذا مبني على ان محمد هذا قال عن امه لكن لم يوجد في كتاب ابن ماجة ومصنف ابن ابي شيبة الا
عن ابيه واما كونه لا يعرف فقد عرفه ابن ماجه بقوله قاضي عمر بن عبد العزيز وهي الكمال والتهذيب
اخرج له مسلم واستشهد به البخاري قوله لما رأينا من قبل يعني إذا نابت احدكم نائبة وهو في
الصلوة فليسبح فصل قوله ان يعبث العبث الفعل لغرض غير صحيح فلو كان لنفع كسلب العرق عن و
جهه والتراب فليس به قوله وعد منها العبث وهو ما رواه القضاعي من طريق ابن المبارك عن إسماعيل بن عياش عن عبد الله بن دينار عن يحيى بن ابي كثير مرسلا قوله
قال والرفث في الصيام والضحك على المقابر
لقوله عليه السلام يا ابا ذر غريب بهذا اللفظ واخرجه عبد الرزاق عنه سألت النبي عليه السلام عن كل شيء
حتى سألته عن مسح الحصى فقال واحدة او دع وكذا رواه ابن ابي شيبة وروي موقوفا عليه قال ا
لدارقطني وهو اصح وقد اخرج في الكتب الستة عن معيقيب انه عليه السلام قال لا تمسح الحصى وانت تصلي
فإن كنت لا بد فاعلا فواحدة واما حديث الفرقعة فرواه ابن ماجه عن الحارث عن علي عنه عليه السلام
لا تفرقع اصابعك وانت في الصلوة وهو معلول بالحارث وحديث التخصر اخرجه الا ابن ماجه عن ابي
هريرة نهى رسول الله عليه السلام أن يصلي الرجل مختصرا وفي لفظ نهى عن الاختصار في الصلوة وفي الا
ختصار تأويلات اشهرها ما قال ابن سيرين وهو ما في الكتاب ويؤيده حديث مرفوع في ابي دا
ود مفسر فيه وفي النهاية من المغرب هو وضع اليد على الخصر وهو المستدق فوق الورك او على
الخاصرة وهو ما فوق الطفطفة والشراسيف والطفطفة اطراف الخاصرة والشراسيف اطراف
الضلع الذي يشرف على البطن انتهى وقيل هو ان يصلي متكئا على عصا وقيل ان لا يتم الركوع والسجود
وقيل أن يختصر الآيات التي فيها السجدة وحديث الالتفات غريب باللفظ المذكور وفيه الفاظ
أقربها اليه ما رواه البيهقي في شعب الإيمان عن كعب ما من يقوم مصليا الا وكل الله به ملكا ينادي
يا ابن آدم لو تعلم ما في صلاتك ومن تناجي ما التفت وروى الحاكم وصححه وابو داود عن ابي ذر رضي
الله عنه عن النبي عليه السلام لا يزال الله تعالى مقبلا على العبد وهو في صلاته ما لم يلتفت فإذا
التفت انصرف عنه والحق أنه حسن وعن أنس رضي الله عنه قال لي رسول الله عليه السلام اياك
والالتفات في الصلوة فان الالتفات في الصلاة هلكة فان كان لا بد ففي التطوع لا في الفر
يضة رواه الترمذي وصححه وحد الالتفات المكروه أن يلوي عنقه حتى يخرج عن صوب
جهة القبلة ولو انحرف بجميع بدنه فسدت فبعضهم يكره كالعمل الكثير يفسد فالقليل يكره وحديث ملا
حظته أصحابه إلى آخره اخرجه الترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم وصححه عن ابن عباس رضي الله عنهما
كان عليه الصلاة والسلام يلحظ في الصلوة يمينا وشمالا ولا يلوي عنقه قال الترمذي غريب قال
ابن القطان صحيح وان كان غريب لا يعرف الا من هذه الطريق يعني طريق الترمذي انتهى لكن قد
ظهر له طريق اخرى في مسند البزار وحديث الاقعاء والافتراش غريب من حديث ابي ذر وفي
مسند أحمد عن ابي هريرة رضي الله عنه نهاني رسول الله عليه السلام عن ثلاثة عن نقرة كنقر الديك وا
قعاء كاقعاء الكلب والتفات كالتفات الثعلب وفي صحيح مسلم من حديث عائشة رضي الله عنها كان تعني عليه
الصلاة والسلام ينهى عن عقبة الشيطان وان يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع وعقبة الشيطان
الاقعاء واما ما روي مسلم عن طاوس قلت لابن عباس في الاقعاء على القدمين فقال هي السنة

قلنا له انا نراه جفاء بالرجل فقال بل هي سنة نبيك صلى الله عليه وسلم وما روى البيهقي عن ابن عمر وابن ا
لزبير أنهم كانوا يقعون فالجواب المحقق عنه أن الاقعاء على ضربين احدهما مستحب ان يضع اليتيه على
عقبيه وركبتاه في الارض وهو المروي عن العبادلة والمنهي أن يضع اليتيه ويديه على الارض و
ينصب ساقيه قوله هو الصحيح احتراز عن قول الكرخي أن ينصب قدميه كما في السجود ويضع
اليتيه على عقبيه لان المذكور في الكتاب هو صفة اقعاء الكلب وقوله هو الصحيح اي كون هذا
هو المراد في الحديث لا أن ما قال الكرخي غير مكروه بل يكره ذلك أيضا قوله ولا بيده قال شارح
الكنز أنه بالاشارة مكروه وبالمصافحة مفسد وقال الزيلعي الآخر في تخريج احاديث الكتاب
بعد أن ذكر المذكور هنا قلت اجاز الباقون رد السلام بالاشارة ولهم حديث جيد اخرجه ابو دا
ود عن ابي هريرة عنه عليه السلام قال من اشار في الصلوة اشارة تفهم او تفقه فقد قطع
الصلوة واعله ابن الجوزي بابن إسحق وابو غطفان مجهول وتعقب بان ابا غطفان هو ابن
طريف ويقال ابن مالك المري وثقه ابن معين والنسائي واخرج له مسلم وما عن الدارقطني
قال لنا ابن ابي داود ابو غطفان مجهول لا يقبل وابن إسحق ثقة على ما هو الحق وقد مناه في
ابواب الطهارة ثم اخرج للخصم حديث ابي داود والترمذي والنسائي عن ابن عمر عن صهيب
قال مررت برسول الله عليه السلام وهو في الصلوة فسلمت عليه فرد علي اشارة وقال لا اعلم الا انه قال
اشارة باصبعه صححه الترمذي وعدة احاديث تفيد هذا المعنى والجواب انه بناء على ما شرح الكنز
وغيره من كراهة الاشارة ولنا ان لا نقول به فان ما في الحاوي عن الحلواني وصاحب المحيط لا بأ
س ان يتكلم مع المصلي ويجيب هو برأسه يفيد عدم الكراهة وان حمل على ما إذا كان الضرورة
رفعا للخلاف فالجواب بأن المنع منها لما توجبه من التشتيت والشغل وهو عليه الصلوة و
السلام مؤيد عن أن ينا نزعت ذلك خلف امنع وفعله هو واما تعارض ما نع المانع وفي الخلا
صة سلم على المصلي فاشار برد السلام برأسه او بيده او اخبر بشيء فحرك رأسه بلا او بنعم
أو سئل كم صليت فاشار باصبعه ثلاثا ونحوه لا تفسد قوله لانه ترك سنة القعود اي
سنة في الصلوة فيكره لا مطلقا لانه من فعل الجبابرة كما علل لانه عليه السلام كان جل
قعوده في غير الصلوة مع اصحابه التربع ولحديث عمر رضي الله عنه قوله ويشده اي من ورائه
لحفظ او يشد طرفيه على جبهته او تليده كما ذكر قوله وقد روي الى آخره روي عبد الرزاق
عن الثوري عن مخول بن راشد عن رجل عن ابي رافع قال نهى رسول الله عليه السلام ان
يصلي الرجل ورأسه معقوص ورواه الطبراني به ووضع مكان رجل سعيد المقبري وقال
عن ابي رافع عن ام سلمة رضي الله عنها انه عليه السلام الحديث وكذا رواه اسحق
بن راهويه قال اخبرنا المؤمل بن اسماعيل عن سفين به سندا او متنا اذ قال إسحق قلت للمؤمل
فيه ام سلمة قال بلا شك وحكم الدارقطني بوهم المؤمل في ذكرها وروي حديث ابي رافع
بقصة مع الحسن بن علي رضي الله عنهما وقد اخرج الستة عنه عليه السلام امرت ان
اسجد على سبعة وان لا اكف شعرا ولا ثوبا وفي العقص كفه ويتضمن كراهة كون المصلي
مشمر الكمية قوله لانه عليه السلام نهى عن السدل عن ابي هريرة رضي الله عنه انه عليه
السلام نهى عن السدل في الصلوة وان يغطي الرجل فاه الصلوة اخرجه ابو داود والحاكم

وصوره قوله وهو أن يطرح إلى الخزه يصدق على أن يكون المنديل مرسلا من كتفيه كما يعتاده كثير فينبغي
لمن على عنقه منديل أن يضعه عند الصلوة ويصدق أيضا على لبس القباء من غير إدخال اليدين
كميه وقد صرح بالكراهة فيه ويكره اشتمال الصماء في الصلوة وهو أن يلتف بثوب واحد رأسه وسائر
بدنه فلا يدع منفذا ليده وهل يشترط عدم الإزار مع ذلك عن محمد يشترط وغيره لا يشترطه
ويكره الاعتجار وهو أن يلف العمامة حول رأسه ويدع وسطها كما تفعله الدعرة ومتى شيئا لا يكره
وفي ثوب واحد ليس على عاتقه بعضه يكره إلا لضرورة العدم قوله وحالة الصلوة مذكورة فلا
يكون الأكل فيها ناسيا كالأكل في الصوم ناسيا ليلحق به دلالة ثم القدر الذي يتعلق به الفساد
ما يفسد الصوم عزي إلى غريب الرواية لأبي جعفر وهو قدر الحمصة من بين أسنانه أما من خارج
فلو ادخل سمسمة فابتلعها تفسد وعن أبي حنيفة وأبي يوسف لا تفسد ولو كانت بين أسنانه
فابتلعها لا تفسد ولو كان عين سكرة في فيه فذاب فدخل حلقه فسدت ولو لم يكن عينها
بل صلى على أثر ابتلاعها فوجد الحلاوة لا تفسد ولو لاك هليلجة فسدت كمضغ العلك ولو لم
يلكها لكن دخل في جوفه منه شيء يسير لا تفسد وذكر شيخ الإسلام أكل بعض اللقمة وبقي في فيه
بعضها فدخل في الصلوة فابتلعها لا تفسد ما لم تكن ملء الفم قوله في الطاق أي المحراب وفيه
طريقان كونه يصير ممتازا عنهم وكيلا يشتبه على من عن يمينه ويساره حاله حتى إذا كان بجنبتي
الطاق عمودان وراءهما فرجتان يطلع منهما أهل الجهتين على حاله لا يكره وإنما هذا بالعراق
لأن محاريبهم مجوفة مطوقة فمن اختار هذه الطريقة لا يكره عنده إذا لم يكن كذلك ومن
اختار الأولى يكره عنده مطلقا ولا يخفى أن امتياز الإمام مقرر مطلوب في الشرع في حق
المكان التقدم واجبا عليه وغاية ما هنا كونه في خصوص مكان ولا أثر لذلك فإنه بني في
المساجد المحاريب من لدن رسول الله عليه السلام ولو لم تبن كانت السنة أن يتقدم في
محاذاة ذلك المكان لأنه يحاذي وسط الصف وهو المطلوب إذ قيامه في غير محاذاته مكروه
وغايته اتفاق الملتين في بعض الأحكام ولا بدع فيه على أن أهل الكتاب إنما يخصون الإمام بالمكان
المرتفع على ما قيل فلا تشبه قوله بخلاف ما إذا كان سجوده في الطاق أي رجلاه خارجها
فإنه لا يكره لأن العبرة للقدم في مكان الصلوة حتى يشترط طهارته رواية واحدة بخلاف
مكان السجود إذ فيه روايتان ولذا لو حلف لا يدخل دار فلان يحنث بوضع القدم وإن كان باقي
بدنه خارجها والصيد إذا كان رجلاه في الحرم ورأسه خارجه فصيد الحرم ففيه الجزاء قوله
وحده احتراز عما إذا كان معه بعض القوم فإنه لا يكره قوله لما قلنا من أنه تشبه بأهل
الكتاب فإنهم يخصون إمامهم بالمكان المرتفع فقوله في ظاهر الرواية احتراز عن ر
واية الطحاوي أنه لا يكره لعدم مناطها وهو التشبه فإنهم لا يخصونه بالمكان المنخفض
والجواب أن الكراهة هنا لمعنى آخر وهو ما ذكر في الكتاب واختلف في مقدار الارتفاع الذ
ي يتعلق به الكراهة فقيل قدر القامة وقيل ما يقع به الامتياز وقيل ذراع كالسترة
وهو المختار والوجه الوجهة الثاني لأن الموجب وهو شبه الازدراء يتحقق فيه غير مقتصر
على قدر الذراع قوله بحديث لا إفادة نفي الكراهة بحضرة المتحدثين لأن اللغط يليق به وكذا
بحضرة النائمين وما روي عليه السلام لا تصلوا خلف النائم ولا المتحدث فضعيف وقد صح أنه

قف
حلف إنسان أنه لا يضع قدمه في دار فلان ووضع قدمه ولم يدخل لا يحنث في يمينه في فتاوى قاضي خان لأنه لما صار مجازا عن الدخول لا يعتبر حقيقته بعد

عليه

عليه السلام صلى وعائشة نائمة معترضة بينه وبين القبلة قاله الخطابي وقد يقال لم تكن عائشة نائمة
بل مضطجعة ولذا قالت فكان إذا سجد غمزني فقبضت رجلي فإذا قام بسطتها إلى أن يقال كان ذلك الغمز
لمتكرر مرارا إيقاظا لكن ما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله عليه السلام يصلي
من صلاة الليل كلها وأنا معترضة بينه وبين القبلة فإذا أراد أن يوتر أيقظني فأوترت يقتضي أنها كا
نت نائمة لا مضطجعة يقظى وقد يستدل بما في مسند البزار عن ابن عباس أن رسول الله عليه السلام
قال نهيت أن أصلي إلى النيام والمتحدثين وإن قال البزار لا نعلمه إلا عن ابن عباس ويجاب بأن محله إذا
كان لهم أصوات يخاف منها التغليط أو الشغل وفي النائمين إذا خاف ظهور صوت يضحكه وقدمنا
أن في كون ظهر النائم سترة اختلاف قوله لأن ابن عمر ربما كان يستتر بنافع روى ابن أبي شيبة عن نافع
قال كان ابن عمر إذا لم يجد سبيلا إلى سارية قال لي ولني ظهرك وما روى البزار عن علي أنه عليه السلام
رأى رجلا يصلي إلى رجل فأمره أن يعيد الصلوة واقعة حال لا تستلزم كونه كان إلى ظهره لجواز كونه كان
مستقبله فأمره بالإعادة لرفع الكراهة وهو الحكم في كل صلوة أديت مع الكراهة ولو صلى إلى وجه إنسان
وبينهما ثالث ظهره إلى وجه المصلي لم يكره قوله باعتباره تثبت الكراهة قدم المعمول لقصد إفادة
الحصر فيفيد الرد على من قال من الناس بالكراهة لأن السيف آلة الحرب والبأس فيكره استقباله
في مقام الابتهال وفي استقبال المصحف تشبه بأهل الكتاب والجواب أن استقبالهم إياه للقراءة منه
لا لأنه من أفعال تلك العبادة وقد قلنا بكراهة استقباله لذلك والحال ابتهال إلى الله تعالى وفي
المحاربة للشيطان والنفس المخالفة وعند هذا اسمي المحراب قوله فيه تصاوير في المغرب الصورة
عام في ذي الروح وغيره والتمثال خاص بمثال ذي الروح لكن المراد هنا ذو الروح فإن غير
ذي الروح لا يكره كالشجر وفيه عن ابن عباس للأثر قال للمصور إن كنت لا بد فاعلا فعليك بتمثال غير
ذي الروح قوله وأطلق الكراهة في الأصل أي يكره أن يسجد على الصورة أولا وقيد هنا في الجامع
بأن يكون في موضع سجوده فإن كانت في موضع قيامه وقعوده لا يكره لما فيه من الإهانة ووجه ما
في الأصل أن المصلى أي السجاد التي يصلى عليها معظم فوضع الصورة فيه تعظيم لها حيث ما كانت
منه بخلاف وضعها على البساط الذي لم يعد للصلوة قوله ويكره أن يكون فوق رأسه أي يكره ا
لصلوة وفوق رأسه إلى آخره فلو كانت الصورة خلفه أو تحت رجليه ففي شرح عتاب لا تكره ا
لصلوة وفوق رأسه إلى آخره فلو كانت الصورة خلفه أو تحت رجليه عتاب لا تكره الصلوة
ولكن تكره كراهة جعل الصورة في البيت للحديث إن الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب أو صورة
إلا أن هذا يقتضي كراهة كونها في بساط مفروش وعدم الكراهة إذا كانت خلفه وصريح
إذا كانت خلفه وصريح كلامهم في الأول خلافه وقوله وأشدها كراهة أن تكون أمام المصلي
إلى أن قال ثم خلفه يقتضي خلاف الثاني أيضا لكن قد يقال كراهة الصلوة تثبت باعتبار التشبه
بعبادة الوثن وليس يستدبرونه ولا يطؤونه فيها ففي ما يفهم مما ذكرنا من الهداية نظر
وقد يجاب بأنه لا بعد في ثبوتها في الصلوة باعتبار المكان كما كرهت الصلوة في الحمام على
أحد التعليلين وهو كونها مأوى الشياطين وهو متحقق هنا لأن امتناع الملائكة من
الدخول للصلوة مع تسلط الشياطين لا يكون إلا لمانع يوجب ذلك وكذا لو لم يتحقق كالأرض
المغصوبة فإنه تثبت كراهة الصلوة في خصوص مكان باعتبار معنى فيه نفسه لا فيها فإن قيل

قف
إعادة الصلاة قال السرخسي تم الصلاة في جميع هذه الصور جائزة مع الكراهة وتعاد على وجه غير مكروه وهو الحكم في كل صلاة أديت مع الكراهة فإن ترك واجبا من الواجبات الصلوة يجب تعاد كاملا انتهى وظاهر كلامه أنها تعاد في الأول واستحبابا في الثاني وجوبا

قف
مسئلة المكروه مأمور بإعادة الصلوة أديت مع الكراهة

قف
مسئلة المحراب لما سمي المحراب لأن المصلي في المحراب محاربة مع الشياطين لذلك سمي محراب للمحاربة

لم نقل بالكراهة وإن كانت تحت القدم وما ذكرت يفيده لأنها في البيت ولكن ظاهر الحديث المذكور في
الكتاب وهو ما أخرجه مسلم عن عائشة رضي الله عنها واعد رسول الله عليه السلام جبريل في ساعة
يأتيه فيها فجاءت تلك الساعة ولم يأته وفي يده عصا فألقاها وقال ما يخلف الله وعده ولا رسله ثم التفت
فإذا جرو كلب تحت سريره فقال ما هذا يا عائشة متى دخل هذا الكلب ها هنا فقالت والله ما دريت
فأمر به فأخرج فجاء جبريل عليه السلام فقال رسول الله عليه السلام واعدتني فجلست لك فلم تأت
فقال منعني الكلب الذي كان في بيتك إنا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة انتهى وبه يعترض على
المصنف أيضا حيث كان دليله على ما ادعى الصورة هو بعينه لا يكره لكونها في وسادة ملقاة إلى آخر ما
ذكر فالجواب لا يكره جعلها في المكان لكن لا يتعدى إلى الصلاة وحديث جبريل مخصوص بذلك فإنه
وقع في صحيح ابن حبان وعند النسائي استأذن جبريل عليه السلام على النبي عليه السلام فقال
ادخل فقال كيف أدخل وفي بيتك ستر فيه تصاوير فإن كنت لابد فاعلا فاقطع رؤوسها أو
اقطعها وسائد أو اجعلها بسطا ولم يذكر النسائي اقطعها وسائد وفي البخاري في كتاب
المظالم عن عائشة رضي الله عنها أنها اتخذت على سهوة لها سترا فيه تماثيل فهتكه النبي
عليه السلام قالت فاتخذت منه نمرقتين فكانتا في البيت يجلس عليهما زاد أحمد في مسنده
ولقد رأيته متكئا على إحداهما وفيها صورة **قوله** بحيث لا تبدو للناظر على بعد ما والكبيرة ما
تبدو على البعد **قوله** لأنها لا تعبد فليس لها حكم الوثن فلا تكره في البيت ونقل أنه كان على خاتم أبي
هريرة ذبابتان ولما وجد خاتم دانيال وجد عليه أسد ولبوة بينهما صبي يلحسانه وذلك أن
بخت نصر قيل له يولد مولود يكون هلاكك على يديه فجعل يقتل من يولد فلما ولدت أم دانيال أباه
ألقته في غيضة رجاء أن يسلم فقيض الله أسدا يحفظه ولبوة ترضعه فنقشته بمرأى منه ليتذكر
نعم الله سبحانه وتعالى **قوله** أي ممحو الرأس فسر به احترازا من أن تقطع بخيط ونحوه فإنه
لا ينفي الكراهة لأن بعض الحيوانات مطوق فلا يتحقق قطعه إلا بمحوه وهو بأن يجعل الخيط
على كل رأسه بحيث يخفى أو يطليه بطلاء يخفيه أو يغسله ونحو ذلك أما لو قطع يديها ورجليها
لا ترتفع الكراهة لأن الإنسان قد تقطع أطرافه وهو حي **قوله** على ما قالوا يشعر بالخلاف وقيل
يكره والصحيح الأول لأنهم لا يعبدونه بل [illegible] **قوله** وتعاد صرح بلفظ الوجوب الشيخ قوام
الدين الكاكي في شرح المنار ولفظ الخبر المذكور أعني **قوله** وتعاد يفيده أيضا على ما عرف والحق
التفصيل بين كون تلك الكراهة كراهة تحريم فتجب الإعادة أو تنزيه فتستحب فإن كراهة
التحريم في رتبة الواجب فإن الطلب إن أفاد المنع بدلالة قطعية أعني بطريق الحقيقة مجردا عن
القرائن الصارفة عنه فالثابت كراهة التحريم وإن أفاد لزوم الفعل لكن إلى الوجوب وإن أفاد
ندب المنع فتنزيهية أو الفعل فالمندوب ولكن لازمهما معا واحد وهو ترتب الإثم بترك
مقتضاها **قوله** لقوله عليه السلام أخرج أصحاب السنن الأربعة عن أبي هريرة قال قال رسول الله
عليه السلام اقتلوا الأسودين في الصلاة الحية والعقرب قال الترمذي حسن صحيح وهو
بإطلاقه يشمل ما إذا احتاج إلى عمل كثير في ذلك وقليل وقيل بل إذا كان قليلا وفي المبسوط الأظهر
أنه لا تفصيل فيه لأنه رخصة كالمشي في سبق الحدث والاستقاء من البئر والتوضي وهذا يقتضي
أن الاستقاء غير مفسد في سبق الحدث وقد نقل خلافه ووجهه بأنه لا تفصيل للرخصة بالنص يستلزم

مثله

مثله في علاج المار إذ الكثرة أنه أيضا مأمور به بالنص كما تقدم مثاله لكنه مفسد عندهم فما هو جوابه عن
علاج المار فهو جوابنا في قتل الحية فالحق فيما يظهر الفساد وقولهم الأمر بالقتال لا يستلزم بقاء الصحة
على نهج ما قالوه من الفساد في صلاة الخوف فهذا إذا قاتلوا في الصلاة بل أثره في رفع الإثم بمباشرة
المفسد في الصلاة بعد أن كان حراما صح **قوله** هو الصحيح احترازا عما قيل لا تقتل الحية البيضاء
التي تمشي مستوية لأنها من الجان لقوله عليه السلام اقتلوا ذا الطفيتين والأبتر وإياكم والحية
البيضاء فإنها من الجن وقال الطحاوي لا بأس بقتل الكل لأنه عليه السلام عاهد الجن
أن لا يدخلوا بيوت أمته ولا يظهروا أنفسهم فإذا خالفوا فقد نقضوا عهدهم فلا حرمة
لهم وقد حصل في عهده عليه السلام وفي من بعده الضرر بقتل بعض الحيات من الجن أن
الحل ثابت ومع ذلك فالأولى الإمساك عما فيه علامة الجن لا للحرمة بل لدفع الضرر المتوهم من
جهتهم وقيل ينذرها فيقول خلي طريق المسلمين أو ارجعي بإذن الله فإن أبت قتلها وهذا في
غير الصلاة **قوله** وعن محمد وأبي يوسف في المجرد عن قول محمد مع أبي حنيفة ثم محل الخلاف فيما عد بالأ
صابع أو بخيط يمسكه أما إذا أحصى بقلبه أو غمز بأنامله فلا كراهة **فروع** أخرى يكره العمل القليل
الذي لا يفسد كالضربة الواحدة وتغميض العينين ورفعهما إلى جهة السماء وتغطية الفم وا
لأنف والتثاؤب إذا أمكنه الكظم فإن عجز فيغطي فاه بكمه أو بيده ولا يكره وتكره الصلاة أيضا
مع التشمير الكم عن الساعد ومكشوف الرأس إلا للتذلل والتضرع ولا بأس مع شد الوسط و
يكره ستر القدمين في السجود وتكره مع نجاسة لا تمنع إلا أن خاف فوت الوقت أو الجماعة ولا
جماعة ولا جماعة أخرى ويقطع الصلاة إن لم يخف ذلك إذا تذكر هذه النجاسة وكذا يقطع لإ
غاثة الملهوف أو خوف على أجنبي أن سقط من سطح أو غرق أو حرق ونحوه وله أن يقطع إذا سرق
منه أو من غيره قدر درهم لا لنداء أحد أبويه إلا أن يستغيث وتكره مع مدافعة الأخبثين سواء
كان بعد الشروع أو قبله وفي فيه درهم أو لؤلؤة يمنعه من سنة القراءة وفي أرض غيره فإن ابتلي
بين ذلك وبين ذلك وبين الصلاة في الطريق إن كانت الأرض مزروعة أو لكافر ففي الطريق
وإلا ففي الأرض ولو كان في بيت إنسان أن استأذنه فحسن وإلا فلا بأس ويكره وقدامه عذرة
كما يكره أن يكون قبلة المسجد إلى حمام أو مخرج أو قبر فإن كان بينه وبين هذه حائل حائط لا
يكره ويكره بحضرة طعام إذا كان له التفات إليه للحديث المتفق عليه لا صلاة بحضرة طعام
ولا وهو يدافعه الأخبثان وما في أبي داود لا تؤخر الصلاة لطعام ولا غيره يحمل على تأخيرها
عن وقتها جمعا بينهما وفي الصحيحين عن أبي هريرة عنه عليه السلام أما يخشى الذي يرفع
رأسه قبل الإمام أن يحول الله رأسه رأس حمار أو يجعل صورته صورة حمار وعنه عليه
السلام قال التثاؤب من الشيطان فإذا تثاءب أحدكم فليكظم ما استطاع وعن جابر
بن سمرة قال قال رسول الله عليه السلام لينتهين أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في
الصلاة أو لا ترجع إليهم **فصل** **قوله** لأنه عليه السلام نهى عن ذلك قال عليه السلام
إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا أخرجه الستة
قوله ولا يكره في رواية لحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال رقيت يوما على بيت أختي حفصة
فرأيت النبي عليه السلام يقضي حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة ولأن فرجه غير مواز

لها إلى آخر ما ذكره في الكتاب وجه الظاهر الحديث السابق وهو مقدم لتقدم المانع عن المعارضة واعلم أن هذه المسألة اختلف فيها العلماء على ثلاثة أقوال وباعتبار هذه الرواية تصير أربعة أقوال ذهبت طائفة إلى الكراهة مطلقا منهم مجاهد والنخعي وأبو حنيفة أخذا بعموم الأول مع تقويته بقول أبي أيوب فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت نحو الكعبة فننحرف عنها ونستغفر الله وطائفة كرهوه في الفضاء دون البنيان مطلقا منهم الشعبي والشافعي وأحمد أخذا بحديث أبي داود عن مروان الأصفر رأيت ابن عمر أناخ راحلته وجلس يبول إليها فقلت أبا عبد الرحمن أليس قد نهي عن هذا قال بلى إنما نهي عن ذلك في الفضاء فإذا كان بينك وبين القبلة شيء يسترك فلا بأس ورواه ابن خزيمة والحاكم في صحيحيهما وعن ابن عمر في الصحيحين ما ذكرناه أنفا من رؤيته الرسول الله عليه السلام وطائفة رخصوه مطلقا منهم من طرح الأحاديث لتعارضها ثم رجع إلى الأصل وهو الإباحة والمعارضة لحديث ابن عمر المتقدم وما رواه ابن ماجة عن عراك عن عائشة قالت ذكر عند النبي عليه السلام قوم يكرهون أن يستقبلوا بفروجهم القبلة فقال أراهم قد فعلوها استقبلوا بمقعدي القبلة وقول أحمد أحسن ما في الرخصة حديث عائشة وإن كان مرسلا فإن مخرجه حسن بناء على البخاري أن عراكا سمع من عائشة مدفوع بأنه ممن يمكن كونه لقيها فقد قالوا أنه سمع من أبي هريرة وأبو هريرة توفي هو وعائشة في سنة واحدة فلا يبعد سماعه منها مع كونهما في بلدة واحدة وقد أخرج مسلم حديث عراك عن عائشة جاءتني مسكينة تحمل ابنتين لها الحديث ثم قد أخرج الدارقطني الحديث المذكور من غير جهة حماد بن سلمة الذي في حديث ابن ماجة قال عراك فيها حدثتني عائشة أنه عليه السلام بلغه قول الناس أمر بمقعدته فاستقبل بها القبلة ومنهم من ادعى النسخ تمسكا بما أخرجه أبو داود والترمذي وابن حبان في صحيحه والحاكم والدارقطني عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال نهى رسول الله عليه السلام أن نستقبل القبلة فرأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها ولفظ ابن حبان ومن بعده ثنا أبان ابن صالح فزالت تهمة التدليس ولفظهم كان رسول الله عليه السلام قد نهانا أن نستقبل القبلة أو نستدبرها بفروجنا إذا اهرقنا الماء ثم رأيته قبل موته بعام يبول إلى القبلة وأبان بن صالح وثقه المزكون يحيى بن معين وأبو زرعة وأبو حاتم وقال الترمذي في العلل الكبير سألت محمد بن إسماعيل يعني البخاري عن هذا الحديث فقال حديث صحيح والأحوط المنع لأن الناسخ لابد أن يكون في قوة المنسوخ وهذا وإن صح لا يقاوم ما تقدم مما اتفق عليه الستة وغيره مما أخرج كثير مع أن الذي فيه حكاية فعله وهو ليس صريحا في نسخ التشريع القولي لجواز الخصوصية ولو نسي فجلس مستقبلا فذكر يستحب له الانحراف بقدر ما يمكنه أخرج الطبري في تهذيب الآثار عن عمرو بن جميع عن عبد الله بن الحسن عن أبيه عن جده قال قال رسول الله عليه السلام من جلس يبول قبالة القبلة فذكر فتحرف عنها إجلالا لها لم يقم من مجلسه حتى يغفر له وكما يكره للبالغ ذلك يكره أن يمسك الصغير نحوها ليبول وقالوا يكره أن يمد رجليه في النوم وغيره إلى القبلة أو المصحف أو كتب الفقه إلا أن يكونا على مكان مرتفع

عن

عن المجادلة **قوله** وتكره المجامعة وصرح بالتحريم في شرح الكنز لقوله تعالى ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد لكن الحق كراهة التحريم لأن دلالة إنما هو على تحريم الوطي من محظورات الاعتكاف فعند عدم الاعتكاف لا يكون لفظ الآية دالا على منع فالمنع للمسجد حينئذ بل لو كان معتكفا فانفلا أمكن أن يقول لا يحرم الوطي عليه للاعتكاف لما عرف من أن قطع نفل الاعتكاف على الرواية المختارة أنها العبادة لا إبطال وإنما يمتنع للمسجد بدليل آخر فليست الآية على إطلاقها في كل اعتكاف إلا أن يقال يجب أن يكون القطع الذي هو ابتداء بغير الجماع كالخروج من المسجد لأنه من محظوراته ومبدؤه يقع في العبادة فصار كالخروج من الصلوة بالحدث يكون أنها محظورة ولو سلم عدم دلالتها على ما قلناه عينا كانت محتملة كون التحريم للاعتكاف أو للمسجد فيكون ظنية الدلالة وبمثلها تثبت كراهية التحريم لا التحريم والمراد بالتخلي التغوط لأن سطح المسجد له حكمه إلى عنان السماء وقد أمر بتطهيره والبول ينافيه وإذا كان المسجد ينزوي من النخامة كما تنزوي الجلدة من النار على ما روي فكيف بالبول **قوله** لأنه يأخذ حكم المسجد حتى لا يصح فيه الاعتكاف إلا للنساء واختلفوا في مصلى العيد والجنازة والأصح أنه إنما له حكم المسجد في جواز الاقتداء لكونه مكانا واحدا وهو المعتبر في جواز الاقتداء **قوله** لأنه يشبه المنع من الصلوة وهو حرام قال تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه **قوله** وقيل لا بأس إذا خيف على متاع المسجد أحسن من التقييد بزماننا كما في عبارة بعضهم فالمدار خشية الضرر على المسجد فإن ثبت في زماننا في جميع الأوقات ثبت كذلك إلا في الأوقات الصلوة أو لا فلا أو في بعضها ففي بعضها **قوله** وقيل هو قربة لما هو قربة لما فيه من تعظيم المسجد ومنهم من كرهه لقوله عليه السلام إن من أشراط الساعة أن تزين المساجد الحديث والأقوال ثلاثة وعندنا لا بأس به ومحمل الكراهة التكلف بدقائق النقوش ونحوه خصوصا في المحراب أو التزيين مع ترك الصلوة أو عدم إعطائه حقه من اللغط فيه والجلوس لحديث الدنيا ورفع الأصوات بدليل آخر الحديث وهو قوله وقلوبهم خاوية من الإيمان هذا إذا فعل من مال نفسه أما المتولي فيفعل ما يرجع إلى أحكام البنيان حتى لو جعل البياض فوق السواد للنقاء ضمن كذا في الغاية وعلى هذا تحلية المصحف بالذهب لا بأس به وكان المتقدمون يكرهون شد المصاحف واتخاذ المشد لها لأنه يشبه المنع كالغلق وهذه **فروع** تتعلق بأحكام المسجد لا شك أن الدفع للفقير أولى من تزيينه ولو قيل بأنه قربة ولا يحفر في المسجد بئر ولو كانت بئر قديمة كبئر زمزم تركت ولو حفر فتلف فيه شيء إن حفر أهل المسجد أو غيرهم بإذنهم لا يضمن وإن كان بغير إذنهم ضمن أضر ذلك بأهله أو لا ولا يجوز غرس الأشجار فيه إلا إن كان ذا نز والاسطوانات لا تستقر به فيجوز لتشرب ذلك الماء فيحصل بها النفع ولا بأس بأن يتخذ فيه بيت لمتاعه ولا يجوز أن يتخذه طريقا بغير عذر فإن كان بعذر لا بأس ولا يبزق فيه فيأخذ النخامة بثوبه ولو بزق كان فوق الحصير أسهل من تحتها لأن ما تحتها مسجد حقيقة والحصير لها حكم المسجد وليست به حقيقة فإن لم يكن فيه بواري يدفنها في التراب ولا يدعها على وجه الأرض وكذا يكره أن يمسح رجله من الطين باسطوانته أو حائطه ولا بأس أن يمسح بيرد به أو قطعة خشب أو حصير ملقاة فيه والأولى أن لا يفعل وبتراب المسجد إن كان مجموعا لا بأس به وإن كان مبسوطا يكره وإذا نزح الماء النجس من البئر كره أن يبل به الطين فيطين به المسجد على قول من اعتبر

ق ف ــ أي يفعل في بعض الأوقات إن كان في المسجد فيها ويمنع فيه لم يخف فيه

ق ف ــ نص شمس الأئمة الكردري في شرح الجامع على أن الأصح أن تزيين المسجد مكروه

نجاسة الطين وقد ذكرناه في باب الانجاس ويكره التوضي في المسجد والمضمضة إلا أن يكون موضع اتخذ
لذلك لا يصلى فيه ولا يجوز أن تعمل فيه الصنائع لأنه مخلص لله فلا يكون محلا لغير العبادة غير أنهم قالوا
في الخياط إذا جلس فيه لمصلحته من دفع الصبيان وصيانة المسجد لا بأس به للضرورة ولا يدق
الثوب عند طيه دقا عنيفا والذي يكتب أن كان بأجر يكره وبغير أجر لا يكره هذا إذا كتب العلم
والقرآن لأنه في عبادة أما هؤلاء المكتبون الذين يجتمع عندهم الصبيان واللغط فلا ولو لم يكن
لغط لأنهم في صناعة لا عبادة إذ هم يقصدون الإجارة ليس هو لله بل للارتزاق ومعلم
الصبيان القرآن كالكاتب أن كان لأجر لا وحسبة لا بأس به ومنهم من فصل هذا إن كان لضرورة
الحر وغيره لا يكره وإلا فيكره وسكت عن كونه بأجر أو غيره وينبغي حمله على ما إذا كان حسبة فأما إذا
كان بأجر فلا شك في الكراهة وعلى هذا فإذا كان حسبة ولا ضرورة يكره لأن نفس التعليم ومراجعة
الأطفال لا تخلو عما يكره في المسجد والجلوس في المسجد لغير صلاة جائز للمصيبة والكلام المباح
فيه مكروه يأكل الحسنات والنوم فيه مكروه وقيل لا بأس للغريب أن ينام فيه وفي النهاية عن الـ
حلواني أنه ذكر في الصوم عن أصحابنا يكره أن يتخذ في المسجد مكانا معينا يصلي فيه لأن العبادة
تصير له طبعا فيه وتثقل في غيره والعبادة إذا صارت طبعا فسبيلها الترك ولذا كره صوم الأبد انتهى
فكيف بمن اتخذه لغرض آخر فافهم والله أعلم **باب الوتر** قوله حيث لا يكفر جاحده لا يفيد
إذ إثبات اللازم لا يستلزم إثبات الملزوم المعين إلا إذا ساواه وهو أعم فإن عدم الإكفار
بالجحد لازم الوجوب كما هو لازم السنة والمدعى الوجوب لا الفرض وإن قصد الاستدلال بالـ
مجموع منه مع عدم التأذين فأقرب على ما فيه فالثاني بمستقل والحق أنه لم يثبت عندهما دليل الوجوب لو
فنفياه وثبت عنده وهو الحديث المذكور عن عدة من الصحابة عمرو بن العاص وعقبة بن
عامر وابن عباس وابن عمر وأبي سعيد الخدري وفي حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وخارجة
بن حذافة وأبي نضرة الغفاري فعن عقبة وعمرو رواه إسحاق بن راهويه في مسنده ثنا سويد بن
عبد العزيز ثنا قرة بن عبد الرحمن عن يزيد بن حبيب عن أبي الخير مرثد بن عبد الله اليزني عن عمرو بن
العاص وعقبة بن عامر عنه عليه السلام قال إن الله زادكم صلاة هي لكم خير من حمر النعم الوتر وهي لكم
فيما بين العشاء إلى طلوع الفجر وضعف بن معين وغيره قرة وعن ابن عباس رواه الطبراني والدارقطني
عن النضر أبي عمر عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما وضعفه الدارقطني بالنضر وعن ابن عمر
أخرجه الدارقطني في غرائب مالك وضعفه بحميد ابن أبي الجون وهو أن الله زادكم صلاة وهي
الوتر وعن الخدري رواه الطبراني وفيه أيضا مثل ما في حديثه عن ابن عباس وعن عمرو بن
شعيب عن أبيه عن جده أخرجه الدارقطني وفيه أنه عليه السلام أمرنا فاجتمعنا فحمد الله وأ
ثنى عليه ثم قال إن الله زادكم صلاة فأمر بالوتر وضعفه بمحمد بن عبيد الله العرزمي وعن أبي نضرة
رواه الحاكم من حديث ابن لهيعة عن عمرو بن العاص قال سمعت أبا نضرة الغفاري يقول سمعت
رسول الله عليه السلام يقول إن الله زادكم صلاة وهي الوتر فصلوها ما بين العشاء إلى صلاة
الصبح وسكت عنه وأعل بابن لهيعة وعن خارجة رواه الحاكم وأبو داود والترمذي وابن ماجة
خرج علينا رسول الله عليه السلام فقال إن الله أمدكم بصلاة خير لكم من حمر النعم وهي الوتر فجعلها
لكم فيما بين العشاء إلى طلوع الفجر قال الحاكم صحيح ولم يخرجاه لتفرد التابعي عن الصحابي وقول الترمذي

غريب

غريب لا ينافي الصحة لما عرف وله يقول مرارا في كتابه حسن صحيح غريب وما نقل عن البخاري من أنه أعله
بقوله لا يعرف سماع بعض هؤلاء من بعض فبناء على اشتراطه العلم باللقى والصحيح الاكتفاء بإمكان اللقى
وإعلال ابن الجوزي له بابن إسحق وبعبد الله بن راشد نقل تضعيف بن راشد عن الدارقطني أما
ابن إسحق فثقة ثقة لا شبهة عندنا في ذلك ولا عند محققي المحدثين ولو سلم فقد تابعه الليث
بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب وأما ما نقله عن الدارقطني من تضعيف ابن راشد فغلطه فيه
صاحب التنقيح لأن الدارقطني إنما ضعف عبد الله بن راشد البصري مولى عثمان بن عفان الراوي
عن سعيد الخدري وأما هذا الراوي حديث خارجة فهو الزوفي أبو الضحاك المصري ذكره بن حبان
في الثقات انتهى ومتابعة الليث والتصريح بكونه الزوفي كلاهما في إسناد النسائي للحديث المذكور
في كتاب الكنى فتم أمر هذا الحديث على أتم وجه في الصحة ولو لم يكن هذا كان في كثرة طرقه المضعفة
ارتفاع له إلى الحسن بل بعضها حسن حجة وهو طريق بن راهويه وقرة أن قال أحمد فيه منكر الحديث
فقد قال ابن عدي لم أر له حديثا منكرا جدا وأرجو أن لا بأس به وقد ذكره بن حبان في الثقات بقي
في وجه الاستدلال به فقيل من لفظ زادكم فإن الزيادة لا تتحقق إلا عند حصر المزيد عليه والمحصور
الفرائض لا النوافل ويشكل عليه ما ثبت بسند صحيح أخرجه الحاكم والبيهقي عنه عليه السلام أن الله
زادكم صلاة إلى صلاتكم هي خير لكم من حمر النعم ألا وهي الركعتان قبل صلاة الفجر فإن اقتضى لفظ زاد
ذلك الحصر فإنه يجب في هذا كون المحصورة المزيد عليها السنن الرواتب وحينئذ فالمحصورة أعم
من الفرائض والسنن الراتبة فلا يستلزم لفظ زادكم كون المزيد فرضا لجواز كونه زيادة على المحصورة
التي ليست بفرض أعني السنن وقد يكون هذا هو الصارف للمصنف عن التمسك بهذه الطريقة مع شهرة
تداولهم إلى الاقتصار على التمسك بلفظ الأمر إنما هو في حديث ابن لهيعة وعمرو بن شعيب وقد
ضعف فالأولى التمسك فيه بما في أبي داود عن أبي المنيب عبيد الله العتكي عن عبد الله بن بريدة
عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني
الوتر حق فمن لم يوتر فليس مني ورواه الحاكم وصححه وقال أبو المنيب ثقة ووثقه بن معين أ
يضا وقال ابن أبي حاتم سمعت أبي يقول صالح الحديث وأنكر على البخاري إدخاله في الضعفاء وتكلم
فيه النسائي وابن حبان وقال ابن عدي لا بأس به فالحديث حسن وأخرج البزار عن حكام عن عنبسة
عن جابر عن أبي معشر عن إبراهيم عن الأسود عن عبد الله عن النبي عليه السلام الوتر واجب على كل مسلم
وقال لا نعلمه يروى عن ابن مسعود إلا من هذا الوجه فإن قيل الأمر قد يكون للندب والحق هو الثا
بت وكذا الواجب لغة ويجب الحمل عليه دفعا للمعارضة ولقيام القرينة الدالة عليه أما المعارضة
فما أخرج البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه عليه السلام كان يوتر على البعير وما أخرجاه
أيضا أنه عليه السلام بعث معاذا إلى اليمن وقال له فيما قال فأعلمهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات
في اليوم والليلة قال ابن حبان وكان بعثه قبل وفاته عليه السلام بأيام يسيرة وفي موطأ مالك أنه
عليه السلام توفي قبل أن يقدم معاذ من اليمن وما أخرجه ابن حبان أنه عليه السلام قام بهم في
رمضان فصلى ثمان ركعات وأوتر ثم انتظروه من القابلة فلم يخرج إليهم فسألوه فقال خشيت
أن تكتب عليكم الوتر وعن هذا حسن ما يجاب عنه به ولهم غيرها مما يسلم من ضعف أو عدم تمام
دلالة وأما القرينة الصارفة للوجوب إلى الندب فما في السنن إلا الترمذي قال عليه السلام الوتر

حق واجب على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليوتر ومن احب أن يوتر بثلاث فليفعل ومن احب ا
ن يوتر بواحدة فليوتر رواه ابن حبان والحاكم وقال على شرطهما وجه القرينة انه حكم
بالوجوب ثم خير فيه بين خصال احدها ان يوتر بخمس فلو كان واجبا لكان كل خصلة يخير فيها
تقع واجبة على ما عرف في الواجب المخير والاجماع على عدم وجوب الخمس فلزم صرفه الى
ما قلنا والجواب عن الاول انه واقعة حال لا عموم لها فيجوز ان يكون ذلك كان لعذر والاتفا
ق على ان الفرض يصلي على الدابة لعذر الطين والمطر ونحوه او كان قبل وجوبه لان وجوبه لم
يقارن وجوب الخمس بل متاخر وقد روي انه عليه السلام كان ينزل للوتر روى الطحاوي
عن حنظلة ابن سفين عن نافع عن ابن عمر انه كان يصلي على راحلته ويوتر بالارض ويزعم
ان النبي عليه السلام فعل ذلك فدل ان وتره ذلك كان اما حالة عدم وجوبه او للعذر وفي
شرح الكنز على انه لا يجوز على اصلهم ان الوتر فرض على النبي عليه السلام ومن العجب انهم
يزعمون جواز هذا الفرض على الراحلة ثم يقولون لخصمهم لو كان فرضا لما ادي على الراحلة انتهى
وهو غير لازم اما الاول فلان المرجح عندهم نسخ وجوبه في حقه عليه السلام واما الثاني فيصح قولهم
ذلك على وجه الالتزام فانا لا نقول بجوازه على الراحلة لوجوبه وعن الثاني انه لم لا يجوز أن يكون الو
جوب كان بعد سفره وعن الثالث كالاول في انه يجوز كونه قبل وجوبه او المراد المجموع من صلاة
الليل المختتمة بوتر ونحن نقول بعدم وجوبه وذلك انهم كانوا يطلقون على صلوة الليل لكن
ذلك لان المجموع حينئذ فرد وذلك وتر لا شفع وسيأتي في باب النوافل ما يصرح بذلك كما هو
بل هذه الارادة ظاهرة من نفس الحديث المورد فانه صلى بهم ثمان ركعات واوتر ثم تاخر في القابلة
يعني عما فعله في السابقة البتة وعلل تاخره عن ذلك بخشية ان يكتب الوتر فكان المراد بالوتر فيها
هو الصلوة التي فعلت مختتمة بالوتر ويدل على ذلك ما صرح به في رواية البجلي لهذا الحديث من
قوله خشيت أن تكتب عليكم صلوة الليل وعن القرينة المدعاة ان ذلك كان قبل ان يستقر امر الوتر
فيجوز كونه كان اولا كذلك وفي مسلم عن عائشة رضي الله عنها انه عليه السلام كان يصلي من الليل
ثلث عشرة ركعة يوتر من ذلك بخمس لا يجلس في شيء منها الا في اخرها فدل ان الوتر كان او لا خمسة
واجمعنا على انه يجلس على رأس كل ركعتين وهو يفيد خلافه ويدل على ذلك ايضا ما في الواد
قطني انه عليه السلام قال لا توتروا بثلاث اوتروا بخمس او سبع والايتار بثلاث جائز اجماعا فعلم
ان هذا وما شاكله كان قبل أن يستقر امر الوتر وكيف يحمل على اللغوي وهو محفوف بما يؤكد
مقتضاه من الوجوب وهو قوله عليه السلام فمن لم يوتر فليس مني مع كون ابا التكرار ثلاثا على
ما تقدم **قوله** ولهذا وجب القضاء بالاجماع اي ثبت والا فوجوب القضاء محل النزاع ايضا
والمعنى انه صلوة مقضية موقتة فتجب كالمغرب اما انها موقتة فلان المستحب في وقتها السحر
وذلك اشد ما يكون كراهة في العشاء فلو كان سنة تبعا للعشاء لم يخالف وقتهما في الصفة
بل كان المستحب فيها المستحب فيه **قوله** وهو يعني ما روي عن ابي حنيفة انه سنة وعنه انه
فرض اي عملي وهو الوجب فعنه ثلث روايات والمراد بها واحد وهو الوجوب وفي الفتاوى
لو اجتمعت اهل قرية على ترك الوتر ادبهم الامام وحبسهم فان لم يمتنعوا قاتلهم فان امتنع
اعتقاد السنن قال مشايخ بخارى يقاتلهم كالفرائض **قوله** لما روت عائشة رضي الله عنها
روى الحاكم وقال على شرطهما عنها قالت كان رسول الله عليه السلام يوتر بثلاث لا يسلم

الا في اخرهن وكذا روى النسائي عنها قالت كان النبي عليه السلام لا يسلم في ركعتي الوتر واخرج الحاكم قيل
للحسن ان عمر كان يسلم في الركعتين من الوتر فقال عمر كان افقه منه وكان ينهض في الثانية بالتكبير انتهى
وسكت عنه وروى الطحاوي عن روح بن الفرج عن شريك عن مخول عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن
ابن عباس قال كان رسول الله عليه السلام يوتر بثلاث يقرا في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى الى اخرها في
حديث عائشة المروي في السنن الاربعة وصحيح ابن حبان والمستدرك كان يقرا في الركعة الاولى من
الوتر بفاتحة الكتاب وسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بقل يا ايها الكافرون وفي الثالثة بقل هو الله
احد والمعوذتين وظاهر هذا وصل الثالثة لجعله اولى بعض الوتر والا لقالت وفي الركعة
قوله منه الوتر واما قوله عليه السلام صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشي الصبح صلى واحدة فاوترت
له ما صلى فليس فيه دلالة على ان الوتر واحدة بتحريمة مستانفة ليحتاج الى الاشتغال بجوابه اذ يحتمل
كلا من ذلك ومن كونه اذا خشي الصبح صلى واحدة متصلة فاتي بقاوم الصرايح التي ذكرناها كثيرتر
كناه الى الطول مع اكثر الصحابة عليه قال الطحاوي ثنا ابو بكرة ثنا ابو داود ثنا ابو خالد قال
سالت ابا العالية عن الوتر فقال علمنا اصحاب رسول الله عليه السلام ان الوتر مثل صلاة المغرب
هذا وتر الليل وهذا وتر النهار وقال ثنا ابو مرزوق ثنا عفان ثنا حماد بن سلمة ثنا ثابت قال
صلى بي انس الوتر انا عن يمينه وام ولده خلفنا ثلاث ركعات لم يسلم الا في اخرهن على ان
لفظ الحديث لو كان كما قالوه يفيد تقييد جعلها واحدة بالضرورة وهي خشية طلوع الفجر خصوصا
على قولهم من حجة مفهوم الشرط وعلى قولنا المتقرر نفي شرعيتها فاذ لا يجب بشرط تلقى فيما
وراه على العدم لكفانا لا بغيرها ايضا الذي لك عند خشية الصبح لانه احد محتمليه المتساويين
كما قلنا فلا يجوز الحمل عليه بعينه لما ثبت به المخالفة بين روايات فعله عليه السلام مع انه
عند تساوي الاحتمالين فتم المطلوب غير متوقف على ثبوت النهي عن البتيراء على انه لو صح
شرعيتها لم يلزم كون الوتر اياها الا بدليل تخص ذلك كما ان الشفع مشروع ولا يمكث اعاد
كون بعض الفرائض لخصوصها اياه الا بدليل وقد بينا ان الثابت كونه ثلثا كالمغرب وكذا صح
عن ابن مسعود وتر الليل ثلث كوتر النهار وانما ضعفوا رفعه الى النبي عليه السلام فانه
لم يرفعه عن الاعمش عنه عن النبي عليه السلام الا يحيى بن ابي الحواجب وقد ضعف واعلم
ان فيما روينا قراءته عليه السلام في الثالثة بسورة الاخلاص والمعوذتين ولم يذكرا
صاحبنا سوى قراءة الاخلاص وذلك لان ابا حنيفة رحمه الله روى في مسنده عن حماد عن ابراهيم
عن الاسود عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله عليه السلام يوتر بثلث يقرا في الاولى
بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله احد **قوله**
وحكى الحسن اجماع المسلمين في مصنف ابن ابي شيبة ثنا حفص ثنا عمرو عن الحسن قال اجمع
المسلمون على ان الوتر ثلاث لا يسلم الا في اخرهن وعمرو هذا الظاهر انه ابن
عبيد على انه صرح به في اسناد اخر مثل هذا وقال الطحاوي ثنا ابو العوام محمد بن عبد الله
الجبار المرادي ثنا خالد بن نزار الايلي ثنا عبد الرحمن بن ابي الزناد عن ابيه عن الفقهاء ا
لسبعة سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والقاسم بن محمد وابي بكر بن عبد الرحمن و
خارجة بن زيد وعبيد الله بن عبد الله وسليمان بن يسار في مشيخة سواهم اهل فقه وصلاح

فكان مما وعيت عنهم أن الوتر ثلاث لا يسلم إلا في آخرهن قوله وقال الشافعي رحمه الله بعده
أي بعد الركوع من الوتر هاهنا ثلاث خلافيات أحدها أنه إذا قنت في الوتر يقنت قبل
الركوع أو بعده والثانية أن القنوت في الوتر في جميع السنة أو في النصف الأخير
من رمضان والثالثة هل يقنت في غير الوتر ولنا في الأولى ما روى الدارقطني عن سويد
بن غفلة قال سمعت أبا بكر وعمر وعثمن وعليا رضي الله عنهم يقولون قنت رسول الله عليه
السلام في آخر الوتر وكانوا يفعلون ذلك وقوله وهو الركوع من كلام المصنف على لسان
الخصم ولهم ما هو أنص من ذلك وهو ما رواه الحاكم عن الحسن بن علي رضي الله عنهما وصححه قال
علمني رسول الله عليه السلام كلمات أقولهن في وتري إذا رفعت رأسي ولم يبق إلا السجود اللهم
اهدني فيمن هديت إلى آخره وسنذكره في القنوت قوله ولنا ما روي أنه عليه السلام قنت
قبل الركوع لو قال كان يقنت كان أولى قال النسائي وابن ماجة ثنا علي ابن ميمون الرقي ثنا مخلد
بن يزيد عن سفين عن زبيد اليامي عن سعيد بن عبد الرحمن بن ابزى عن أبيه عن أبي
ابن كعب أن رسول الله عليه السلام كان يوتر فيقنت قبل الركوع انتهى لابن ماجه ولفظ النسائي كان
يوتر بثلاث يقرأ في الأولى بسبح اسم ربك الأعلى وفي الثانية قل يا أيها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله أحد
ويقنت قبل الركوع انتهى وزاد في سننه فإذا فرغ قال سبحان الملك القدوس ثلث مرات يطيل في آخرهن
ثم قال وقد روى هذا الحديث غير واحد عن زبيد اليامي ولم يقل فيه وقنت قبل الركوع يريد بغير واحد
من الرواة عن زبيد الذين لم يقولوا القنوت الأعمش وشعبة وعبد الملك بن أبي سليمن وجرير بن حازم
لكن غايته أنه تفرد العدل بالزيادة وزيادة العدل مقبولة وقد أخرج الخطيب في كتاب القنوت له ثنا أبو
الحسن أحمد بن محمد الأهوازي انا أحمد بن محمد بن سعيد ثنا أحمد بن الحسين بن عبد الملك ثنا منصور بن
أبي نويرة عن شريك عن منصور عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود أن النبي عليه السلام
وسلم قنت في الوتر قبل الركوع وذكره ابن الجوزي في التحقيق وسكت عنه وأخرج أبو نعيم في الحلية
عن عطاء بن مسلم ثنا العلاء بن المسيب عن حبيب بن أبي ثابت عن ابن عباس قال أوتر النبي عليه السلام
بثلاث فقنت فيها قبل الركوع وأخرج الطبراني في الأوسط ثنا محمود بن محمد المروزي ثنا سهيل بن العباس
الترمذي ثنا سعيد بن سالم القداح عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن النبي عليه السلام كان يوتر بثلاث
ركعات ويجعل القنوت قبل الركوع وقول أبي نعيم غريب من حديث حبيب والعلاء تفرد به عطاء
بن مسلم وقول الطبراني لم يروه عن عبيد الله إلا سعيد بن سالم لا يوجب البعد لما قلنا في كلام
النسائي بل قد حصل من انفراد سفيان الثوري عن زبيد ومن تفرد عطاء ابن مسلم عن العلاء
ومن تفرد سعيد عن عبيد الله مع حديث ابن مسعود الذي سكت عليه في التحقيق نظرا فركن على مع
أن كل طريق منها إما حسن أو صحيح وما في حديث بن مسعود الذي سكت أنس أنه عليه السلام
قنت بعد الركوع فالمراد منه أن ذلك كان شهرا فقط بدليل ما في الصحيح عن عاصم الأحول سا
لت أنسا عن القنوت في الصلوة قال نعم فقلت أكان قبل الركوع أو بعده قال قبله قلت فإن
فلانا أخبرني عنك أنك قلت بعده قال كذب إنما قنت عليه السلام بعد الركوع شهرا انتهى وعاصم
كان ثقة جدا ولا معارضة متحققة في ذلك مع ما رواه أصحاب أنس بل هذه تصلح مفسرة للمراد بما رووا
عنه أنه قنت بعد ومما يحقق ذلك أن عمل الصحابة أو أكثرهم كان على وفق ما قلنا قال ابن أبي شيبة

ثنا يزيد بن هارون عن هشام الدستوائي عن حماد عن ابراهيم عن علقمة أن ابن مسعود وأصحاب
النبي عليه السلام كانوا يقنتون في الوتر قبل الركوع ولما ترجح ذلك خرج ما بعد الركوع من كونه محلا للقنوت
فلذا روي عن أبي حنيفة أنه لو سها عن القنوت فتذكره بعد الاعتدال لا يقنت ولو تذكره في الركوع
فعنه روايتان احداهما لا يقنت والأخرى يعود إلى القيام فيقنت والذي في فتاوي قاضي خان والصحيح
أنه لا يقنت في الركوع ولا يعود إلى القيام فإن عاد إلى القيام وقنت ولم يعد الركوع لم تفسد صلاته لا
ن ركوعه قائم لم يرتفض وفي الخلاصة بعد ما ذكر الروايتين قال في رواية يعود ويقنت ولا يعيد
الركوع وعليه السهو قنت أو لم يقنت وهذا يحقق خروج القومة عن المحلية بالكلية إلا إذا اقتدى
بمن يقنت في الوتر بعد الركوع فإنه يتابعه اتفاقا أما لو نسي السورة أو القنوت فلا شك أنه يعود
إذا تذكر في الركوع فيقرأها ويرتفض الركوع فلو لم يركع بطلت وأجمعوا على أن المسبوق
بركعتين إذا اقتدى مع الإمام في الثالثة لا يقنت مرة أخرى وعن أبي الفضل تسويته بالشا
ك وسيأتي في سجود السهو ولو سبقه الإمام فركع وهو لم يفرغ يتابعه ولو ركع الإمام وترك القنوت
ولم يقرأ المأموم منه شيئا إن خاف فوت الركوع يركع وإلا قنت ثم ركع الخلافية الثانية لنا فيها
ما رواه أبو داود أن عمر رضي الله عنه جمع الناس على أبي بن كعب فكان يصلي بهم عشرين ليلة من
الشهر يعني رمضان ولا يقنت بهم إلا في النصف الثاني فإذا كان العشر الأواخر تخلف فصلى في بيته
وللمتن طريق آخر ضعفها النووي في الخلاصة وما أخرج ابن عدي عن أنس كان عليه السلام
يقنت في النصف من رمضان إلى آخره ضعيف بأبي عاتكة وضعفه البيهقي مع أن القنوت فيه و
فيما قبله يحتمل كونه طول القيام فإنه يقال عليه تخصيصا للنصف الأخير بزيادة الاجتهاد
فهذا المعنى يمنع تبادر المتنازع بخصوصه ولنا ما ذكره في الكتاب من قوله عليه السلام للحسن
اجعله في وترك وهو بهذا اللفظ غريب والمعروف ما أخرجوه في السنن الأربعة عن بريد
بن أبي مريم عن أبي الحوراء عن الحسن بن علي قال علمني رسول الله عليه وسلم كلمات أقولهن
في الوتر وفي لفظ في قنوت الوتر اللهم اهدني فيمن هديت وعافني فيمن عافيت وتولني فيمن تو
ليت وبارك لي فيما أعطيت وقني شر ما قضيت إنك تقضي ولا يقضى عليك وإنه لا يذل من واليت
تباركت وتعاليت حسنه الترمذي ورواه ابن حبان والبيهقي وزاد فيه بعد واليت ولا يعز
من عاديت وزاد النسائي بعد وتعاليت وصلى الله على النبي قال النووي اسناده صحيح أو حسن
ورواه الحاكم وقال فيه إذا رفعت رأسي ولم يبق إلا السجود كما قدمناه وأخرج الأربعة أيضا وحسنه
الترمذي عن علي رضي الله عنه أنه عليه السلام كان يقول في آخر وتره اللهم إني أعوذ برضاك من سخطك
وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك ولا شك أن فيما
قدمناه في الخلافية قبل هذه ما هو أنص على المواظبة على قنوت الوتر من هذا فارجع إليه
تستغن عن هذا في هذا المطلوب وإنما تحتاج إليه في إثبات وجوب القنوت وهو متوقف على
ثبوت صيغة الأمر فيه أعني قوله اجعل هذا في وترك والله أعلم فلم يثبت لي ومنهم من حاول
الاستدلال بالمواظبة المفادة من الأحاديث وهو متوقف على كونها غير مقرونة بالترك مرة
لكن مطلق المواظبة أعم من المقرونة بالترك أحيانا وغير المقرونة ولا دلالة للأعم على الأخص والأو
جب أن هذه الكلمات عينا أو كانت أولى من غيرها لكن المتقرر عندهم ما أخرجه أبو داود في

في المراسيل عن خالد بن أبي عمران قال بينما رسول الله عليه السلام يدعو على مضر إذ جاءه جبريل فأومى
إليه أن اسكت فسكت فقال يا محمد إن الله لم يبعثك سبابا ولا لعانا وإنما بعثك رحمة ليس
لك من الأمر شيء ثم علمه القنوت اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك ونخضع لك ونخلع و
نترك من يكفرك اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخاف عذ
ابك إن عذابك الجد بالكفار ملحق وعن طائفة من المشايخ أنه لا يوقت في دعاء القنوت لأنه
حينئذ يجري على اللسان من غير صدق رغبة فلا يحصل به المقصود وقال آخرون ذلك في غير اللهم
إنا نستعينك لأن الصحابة اتفقوا عليه ولو قرأ غيره جاز والأولى أن يقرأ بعده قنوت الحسن
اللهم اهدني فيمن هديت ولأنه ربما يجري على اللسان ما يشبه كلام الناس إذا لم يوقت فتفسد الصلوة
ثم الصلوة ثم إذا شرع في دعاء القنوت اللهم اهدني فيمن هديت لم يذكر رفع اليدين فيه والذي
في ترجمة أبي يوسف قال أحمد بن أبي عمران الفقيه حدثني فرج مولى أبي يوسف قال رأيت مولاي أبا يوسف
إذا دخل في القنوت للوتر رفع يديه في الدعاء قال ابن أبي عمران كان فرج ثقة انتهى ووجهه عموم
دليل الرفع للدعاء ويجاب بأنه مخصوص بما ليس في الصلوة للإجماع على أن لا رفع في دعاء التشهد
ومن لا يحسن القنوت يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار وقال
أبو الليث يقول اللهم اغفر لي ويكرر ثلثا انتهى وحديث لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن
تقدم الكلام عليه في صفة الصلوة الخلافية الثالثة له فيها حديث أبي جعفر الرازي عن أنس ما زال رسو
ل الله عليه السلام يقنت في الصبح حتى فارق الدنيا رواه الدارقطني وغيره وفي البخاري عن أبي هريرة
قال لأنا أقربكم صلوة برسول الله عليه السلام فكان أبو هريرة يقنت في الركعة الأخيرة من صلاة
الصبح بعد ما يقول سمع الله لمن حمده فيدعو للمؤمنين ويلعن الكفار وحديث ابن أبي فديك عن عبد الله
بن سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة قال كان النبي عليه السلام إذا رفع رأسه من الركوع من
صلوة الصبح في الركعة الثانية يرفع يديه فيدعو بهذا الدعاء اللهم اهدني فيمن هديت وعافني
فيمن عافيت وتولني فيمن توليت وبارك لي فيما أعطيت وقني شر ما قضيت إنك تقضي ولا يقضى
عليك إنه لا يذل من واليت تباركت وتعاليت وفي هذا مع ما قدمناه من حديث الحسن ما يصرح
بأن قولهم اللهم اهدنا وعافنا بالجمع خلاف المنقول لكنهم لعلوه من حديث في حق الإمام ع
م لا يخص القنوت ولا يخفى أنه عليه السلام كان يقول ذلك وهو إمام لأنه لم يكن يصلي الصبح منفرد
ا ليحفظه الراوي في تلك الحالة مع أن اللفظ المذكور في الحديث يفيد المواظبة على ذلك
وقال الحازمي في كتاب الناسخ والمنسوخ أنه روي يعني القنوت في الفجر عن الخلفاء الأربعة
وغيرهم مثل عمار بن ياسر وأبي بن كعب وأبي موسى الأشعري وابن عباس وأبي هريرة والبراء بن
عازب وأنس وسهل بن سعد الساعدي ومعاوية بن أبي سفيان وعائشة وقال وذهب
إليه أكثر الصحابة والتابعين وذكر جماعة من التابعين والجواب أولا أن حديث ابن أبي فديك
الذي هو النص في مطلوبهم ضعيف فإنه لا يحتج بعبد الله هذا ثم نقول في دفع ما قبله أنه
منسوخ كما صرح المصنف به قريبا تمسكا بما رواه البزار وابن أبي شيبة والطبراني والطحا
وي كلهم من حديث شريك القاضي عن أبي حمزة القصاب عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله
قال لم يقنت رسول الله عليه السلام في الصبح إلا شهرا ثم تركه لم يقنت قبله ولا بعده وأعلوه با

لقصاب

لقصاب تركه أحمد بن حنبل وابن معين وضعفه عمرو بن علي الفلاس وأبو حاتم وحاصل تضعيفهم
إياه كان كثير الوهم فلا يكون حديثه رافعا لحكم ثابت بالقوي قلنا يحتمل هذا الضعف جماعة أبا جعفر
قال ابن المديني فيه كان يخلط وقال ابن معين كان يخطئ وقال أحمد ليس بالقوي وقال أبو زرعة
كان يهم كثيرا وقال ابن حبان كان ينفرد بالمناكير عن المشاهير فكافأه القصاب ثم يقوي ظن ثبوت
ما رواه القصاب بأن شبابة روى عن قيس بن الربيع عن عاصم بن سليمان قال قلنا لأنس بن مالك
رضي الله عنه أن قوما يزعمون أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل يقنت بالفجر فقال كذبوا إنما قنت بالفج
فقال كذبوا إنما قنت رسول الله عليه السلام شهرا واحدا يدعو على حي من أحياء المشركين فهذا عن أنس
صريح مناقضه رواية أبي جعفر عنه وفي أنه منسوخ وقيس هذا وإن كان يحيى بن معين ضعفه فقد و
ثقه غيره وليس بدون أبي جعفر بل مثله أو أرفع منه فإن الذين ضعفوا أبا جعفر أكثر من ضعف
قيسا وإنما يعرف تضعيف قيس عن ابن معين وذكر سبب تضعيفه قال أحمد بن عبيدة
وحدثه عن منصور وهذا لا يوجب رد حديثه إذ غايته أنه غلط في ذكر عبيدة بدل منصور ومن سلم
من مثل هذا من المحدثين لكن قيل وفيما قاله نظر فقد ضعفه غير يحيى قال النسائي متروك وقال الدارقطني
ضعيف وعن أحمد كان كثير الخطأ وله أحاديث منكرة وكان وكيع وابن المديني يضعفانه وتكلم فيه يحيى
بن سعيد القطان لكن كان شعبة يثني عليه حتى قال من يعذرني من يحيى لا يرضى قيس بن الربيع
وقال معاذ بن معاذ قال لي شعبة ألا ترى إلى يحيى بن سعيد القطان يتكلم في قيس بن الربيع وو
الله ما له إلى ذلك سبيل وقال أبو قتيبة قال لي شعبة عليك بقيس بن الربيع وقال ابن حبان سبرت
أخبار قيس بن الربيع من روايات القدماء والمتأخرين وتتبعتها فرأيته صدوقا في نفسه مأمو
نا كان شابا فلما كبر ساء حفظه وامتحن بولد سوء يدخل عليه وسره ابن عدي له جملة ثم قال ولقيس
غير ما ذكر من الحديث وعامة رواياته مستقيمة وقال أبو حاتم محله الصدق وليس بقوي قال الذ
هبي القول له شعبة وإنه لا بأس به فلا ينزل بذلك عن أبي جعفر الرازي ويزداد اعتضاده بل يستقل
بإثبات ما نسبناه لأنس ما رواه الخطيب في كتاب القنوت من حديث محمد بن عبد الله الأنصاري ثنا
سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس أن النبي عليه السلام كان لا يقنت إلا إذا دعا لقوم أو دعا
عليهم وهذا إسناد صحيح قال صاحب تنقيح التحقيق وأما ما أخرجه الخطيب عن أنس في كتابه
هذا انما يبالغ ذلك لنحو ما أخرجه عن دينار بن عبد الله خادم أنس ما زال عليه السلام يقنت
حتى مات وغيره فقد شنع عليه أبو الفرج بن الجوزي بسبب ذلك وبلغ فيه الغاية ونسبه إلى ما
ينبغي صون كتابنا بسبب أنه يعلم أنها باطلة وقد اشتهر بعض الرواة فيها بالوضع على أنس وقا
ل عليه السلام من حدث عني بحديث وهو يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين وما أسلفناه في
الخلافية السابقة من قول أنس لعاصم حين سأله عن القنوت نعم ثم ذكر له أن فلانا قال بعده فقال
كذب إنما قنت رسول الله عليه السلام شهرا إنما يقتضي بقاء القنوت قبل الركوع في الصلوة لا في
الفجر ونحن نقول به إذ نقول ببقائه في الوتر لأنه إنما سأله عن القنوت في الصلوة ولو كان
عارضه ما روينا عنه والنص منذ لك في النفي العام ما أخرجه أبو حنيفة عن حماد بن أبي سليمن
عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله عليه السلام لم يقنت في الفجر قط إلا
شهرا واحدا لم ير قبل ذلك ولا بعده وإنما قنت في ذلك الشهر يدعو على ناس من المشركين

فهذا اعتبار عليه ولهذا لم يكن انس نفسه يقنت في الصبح كما رواه الطبراني قال ثنا عبد الله بن
محمد بن عبد العزيز ثنا شيبان بن فروخ ثنا غالب بن فرقد الطحان قال كنت عند انس بن مالك
رضي الله عنه شهرين فلم يقنت في صلوة الغداة واذا ثبت النسخ وجب حمل الذي عن انس
من روايته ابي جعفر ونحوه اما على الغلط او على طول القيام فانه يقال عليه ايضا في
الصحيح عنه عليه السلام افضل الصلوة طول القنوت اي القيام ولا شك ان صلوة الصبح
اطول الصلوة قياما والاشكال نشا من اشتراك لفظ القنوت بين ما ذكر وبين الخضو
ع والسكوت والدعاء وغيرها او حمل قنوت النوازل كما اختاره بعض اهل الحديث من
انه لم يزل يقنت في النوازل وهو ظاهر ما قدمناه عن انس كان لا يقنت الا اذا دعا
الى آخره وسننظر فيه ويكون قوله ثم تركه في الحديث الآخر يعني الدعاء على اولئك القوم لا
مطلقا واما قنوت ابي هريرة المروي فانما اراد بيان ان القنوت والدعاء للمؤمنين وعلى الكافرين
قد كان من رسول الله عليه السلام لانه مستهر لاعترافهم بان القنوة المستمر ليس بسني
فيه الى ... ولا في كل صبح ومما يدل على ان هذا المراد وان كان غير ظاهر لفظ الراوي
ما ثبت عنه ما اخرجه ابن حبان عن ابراهيم بن سعد عن الزهري عن سعيد وابي سلمة عن ابي
هريرة رضي الله عنه قال كان رسول الله عليه السلام لا يقنت في الصلاة الصبح الا ان يدعو
لقوم او على قوم وهو سند صحيح فلزم ان مراده ما قلنا قنوت النوازل لا ان قنوته
الذي رواه كان كقنوة النوازل وكيف يكون القنوة سنة راتبة جهرية وقد صح حديث
ابي مالك سعد بن طارق الاشجعي عن ابيه صليت خلف النبي عليه السلام فلم يقنت و
صليت خلف ابي بكر فلم يقنت وصليت خلف عمر فلم يقنت وصليت خلف عثمان فلم يقنت
وصليت خلف علي فلم يقنت ثم قال يا بني انها بدعة رواه النسائي وابن ماجة والترمذي وقال حديث
حسن صحيح ولفظه ولفظ ابن ماجة عن مالك قال قلت لابي يا ابت انك قد صليت خلف رسول
الله عليه السلام وابا بكر وعمر وعثمان وعلي بالكوفة نحوا من خمس سنين اكانوا يقنتون
في الفجر قال اي بني محدث وهو ايضا ينفي قول الحازمي في ان القنوة عن الخلفاء الار
بعة وحق له ان عليه الجمهور معارض بنقل الحافظ اخر ان الجمهور على عدمه واخرج
ابن ابي شيبة ايضا عن ابي بكر وعمر وعثمان انهم كانوا لا يقنتون في الفجر واخرج عن
علي انه لما قنت في الصبح انكر الناس عليه فقال استنصرنا على عدونا وفيه زيادة انه كان
منكرا عند الناس وليس الناس اذ ذاك الا الصحابة والتابعين واخرج عن ابن عباس وابن
مسعود وابن عمر وابن الزبير انهم كانوا لا يقنتون في صلاة الفجر واخرج عن ابن عمر انه قال
في قنوت الفجر ما شهدت وما علمت وما اسند الحازمي عن سعيد بن المسيب انه ذكر له
قول ابن عمر في القنوة فقال اما انه قنت مع ابيه ولكنه نسي ثم اسند عن ابن عمر انه كان
يقول كبرنا ونسينا ايتوا سعيد بن المسيب فسلوه مرفوع بان عمر لم يكن يقنت بما صح عنه
بما قدمناه وقال محمد بن الحسن انا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي عن الا
سود ابن يزيد انه صحب عمر ابن الخطاب سنتين في السفر والحضر فلم يره قانتا في الفجر
وهذا اسند لا غبار عليه ونسبة ابن عمر الى النسيان في مثل هذا في غاية البعد وانما يقرب

ادعاوه في الامور التي تسمع وتحفظ والافعال التي تفعل احيانا في العمر اما فعل يقصد الانسان الى فعله
كل غداة مع خلق كلهم يفعله ثم من صبح الى صبح ينساه بالكلية و يغفل ما شهده ولا علمه ويتركه مع
انه يصبح فيرى غيره يفعله فلا يتذكر فلا يكون مع شيء من العقل وبما قدمناه الى هنا نقطع بان
القنوة لم يكن سنة راتبة اذ لو كان راتبة يفعله عليه السلام كل صبح يجهر به ويؤمن من
خلفه او يسر به كما قال مالك الى ان توفاه الله تعالى لم يتحقق بهذا الاختلاف بل كان سبيله ان
ينقل كنقل جهر القراءة ومخافتتها واعداد الركعات فان مواظبته على وقوفه بعد فراغ جهر القراءة
زمانا ساكتا فيما يظهر كقول مالك كما يدركه من خلفه وتتوفر دواعيهم على سؤاله ان كان
ذلك لماذا واقرب الامور في توجيه نسبة سعيد النسيان الى ابن عمر ان صح عنه ان يراد قنوت النا
زلة فانما ابن عمر رضي الله عنه نفى القنوة مطلقا فقال سعيد قنت مع ابيه يعني في النازلة ولكنه
نسي فان هذا شيء لا يواظب عليه لعدم لزوم سببه وقد روي عن الصديق رضي الله عنه انه قنت عند
محاربة الصحابة مسيلمة وعند محاربة اهل الكتاب وكذلك قنت عمر وكذا علي في محاربة معاوية ومعا
وية في محاربته الا ان هذا ينشئ لنا ان القنوت للنازلة مستمر لم ينسخ وبه قال جماعة من اهل الحديث
وحملوا عليه حديث ابي جعفر عن انس ما زال يقنت حتى فارق الدنيا اي عند النوازل وما ذكرنا من ا
خبار الخلفاء يفيد تقرره لفعلهم ذلك بعده عليه السلام وما ذكرناه من حديث ابي مالك وابي هريرة و
انس وباقي اخبار الصحابة لا يعارضه بل انما يفيد نفي سنيته راتبا في الفجر سوى حديث ابي حمزه
حيث قال لم يقنت قبله ولا بعده وكذا احاديث ابي حنيفة رحمه الله يجب كون بقاء القنوة في النو
ازل مجتهدا وذلك ان هذه الاحاديث لم يؤثر عنه عليه السلام من قوله ان لا قنوت في نازلة
بعد هذه بل مجرد العدم بعدها فيتجه الاجتهاد بان يظن ان ذلك انما هو لعدم وقوع نازلة بعد
ها تستدعي القنوت فتكون شرعيته مستمرة وهو محمل قنوت من قنت من الصحابة بعد وفاته
عليه السلام او بان يظن رفع الشرعية نظرا الى سبب تركه عليه السلام وهو انه لما نزل قوله تعالى
ليس لك من الامر شيء تركه والله اعلم قوله يتابعه كتكبيرات العيد وسجود السهو اذا اقتدى بمن
يزيد على الثلث وسجد قبل السلام يتابعه كذا هنا اطلقنا المتابعة انما تجب في الفصل المجتهد فيه وما
نحن فيه اما مقطوع بنسخه او بعدم كونه سنة من الاصل وان الذي كان في الفجر انما كان قنوت نازلة
وانقطع بزوالها قلنا انه سنة راتبة ظاهرة الظهور المذكور بالمواظبة على الجهر او السكوت بعد
القراءة الى ان توفى الله تعالى لم يختلف فيه ولنقل نقل اعداد الركعات فان كان الاول فظاهر وان
كان الثاني فكذلك لاتحاد اللازم له والنسخ من عدم جواز الاجتهاد فيه لان ذلك في النسخ للعلم بر
فع حكمه وقد علمنا التقدير الثاني ارتفاع حكمه فهو اولى بعدم تسويغ الاجتهاد فيه قوله لان السا
كت شريك الداعي مشترك الالزام فان الى السامع ايضا مساكت فلا بد من تقييده مشاركته الداعي بحال
موافقته في خصوص صيغة الداعي لكنه يقتضي انه انما يكون مشاركا له اذا رفع يديه مثله لانها
من هيئة الامام الان بلغ ذلك ويقال بمجرد الوقوف خلف الداعي الواقف ساكتا يعد شركة له في
ذلك عرفا رفع يديه مثله اولا وهو حق قوله والاول اظهر لوجوب المتابعة في غير القنوت وشركته
عرفا لا توجب شركته عند الله تعالى حتى يكون عند الله قانتا في الفجر فروع المسبوق الذي ادرك الامام
في الثالثة لا يقنت فيما يقضي قوله ودلت المسئلة على جواز الاقتداء بالشفعوية وفي بعض النسخ بالشا

فعية وهو الصواب لما عرف من وجوب حذف بالنسبة إذا نسب الى ما هي فيه ووضع اليا الثانية مكانها حتى
تتحد الصورة قبل النسبة الثانية وبعدها والتمييز حينئذ من خارج ثم وجه الدلالة في الاول أن
اختلافهم في أنه يتابعه او لا فيقف ساكتا او يقعد ينتظره حتى يسلم معه أو يسلم قبله ولا ينتظره
في السلام اتفاق على أنه كان مقتديا اذ ذاك وهو فرع صحة اقتدائه ثم اطلاق القانت يشمل الشافعي
وغيره ووجه الدلالة في الثانية أن اختلافهم في المتابعة في قنوت هو بدعة اتفاق على المتابعة في قنو
ت مسنون وفيه نظر اذ لا ملازمة بين منع المتابعة في قنوت بدعي وتجويزها في مسنون لجواز ان
يمنع أن فيه بل الوجه أن المانع إنما علل بنسخه فعلم انه لو كان غير منسوخ لجازت والا لقال مثلا لا يتا
بعه لأنه ذكر لا يشارك فيه المأموم لإمامه كالقراءة والتسميع فلما لم يعلل الا بذلك كان ظاهرا في انه علة مسا
وية عنده ثم كل من الحكمين خلاف أما الاول فقال أبو اليسر اقتداء الحنفي بشافعي غير جائز لما روي
مكحول النسفي في كتاب له سماه الشعاع ان رفع اليدين في الصلوة عند الركوع والرفع منه مفسد
بناء على أنه عمل كثير حيث أقيم باليدين والمصنف أخذ الجواز خلفهم من جهة الرواية من هذه المسئلة
فانها تفيد صحة الاقتداء وبقاءه إلى وقت القنوت فتعارض تلك الرواية وتقدم رده لشذ
وذ تلك صرح بشذوذها في النهاية في غير هذا الموضع وأيضا فالفساد عند الركوع لا يقتضي عدم
صحة الاقتداء به ابتداء مع أن عروض البطلان غير مقطوع به لأن الرفع جائز عندهم ولو
تحقق فالعمل الكثير المختار فيه ما لو رآه شخص من بعيد ظنه ليس في الصلوة ومنهم من قيد جواز
الاقتداء بهم كقاضي خان بأن لا يكون متعصبا ولا شاكا في إيمانه ويحتاط في موضع الخلاف كان
يتوضأ من الخارج النجس ويغسل ثوبه من المني ويمسح ربع رأسه في أمثال هذه ولا يقطع
الوتر ولا يخفى ان تعصبه إنما يوجب فسقه ولا مسلم يشك في إيمانه وقول إن شاء الله يقوله
تبركا لا للشرط أوله باعتبار الموافاة وذكر شيخ الإسلام اذا لم تعلم منه هذه الاشياء بيقين
يجوز الاقتداء به والمنع إنما هو لمن شاهد ذلك ولو غاب عنه ثم رآه يصلي يعني بعد ما شاهد
هذه الامور الصحيح انه يجوز الاقتداء به والذي قبل هذا يفيد أنه لا يصح الاقتداء به
إذا عرف من حاله أنه لم يحتط في مواضع الخلاف سوا علم حاله في خصوص ما يقتدي فيه او لا
هذا ولم يذكر الفساد بالنظر الى الامام بأن شاهده مس ذكره او امرأة ولم يتوضأ وصلى
وهو ممن يرى الوضوء من ذلك والاكثر على انه يجوز وهو الاصح ومختار الهندواني وجماعة لا
نه لا يجوز لان اعتقاد الإمام انه ليس في الصلوة ولا بناء على المعدوم وقلنا المقتدي يرى جواز
ها والمعتبر في حقه رأي نفسه لا غيره وقول أبي بكر الرازي ان اقتداء الحنفي بمن يسلم على
رأس الركعتين في الوتر يجوز ويصلي معه بقيته لأن امامه لم يخرجه بسلامه عنده لأنه مجتهد
فيه كما لو اقتدى بإمام قد رعف يقتضي صحة الاقتداء وان علم منه ما يزعم به فساد صلاته
بعد كون الفصل مجتهدا فيه وقيل اذا سلم الإمام على رأس الركعتين قام المقتدي فأ
تم منفردا وكان شيخنا سراج الدين يعتقد قول الرازي وأنكر مرة أن يكون فساد الصلوة بذلك
مرويا عن المتقدمين حتى ذكرته بمسئلة الجامع في الذين تحروا في الليلة المظلمة وصلى كل الى
جهة مقتدين بأحدهم فان جواب المسئلة ان من علم منهم بحال امامه فسدت لاعتقاده إمامه
على الخطأ وما ذكر في الارشاد لا يجوز الاقتداء في الوتر بإجماع أصحابنا لأنه اقتداء المفترض

بالمتنفل

صح
مسئلة اقتداء الحنفي بمن يسلم على رأس الركعتين في الوتر قال في الغاية للسروجي فرع اقتداء حنفي المذهب بمن يرى الوتر سنة يجوز لضعف دليل وجوبه ذكره في مختصر البحر المحيط

بالمتنفل يخالفه ما تقدم من اشتراط المشايخ في الاقتداء بشافعي في الوتر ان لا يفصله بل يقتضي صحة
الاقتداء عند عدم فصله وفي الفتاوى اقتدى حنفي في الوتر بمن يرى انه سنة قال الإمام أبو بكر محمد بن الفضل
يصح لان كلا يحتاج الى نية الوتر فلم تختلف نيتهما فلا يضر اختلاف الاعتقاد في صفة الصلوة واعتبر
مجرد اتحاد النية لكن قد يشكل إطلاقه بما ذكره في التجنيس وغيره من ان الفرض لا يتأدى بنية
النفل وتجوز عكسه وبني عليه عدم الجواز صلوة من الخمس سنين ولم يعرف النافلة من المكتوبة
مع اعتقاده أن منها فرضا ومنها نفلا فافاد أن مجرد معرفة اسم الصلوة ونيتها لا يجوز بها فان موضوع
المسئلة انه صلى الخمس ويعتقد أن من الخمس فرضا ونفلا وهذا فرع تعينها عنده باسمائها من الصلوة
الظهر وصلوة العصر الى آخره ولان جواب المسئلة بعدم الجواز مطلقا إنما هو بناء على عدم جواز الفرض
بنية النفل أعم من أن يسميها أو لا فانه اذا سماها بالظهر واعتقاده أن الظهر نفل فهو بنية الظهر
ناو نفلا مخصوصا فلا يتأدى به الفرض فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز وتر الحنفي اقتداء بوتر الشافعي
بناء على أنه شروعه في الوتر لأنه بنية إياه إنما نوى النفل الذي هو الوتر فلا يتأدى الواجب بنية النفل
وحينئذ لا اقتداؤه قبله بناء على المعدوم في زعم المقتدي نعم يمكن أن يقال لو لم يخطر خاطره عند
النية صفته من السنة او غيرها بل مجرد الوتر ينتفي المانع فيجوز لكن اطلاق مسئلة التجنيس
يقتضي انه يجوز وان لم يخطر بخاطره نفليته وفرضيته بعد ان كان المتقرر في اعتقاده نفليته
وهو غير بعيد للمتأمل واما الثاني فعن محمد يقنت الامام ويسكت المقتدي وهذا كقول بعضهم
في القنوت بتحمله الإمام عن المقتدي كالقراءة ويجهر به والاصح انه يقنت كالامام ثم هل يجهر
الإمام به اختاره أبو يوسف في روايته ويتابعونه الى بالكفار ملحق واذا دعى الامام يعني اللهم
اهدني فيمن هديت أو غيره بعد ذلك هل يتابعونه ذكر في الفتاوى خلافا بين أبي يوسف ومحمد
في قول محمد لا ولكن يؤمنون وقال بعضهم ان شاؤا سكتوا وقال الشيخ أبو بكر محمد بن الفضل عنه
يخفي الإمام وكذا المقتدي لانه ذكر كسائر الاذكار وثناء الافتتاح ولم يذكر هذا في ظاهر الرواية
وهل يصلي على النبي عليه السلام بعده اختلفوا فيه قيل لا وقيل نعم لانه سنة الدعاء ويجز قرا
ءة ذلك من رواية النسائي بقنوت الصلوة عليه عليه السلام اعني قوله وصلى الله على النبي ولا
ينبغي أن يعدل عن هذا القول واما المنفرد ففي البدائع نقلا عن شرح مختصر الطحاوي
للقاضي انه مخير فيه بين الجهر والاخفاء كالقراءة والذي يقتضيه النظر اختيار من اختار الا
خفا في حق الإمام اختياره في حق المنفرد بادنى تأمل واختار المصنف تبعا لابن الفضل الا
خفا وفي الحديث خير الذكر الخفي ولانه المتوارث في مسجد أبي حفص الكبير وهو من أصحاب محمد
فهو ظاهر في انه علمه من محمد في القنوت وهو الاول **فرع** أوتر قبل النوم ثم قام من
الليل فصلى لا يوتر ثانيا لقوله عليه السلام لا وتران في ليلة ويلزمه ترك المستحب المفاد بقوله
عليه السلام اجعلوا آخر صلوتكم بالليل وترا لانه لا يمكن شفع الاول لامتناع التنفل بركعة
او ثلاث **باب النوافل** ابتدأ بسنة الفجر لانها أقوى السنن حتى روى الحسن عن أبي
حنيفة لو صلاها قاعدا من غير عذر لا يجوز وقالوا العالم اذا صار مرجعا للفتوى جاز له
ترك سائر السنن لحاجة الناس الا سنة الفجر لانها أقوى السنن وفي المبسوط ابتدأ بسنة ا
لظهر لانها اول في الوجود لان السنة تبع للفرض واول صلوة فرضت صلوة الظهر يعني اول

صلوة صليت بعد الافتراض ثم اختلف في الافضل بعد ركعتي الفجر قال الحلواني ركعتا المغرب
فانه عليه السلام لم يدعهما سفرا ولا حضرا ثم التي بعد الظهر لانها سنة متفق عليها بخلاف التي
قبلها لانه قيل هي للفصل بين الاذان والاقامة ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر ثم التي قبل
العصر ثم التي قبل العشاء وقيل التي قبل العشاء والتي قبل الظهر وبعد المغرب كلها سواء وقيل التي
قبل الظهر آكد وصححه المحسن وهو احسن لان نقل المواظبة الصريحة عليها اقوى من نقل مواظبته على غيرها من غير ركعتي الفجر وسنيته عليه ولو ترك الاربع قبل الظهر والتي بعدها او
ركعتي الفجر قيل لا تلحقه الاساءة لان محمدا سماه تطوعا الا ان يستخفه فيقول هذا فعل النبي
عليه السلام وانا لا افعله فحينئذ يكفر وفي النوازل ترك سنن الصلوة الخمس ان لم يرها حقا
كفر وان رآها وتركها قيل لا ياثم والصحيح انه ياثم لانه جاء الوعيد بالترك ولا يخفى ان الاثم
منوط بترك الواجب وقد قال عليه السلام للذي قال والذي بعثك بالحق لا ازيد على ذلك شيئا افلح
ان صدق نعم يستلزم ذلك الاساءة وفوات الدرجات والمصالح الاخروية المنوطة بفعل سنن الرسول عليه السلام هذا اذا تجرد الترك عن استخفاف بل يكون مع رسوخ الادب والتعظيم فان
لم يكن كذلك دار بين الكفر والاثم بحسب الحال الباعثة له على الترك متى على الاولى وصل السنة
التالية للفرض له اولى في شرح الشهيد القيام الى السنة متصلا بالفرض مسنون وفي الشافي كان
عليه السلام اذا سلم يمكث قدر ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام
وكذا عن البقالي وقال الحلواني لا باس بان يقرا بين الفريضة والسنة الاوراد ويشكل على الاول ما في
سنن ابي داود عن ابي رمثة قال صليت هذه الصلوة مع رسول الله عليه السلام وكان ابو بكر
وعمر يقومان في الصف المقدم عن يمينه وكان رجل قد شهد التكبيرة الاولى من الصلوة فصلى رسول الله عليه
السلام صلوة ثم سلم عن يمينه وعن يساره حتى راينا بياض خديه ثم انتقل على كانفتال ابي رمثة يعني
نفسه فقام الرجل الذي ادرك معه التكبيرة الاولى ليشفع فوثب عمر فاخذ بمنكبيه فهزه ثم قال اجلس
فانه لم يهلك اهل الكتاب الا انهم لم يكن بين صلوتهم فصل فرفع النبي عليه السلام بصره فقال اصاب الله
بك يا ابن الخطاب فلا يرد هذا على الثاني اذ قد يجاب بان قوله اللهم انت السلام ومنك السلام الى اخره فصل
فمن ادعى فصلا اكثر منه فلينقله وقد يقال الافضل في السنن حتى التي بعد المغرب المنزل لا يستلزم
مسنونية الفصل باكثر اذ الكلام فيما اذا صلى السنة في محل الفرض ماذا يكون الاولى وما ورد من انه عليه
السلام كان يقول دبر كل صلوة لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير اللهم
لا مانع لما اعطيت ولا معطي لما منعت ولا ينفع ذا الجد منك الجد وقوله عليه السلام للفقراء المهاجرين تسبحون وتكبرون وتحمدون دبر كل صلوة ثلاثا وثلاثين وما روي انه كان عليه السلام
يقول ايضا لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ولا حول ولا قوة الا
بالله لا اله الا الله ولا نعبد الا اياه له النعمة وله الفضل وله الثناء الحسن لا اله الا الله مخلصين
له الدين ولو كره الكافرون لا يقتضي وصل هذه الاذكار بل كونها عقيب السنة من غير اشتغال
بما ليس هو من توابع الصلوة لكونه دبرها وكونه عليه السلام انما كان يصلي السنن في المنزل كما سنذكره فبالضرورة يكون قوله لها قبلها غير لازم بل يجوز كونها بعدها في المنزل ولا يمنع نقله مكثيرا ما نقلوا
مما كان منه عليه في البيت اما بواسطة نسائه او بسماعهم صوته وكانت حجره عليه السلام صغيرة قريبة

قف صليتها بأن يتركه السنن وبالاستخفاف يكفر كذا

قف معنا اصاب الله بك من اصابة الله

الوسع منه قبلها حال قيامه منصرفا الى منزله اوجالسا بعد صلوة لا سنة بعدها كالفجر والعصر وما
في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس من المكتوبة
كان على عهد رسول الله عليه السلام قال ابن عباس كنت اعلم اذا انصرفوا بذلك اذا سمعته وفي
لفظ ما كنا نعرف انقضاء صلوة رسول الله عليه السلام الا بالتكبير مع ما علم مما سنبينه بالصواح من
الاخبار من انه عليه السلام انما كان يصلي السنن في المنزل بل وانكر على من يصليها في المسجد على ما في ابي
داود والترمذي والنسائي انه عليه السلام اتى مسجد عبد الاشهل فصلى فيه المغرب فلما قضوا صلاتهم راهم يسبحون اي يتنفلون فقال هذه صلوة البيوت لا يستلزم الفصل باكثر وما من كون ذلك
الذكر هو القدر الذي يرفعون به اصواتهم اذا فرغوا واما التكبير المروي فالله اعلم به قيل لم يذكر
احد منا لغفلتهم قاله الاماذكره بعضهم في البعوث والعسكر بعد الصبح والمغرب ثلاث تكبيرات عالية والحاصل انه لم يثبت عنه عليه السلام الفصل بالاذكار التي يواظب عليها في المساجد في عصرنا
من قراءة اية الكرسي والتسبيحات واخواتها ثلاثا وثلاثين وغيرها بل ندب هو اليها والقدر المتحقق
ان كلا من السنن والاوراد له نسبة الى الفرائض بالتبعية والذي ثبت عنه انه كان يؤخر السنة عنه
من الاذكار هو ما روي مسلم والترمذي عن عايشة قالت كان رسول الله عليه السلام اذا
سلم لم يقعد الا مقدار ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والاكرام
فهذا نص صريح في المراد وما يتخايل انه يفيد انه لم يقعد قدر ما ولم تلزم دلالته على ما يخالفه فوجب اتباع هذا النص واعلم ان المذكور في حديث عايشة هذا او قولها لم يقعد الا مقدار ما
يقول وذلك لا يستلزم سنية ان يقول ذلك بعينه في دبر كل صلوة اذ لم تقل الا حتى يقول او الى
فيجوز كونه عليه السلام كان مرة يقوله ومرة يقول غيره مما ذكرنا من قوله لا اله الا الله وحده
لا شريك له الى اخره وما يضم اليه في بعض الروايات مما ذكرنا من قوله بعد ذكر قدر ذلك وذا الكبير تقريبا فقد يزيد قليلا وقد ينقص قليلا وقد يدرج وقد يرتل فاما يكون زيادة غير متقاربة
مثل العدد السابق من تسبيحات والتحميدات والتكبيرات فينبغي استنان تاخيره عن السنة
البتة وكذا اية الكرسي على ان ثبوت ذلك عنه عليه السلام مواظبة لا اعلمه بل الثابت ندبه الى ذلك
وليس يلزم من ندبه الى شيء مواظبته عليه والا لم يفرق حينئذ بين السنة والمندوب وكان لم يزل
بين لفظ المندوب على السنية وليس هذا على اصولنا وقول الحلواني عندي انه حكم اخر لا يعارض
لقولي لانه انما قال لا باس الى اخره والمشهور في هذه العبارة كونه لما خلافه اولى فكان
معناها ان الاولى ان لا يقرا الاوراد قبل السنة ولو فعل لا باس به فافاد عدم سقوط السنة
بذلك حتى اذا صلى بعد الاوراد تقع سنة مؤداة لا على وجه السنة واذا قالوا لو تكلم بعد الفرض
لا تسقط السنة لكن ثوابها اقل فلا اقل من كون قراءة الاوراد لا تسقطها وقد قيل في
الكلام انه يسقطها والاولى ففي البخاري وابي داود والترمذي عن عايشة رضي الله عنها كان
النبي عليه السلام اذا صلى ركعتي الفجر فان كنت مستيقظة حدثني والا اضطجع حتى يؤذن بالصلوة
واعلم ان هذا الذي عن الحلواني يوافقه ما عن ابي حنيفة في المقتدي والمنفرد وذكر في حق الامام خلافه
وعبارته في الخلاصة هكذا اذا سلم الامام من الظهر او المغرب او العشاء كره له المكث قاعدا
لكنه يقوم الى التطوع ولا يتطوع في مكان الفريضة ولكن ينحرف يمنة او يسرة او يتاخر وان

قف لم تثبت عنه صلى الله عليه وسلم الفصل بالاذكار التي يواظب عليها اليوم

قف في قول الحلواني اولى المشتغلة لا باس به

رجع الى بنية يتطوع وان كان مقتديا او يصلي وحده انه ليث في مصلاه يدعو جاز وكذا ان قام الى التطوع
في مكانه او تقدم او تأخر او انحرف يمنة او يسرة جاز والكل سواء وفي الصلوة التي لا يتطوع بعدها يكره
المكث في مكانه قاعدا مستقبلا ثم هو بالخيار ان شاء ذهب وان شاء جلس في محرابه الى طلوع الشمس
وهو افضل ويستقبل القوم بوجهه اذا لم يكن بحذائه مسبوق فان كان ينحرف يمنة او يسرة وال
صيف والشتاء سواء هذا هو الصحيح هذا حال الامام انتهى وقوله الكل سواء في اقامة ال
سنة اما الافضل فقد صرح فيما اي بان المنزل افضل قوله السنة يجب حمله على ما دعا اليه عليه
السلام من غير ايجاب وهو اعم من السنة والمندوب وهذا لانه عد منها ما قبل العصر والعشاء وذلك
مستحب لا سنة راتبة قوله والاصل فيه اي في استنان هذه المذكورات قوله عليه السلام الى اخره
وروى الترمذي وابن ماجة عن مغيرة ابن زياد عن عطاء عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول
الله عليه السلام من ثابر على ثنتي عشرة ركعة من السنة بنى الله له بيتا في الجنة اربع ركعات قبل الظهر
وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين قبل الفجر فاتضح ان ضمير
فسر المرفوع للنبي عليه السلام وفي بعض النسخ وفسر النبي عليه السلام قال الترمذي
هذا حديث غريب من هذا الوجه ومغيرة بن زياد تكلم فيه بعض اهل العلم من قبل حفظه انتهى
لكن له شاهد اصلح الحديث رواه الجماعة الا البخاري من حديث ام حبيبة بنت ابي سفيان انها سمعت
رسول الله عليه السلام يقول ما من عبد مسلم يصلي في كل يوم ثنتي عشرة ركعة تطوعا من غير الفريضة
الا بنى الله له بيتا في الجنة زاد الترمذي والنسائي اربعا قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين
بعد المغرب وركعتين بعد العشاء وركعتين قبل صلوة الغداة وللنسائي في رواية وركعتين
قبل العصر بدل ركعتين بعد العشاء قوله وخير اي خير محمد بن الحسن وكذا خير القدوري بين ان
يصلي اربعا قبل العصر او ركعتين قوله لاختلاف الاثار فانه اخرج ابو داود واحمد وابن خزيمة
وابن حبان في صحيحيهما والترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله عليه السلام رحم
الله امرأ صلى قبل العصر اربعا قال الترمذي حسن غريب واخرج ابو داود عن عاصم بن ضمرة عن
علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان يصلي قبل العصر ركعتين ورواه الترمذي واحمد فقال
اربعا بدل ركعتين قوله وفي غيره اي في غير حديث المثابرة ذكر الاربع وهو ما عزي الى سنن سعيد بن
منصور من حديث البراء ابن عازب قال قال رسول الله عليه السلام من صلى قبل الظهر اربعا كان كانما
تهجد في الليلة ومن صلاهن بعد العشاء كان كمثلهن من ليلة القدر رواه البيهقي موقوفا على
عائشة والنسائي والدارقطني موقوفا على كعب والموقوف في هذا كالمرفوع لانه من قبيل تقدير الا
ثوبة وهو لا يدرك الا سماعا هذا وما رواه المصنف من حديث المثابرة انما يصلح دليل الندب
والاستحباب لا السنة لما عرفت ان السنة لا تثبت الا بنقل مواظبته عليه السلام عليها فالاولى
الاستدلال بمجموع حديثي حديث ابن عمر حفظت من رسول الله عليه السلام عشر ركعات ركعتين
قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب في بيته وركعتين بعد العشاء وركعتين قبل
صلوة الصبح وحديث عائشة انه عليه السلام كان لا يدع اربعا قبل الظهر وركعتين قبل
الغداة بناء على الجمع بينهما اما بان الاربع كان يصليها في بيته فاتفق عدم علم ابن عمر بهن وان
علم غيرها مما صلى في بيته لانه عليه السلام كان يصلي في البيت ثم كان يصلي ركعتين تحية المسجد

قف
ينحرف الامام للجهة التي فيه القوم بعد الصلوة

قف
اي الضمير في لفظ فسر في الكتاب راجع الى النبي عليه السلام وهو ضمير رفع لانه على التفسير

فكان

فكان ابن عمر يراها واما بان ابن عمر انما ذكر سنة الظهر وهو كان يرى تلك وردا من سببه الزوال
هو مذهب بعض العلماء وهو الذي اشار اليه الحلواني فيما قدمناه اخذا من بعض الالفاظ وهو
ما ذكره الامام عن عبد الله بن السائب انه عليه السلام كان يصلي اربعا ان تزول الشمس وقال ا
نها ساعة تفتح فيها ابواب السماء فاحب ان يصعد لي فيها عمل صالح وعندنا هذا اللفظ لا ينفي كونها
هي السنة وقد صرح بعض مشايخنا بالاستدلال بعين هذا الحديث على ان سنة الجمعة كالظهر لعدم
الفصل فيه بين الظهر والجمعة او بكل من حديث عائشة وحديث علي وهو كان عليه السلام يصلي قبل الظهر
اربعا وبعدها ركعتين واصرح من الكل ما في صحيح مسلم عن عائشة كان صلى الله عليه وسلم يصلي في بيته
قبل الظهر اربعا ثم يخرج فيصلي بالناس ثم يدخل فيصلي ركعتين فانه يفيد المواظبة ثم الذي يقتضيه
النظر كون الاربع بعد العشاء سنة لنقل المواظبة عليها في ابي داود عن شريح بن هاني قال سا
لت عائشة رضي الله عنها عن صلوة رسول الله عليه السلام فقالت ما صلى العشاء قط فدخل بيتي
الا صلى فيه اربع ركعات او ست ركعات ولقد مطرنا مرة من الليل فطرحنا له نطعا فكاني انظر
فيه ثقب الماء وما رأيته متقيا الارض بشيء من ثيابه وهذا انص في مواظبته عليه السلام على الاربع
دون الست للمتامل قوله الا ان الاربع افضل نشرحه في ضمن كلامنا على الاربع بعد الظهر فنقول
صرح جماعة من المشايخ انه يستحب اربع بعد الظهر لحديث رواه وهو انه عليه السلام قال من
صلى اربعا قبل الظهر واربعا بعدها حرمه الله على النار رواه ابو داود والترمذي والنسائي ثم اختلف
اهل هذا العصر في انها تعتبر غير ركعتي الراتبة او بهما وعلى التقدير الثاني هل تؤدى معهما بتسليمة
واحدة اولا فقال جماعة لا لانه نهي عنه التحريمة السنة لم يصدق في الشفع الثاني والمستحب
لم يصدق في السنة ولذا قالوا اذا طلع الفجر وهو في التهجد ثابت تلك الركعتان عن سنة الفجر لان
نية الصلوة نية الاعم والاعم يصدق على الاخص بخلاف المباين بالنسبة الى مباينه ووقع عندي
انه اذا صلى اربعا بعد الظهر بتسليمة او ثنتين وقع عن السنة والمندوب سواء احتسب من الراتبة
منها اولا لان المفاد بالحديث المذكور انه اذا وقع بعد الظهر اربعا مطلقا حصل الوعد المذكور وذ
لك صادق مع كون الراتبة منها وكونها بتسليمة اولا فيهما وكون الركعتين ليستا بتسليمة على
حدة لا يمنع من وقوعها سنة وان كان عدم كونها بتحريمة مستقلة يمنع منه على خلاف فيه كما
عرف في سجود السهو من الهداية فيمن قام عن القعدة الاخيرة بظنها الاولى ثم لم يعد حتى
سجد لانه يتم ستا ولا تنوب الركعتان عن سنة الظهر على خلاف لان المواظبة عليهما بتحريمة
مبتداة لثبوت الفرق بين المحلل والتحريمة فان المحلل غير مقصود الا للخروج عن العبادة
على وجه حسن وقد منع في الهداية في القران ترجيح الشافعي الافراد بزيادة التحلق بانه خرو
ج عن العبادة فهو غير مقصود فلا يقع به الترجيح واما النية فلا مانع من جهتها سواء نوى
اربعا لله تعالى فقط او نوى المندوب بالاربع او السنة بها اما الاول فلما تقرر في شروط
الصلوة من ان المختار عند المصنف والمحققين وقوع السنة بنية مطلق الصلاة لما حققنا
من ان معنى كونه سنة كونه مفعولا للنبي عليه السلام على المواظبة في محل مخصوص وهذا الاسم
اعني اسم السنة حادث منا اما هو عليه السلام فانما كان ينوي الصلوة لله تعالى فقط لا السنة
فلما واظب عليه السلام على الفعل كذلك سميناه سنة فمن فعل مثل ذلك الفعل في وقته فقد

قف
في مسئلة اذا طلع الفجر وهو في الصلاة النفل ثبت تلك الركعتين عن الركعتين الفجر

قف
في مسئلة وجوب الاربع بعد الظهر بتسليمة واحدة او بتسليمتين على رأي الشارح

فعل ما سمي بلفظ السنة وحينئذ يقع الاوليان سنة لوجود تمام علتها والاخريان نفلا محضا وبالجملة
القسم من النية مما يحصل به كلا الامرين والعجب منه كيف تركه هنا تقسيمه واذا اعترف بان نية
الصلوة الاعم تتادى بها السنة كما صرح به في الشاهد الذي اورده من ركعتي الفجر بنية
الصلوة فما المانع من ان ينوي هنا ايضا الصلوة وبها يتادى السنة والمندوب واما الثاني
والثالث فكذلك بناء على ان ذلك نية الصلوة وزيادة فعند عدم مطابقة الوصف للواقع
يلغو فتبقى نية مطلق الصلاة على نحو ما عرف من ان بطلان الوصف لا يبطل الاصل وبنية
مطلق الصلاة يتادى كل من السنة والمندوب اذا وقع في وقته فظهر ان صحته ليست بنا
على اداء المباين بنية مباينة بل بمطلق النية للغو الزائد المخالف وما ذكره ذلك القايل من جواز
ركعتي الفجر بنية التهجد دليل خلاف مقصوده لان التهجد مندوب كما يشهد كثير من السنة بندب
الامة اليه ومع تادي به سنة الفجر على اطلاق الجواب نعم من كونه نوى مجرد الصلاة او
المندوبة وانما لم نقل انه سنة لانهما ما واظب عليه عليه السلام من غير اعتراض والتهجد
عند مشايخنا كان فرضا عليه فهو مواظبة على الفرض ثم رايناها لفظ الهدايه ما يدل على ما قلنا
وهو قوله فلهذا اختير الان الاربع افضل خصوصا عند ابي حنيفة فان معناه ان الاربع بعد
العشاء افضل من ركعتين بعدها خصوصا عند ابي حنيفة فانه يرى ان الافضل في النوافل
مطلقا الاربع اربع بتسليمة فاذا جعل المصلي ما بعد العشاء اربعا اداها بتسليمة واحدة
فتثبت الافضلية عنده من وجهين من جهة زيادة عدد الركعات ومن جهة وقوع
السلام على راس اربع لا اثنتين والا لم يكن لقوله خصوصا عند ابي حنيفة معنى لان الاربع
افضل من ركعتين بالاجماع بل كلام الكل في هذا المقام بتقدير ما قلنا اذ لا شك في ان الرابعة
بعد العشاء ركعتان والاربع افضل والاتفاق على انها تؤدى بتسليمة واحدة عنده
من غير ان يضم اليها الراتبة فيصلي ستا فالنية حينئذ عند التحريمة اما ان تكون نية
السنة او المندوب الى اخر ما ذكره وقد اهمل ذلك والاخران تحت السنة واعلم انه ندب
الى ست بعد المغرب لما روي ابن عمر رضي الله عنهما انه عليه السلام قال من صلى بعد المغرب
ست ركعات كتب من الاوابين وتلى قوله تعالى انه كان للاوابين غفورا والحال فيها كالحال في
هذه الاربع فلو احتسب الراتبة منها انتهض سببا للموعود **قوله** كما اتاه رسول الله
عليه السلام اخرج ابو داود في سننه والترمذي في الشمائل عن ابي ايوب الانصاري عنه
عليه السلام قال اربع قبل الظهر ليس فيهن تسليم تفتح لهن ابواب السماء وضعف بعبيدة
بن معتب الضبي وفي لفظ للترمذي في الشمائل قلت يا رسول الله افيهن تسليم فاصل قال لا وله
طريق اخر قال محمد بن الحسن في موطاه ثنا بكير بن عامر البجلي عن ابراهيم والشعبي عن ابي
ايوب الانصاري انه عليه السلام كان يصلي اربعا اذا زالت الشمس فسالته ابو ايوب
عن ذلك فقال ان ابواب السما تفتح في هذه الساعة فاحب ان يصعد لي في تلك الساعة
خير قلت افي كلهن قراءة قال نعم قلت ايفصل بينهن بسلام قال لا **تتمة** هل يندب قبل
المغرب ركعتان ذهبت طايفة اليه وانكره السلف واصحابنا ومالك رضي الله عنهم تمسك
الاولون بما في البخاري انه عليه السلام قال صلوا قبل المغرب ثم قال صلوا قبل المغرب

قال في الثالثة لمن شاء كراهية ان يتخذها الناس سنة وفي لفظ لابي داود صلوا قبل المغرب ركعتين زاد
فيه ابن حبان في صحيحه وان النبي صلى الله عليه وسلم صلى قبل المغرب ركعتين ولحديث انس في الصحيحين
كان المؤذن اذا اذن لصلاة المغرب قام ناس من اصحاب النبي عليه السلام يبتدرون السواري حتى
يركعون ركعتين حتى ان الرجل الغريب ليدخل المسجد فيحسب ان الصلوة قد صليت من كثرة من يصليها
والجواب المعارضة بما في ابي داود عن طاوس قال سئل ابن عمر عن الركعتين قبل المغرب فقال ما رايت
احدا على عهد رسول الله عليه السلام يصليهما ورخص في الركعتين بعد العصر سكت
عنه ابو داود والترمذي بعده في مختصره وهذا تصحيح وكون معارضه في البخاري لا يستلزم تقديمه
بعد اشتراكهما في الصحة بل يطلب الترجيح من خارج وقول من قال اصح الاحاديث ما في الصحيحين
ثم ما انفرد به البخاري ثم ما انفرد به مسلم ثم ما اشتمل على شرطهما من غيرهما ثم ما اشتمل على شرط احد
هما تحكم لا يجوز التقليد فيه اذ الاصحية ليس الا لاشتمال رواتهما على الشروط التي اعتبراها فاذا
افترض وجود تلك الشروط في رواة حديث في غير الكتابين افلا يكون الحكم باصحية ما في الكتابين
عين التحكم ثم حكمهما او احدهما بان الراوي المعين مجتمع تلك الشروط ليس مما يقطع فيه بمطابقة
الواقع فيجوز كون الواقع خلافه وقد اخرج مسلم عن كثير في كتابه ممن لم يسلم من غوائل الجرح
وكذا في البخاري جماعة تكلم فيهم فدار الامر في الرواة على اجتهاد العلماء فيهم وكذا في الشرو
ط حتى ان من اعتبر شرطا والغاه اخر يكون ما رواه الاخر مما ليس فيه ذلك الشرط عنده مكافئا
فيما لمعارضه المشتمل على ذلك الشرط وكذا فيمن ضعف راويا ووثقه الاخر نعم تسكن نفس غير المجتهد
ومن لم يخبر امر الراوي بنفسه الى ما اجتمع عليه الاكثر اما المجتهد في اعتبار الشرط وعدمه والذي خبر
الراوي فلا يرجع الا الى راي نفسه واذا قد صح حديث ابن عمر عندنا عارض ما صح في البخاري ثم يترجح
هو بان عمل اكابر الصحابة كان على وفقه كابي بكر وعمر حتى نهى ابراهيم النخعي عنهما فيما رواه ابو حنيفة
عن حماد ابي سليمان عنه انه نهى عنهما وقال ان رسول الله عليه السلام وابا بكر وعمر رضي الله عنهما
لم يكن ليصليهما بل لو كان حسنا كما ادعاه بعضهم ترجيح على ذلك الصحيح بهذا فان وصف الحسن
والصحيح والضعيف انما هو باعتبار السند ظنا اما في الواقع فيجوز غلط الصحيح وصحة الضعيف
وعن هذا اجاز في الحسن ان يرتفع الى الصحة اذا كثرت طرقه والضعيف يصير حجة بذلك لان
تعدده قرينة على ثبوته في نفس الامر فعلم لا يجوز في الصحيح السند ان يضعف بالقرينة الد
الة على ضعفه في نفس الامر والحسن ان يرتفع الى الصحة بقرينة اخرى كما قلناه من عمل اكابر ا
لصحابة على وفق ما قلناه وتركهم لمقتضى ذلك الحديث وكذا اكثر السلف ومنهم مالك يحمل
الحديث وما زاده ابن حبان على في الصحيحين من ان النبي عليه السلام صلاهما لا يعارض ما اثر
عن النخعي من انه عليه السلام لم يصلهما لجواز كون ما صلاه قضاء عن شيء فاته وهو النابة
روى الطبراني في مسند الشاميين عن جابر قال سالنا نساء رسول الله عليه السلام هل رايتن
رسول الله عليه السلام يصلي الركعتين قبل المغرب فقلن لا غير ام سلمة قالت صلاها عندي
مرة فسالته ما هذه الصلوة فقال نسيت الركعتين قبل العصر فصليتهما الان ففي سؤالها
عليه السلام وسؤال الصحابة نساءه كما يفيده قول جابر سالنا الا سالت ما يفيد انهما غير
معهودتين من سننه وكذا سؤالهم لابن عمر فانه لم يلتمس الا الحديث به بل لما سئل والذي يظهر ان

منبر لمسوا الهم ظهور الرواية بهما مع عدم معهود بينهما في ذلك الصدر فاجاب نساؤه اللاتي يعلمن
من عمله ما لا يعلمه غيرهن بالنفي عنه واجاب ابن عمر بنفيه عن الصحابة ايضا وما قيل المثبت
اولى من النافي فيترجح حديث انس على حديث ابن عمر ليس بشيء فان الحق عند المحققين ان
النفي اذا كان من جنس ما يعرف بدليله كان كالاثبات فيعارضه ولا يبقى مرفوعا عليه وذلك لان
تقديم رواية الاثبات على رواية النفي الا ان مع رواية زيادة علم بخلاف النفي اذا اقتصر بنى
رواية الامر على ظاهر الحال من العدم لما لم يعلم باطنه فاذا كان النفي من جنس ما يعرف
تعارضا لابتناء كل منهما حينئذ على الدليل والا فنفس كون مفهوم المروي مثبتا لا يقتضي
التقديم اذ احق يكون المطلوب في الشرع العدم كما قد يكون المطلوب في الشرع الا
ثبات وتمام تحقيقه في اصول اصحابنا وحينئذ لا شك ان هذا النفي كذلك فانه لو كان
الحال على ما في رواية انس لم يخف على ابن عمر ولا على احد ممن يواظب الغزاة يصلي خلف رسول
الله عليه السلام بل لحضرها خلفه احيانا ثم الثابت بعد هذا هو نفي المسنون وبه اما ثبوت
الكراهة فلا الا ان يدل دليل اخر وما ذكر من استلزامنا اخبار المغرب فقد قدمنا من القنية استثناء القليل
والركعتان لا تزيد على القليل اذ الجوز فيهما **قوله** وما نافلة الليل الى اخره لا خلاف بينهم في اباحة
الثمان بتسليمة ليلا وكراهة الزيادة عليها على هذه الرواية وقال السرخسي الاصح انه لا تكره الزيا
دة على الثمان ايضا وهو غير مقيد بقول احد الثلاثة بل تصحيح للواقع من مذهبهم وقوله قال ابو
حنيفة ان صلى ثمان ركعات بتسليمة واحدة جاز وتكره الزيادة وقال لا يزيد بالليل على ركعتين
بتسليمة يعطي ظاهره انه نص خلاف بينهم في كراهة الزيادة على الركعتين وليس كذلك بل
المراد وقال لا يزيد بالليل على ركعتين من حيث الافضلية لكن كراهة العبارة تنبو عنه **قوله**
في دليل الكراهة انه عليه السلام لم يزد على ذلك الى اخره يعني والاصل في ذلك التوقيف قيل
في صحيح مسلم ما يخالفه وهو ما عن عائشة في حديث طويل قالت كنا نعد له سواكه وطهوره
فيبعثه الله ما شاء ان يبعثه فيتسوك ويتوضأ ويصلي تسع ركعات لا يجلس فيهن الا في الثامنة
فيذكر الله ويحمده ويدعوه ثم ينهض ولا يسلم فيصلي ~~ركعات لا يجلس فيهن الا في الثامنة~~
التاسعة ثم يقعد فيذكر الله تعالى ويحمده ويدعوه ثم يسلم تسليما يسمعناه فبهذا يترجح
ما صححه السرخسي لكنه يقتضي عدم القعود فيها الا على الثامنة وكلمتهم على وجوب
القعدة على راس الركعتين من النفل مطلقا حتى لو قام الى الثالثة ساهيا عن القعدة
يعود ولو بعد تمام القيام ما لم يسجد لدليل اخر ستقف عليه ان شاء الله تعالى ثم ظاهر كلامه
في المبسوط ان منتهى تهجده عليه السلام ثمان ركعات واقله ركعتان فانه قال وفي انه
عليه السلام كان يصلي من الليل خمس ركعات سبع ركعات تسع ركعات احدى عشرة ركعة
ثلث عشرة ركعة فالذي قال خمس ركعات ركعتان صلوة الليل وثلاث وتر والذي قال
سبع ركعات اربع صلاة الليل وثلاث وتر والذي قال تسع ست وثلاث والذي قال احدى
عشر ثمان وثلاث والذي قال ثلاث عشرة ثمان صلاة الليل وثلاث وتر وركعتان سنة الفجر
وكان يفعل ذلك بتسليمة واحدة ثم فصله هكذا قاله حماد بن سلمة انتهى اما اعينه منه
منتهاه فهو افق لحديث عائشة رضي الله عنها في الكتب الستة قالت كانت صلوة رسول الله

قف
اي من جنس ما لا يخفى على احد ممن صلى خلف النبي صلى الله عليه وسلم فلا يختص به احد دون احد

عليه وسلم عشر ركعات ويوتر بسجدة ويركع ركعتي الفجر فتلك ثلاث عشرة واما في الستة عن ابن عباس
رضي الله عنهما انه بات عند خالته ميمونة قال وقلت لانظرن الى صلوة رسول الله عليه السلام فطرحت لرسول
الله عليه السلام وسادة فاضطجعت في عرض الوسادة واضطجع رسول الله عليه السلام في طولها فنام
صلى الله عليه وسلم حتى انتصف الليل او قبله بقليل او بعده ثم استيقظ فجعل يمسح النوم عن وجهه بيده
ثم قرا العشر ايات الخواتيم من سورة ال عمران ثم قام الى شن معلقة فتوضأ منها واحسن وضوءه
ثم قام يصلي قال ابن عباس فقمت فصنعت مثل ما صنع ثم ذهبت فقمت الى جنبه فوضع عليه السلام
يده اليمنى على راسي واخذ باذني اليمنى فاقامني عن يمينه فصلى ركعتين ثم ركعتين ثم ركعتين ثم
ركعتين ثم اوتر ثم اضطجع حتى جاءه المؤذن فقام فصلى ركعتين خفيفتين ثم خرج فصلى الصبح وفي رو
اية فتاملت صلوته ثلث عشرة ركعة ثم اضطجع فنام حتى نفخ وكان صلى الله عليه وسلم اذا نام نفخ فاتاه بلال
فاذنه بالصلاة فقام فصلى ولم يتوضأ وكان يقول في دعائه اللهم اجعل في قلبي نورا وفي بصري
نورا وفي سمعي نورا وعن يميني نورا وعن يساري نورا وفوقي نورا وامامي نورا وخلفي نورا
واجعلني نورا وفي رواية واعظم لي نورا بدل واجعل لي وهو صريح في كون الثلث عشرة غير
ركعتي الفجر بخلاف ما قبله فانه يحتمل كون الايتار بواحدة مضمومة الى الركعتين الاخير
تين الفجر بخلاف ما قبله فانه يحتمل كون الايتار بواحدة مضمومة الاخيرتين وما في ابي دا
ود عن عبد الله بن قيس سالت عائشة بكم كان يوتر رسول الله عليه السلام قالت كان يو
تر باربع وثلث وست وثلث وثمان وثلث وعشر وثلث ولم يكن يوتر بانقص من سبع
ولا باكثر من ثلاث عشرة فرواية عائشة اولى ان ترجح عليهما ترجيحا للرواية الثانية عنها
في كتاب الستة على الثابتة عنها في ابي داود بمفرده وعلى حديث ابن عباس لانها اعلم
بتهجده عليه السلام منه ومن جميع الناس وغاية ما حكاه هو ما شاهده في ليلة فادة
وهي اعلم بما كان عليه في عموم لياليه الى ان توفاه الله تعالى مع انه قد اختلف على ابن
عباس قال الشعبي سالت عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر عن صلاة رسول الله عليه
السلام فقال ثلث عشرة ركعة منها ثمان ويوتر بثلاث وركعتين بعد الفجر وهذا موافق
لحديث عائشة وحكى في تلك الرواية ما شاهده ثم علم بواسطة ازواجه رضي الله عنهن
ما استقر حاله عليه فلما ساله الشعبي عن صلاته عليه السلام اجاب بما علمه متقررا وما في
البخاري عن عائشة كان عليه السلام يصلي بالليل ثلاث عشرة ركعة ثم يصلي اذا سمع
النداء بالصبح ركعتين خفيفتين قال عبد الحق في الجمع بين الصحيحين هكذا في هذه
الرواية وبقية الروايات عند البخاري ومسلم ان الجملة ثلث عشر ركعة بركعتي الفجر
انتهى فالظاهر انه من اغلط واما عينه في اقله حديث ابي داود المذكور انفا بعد
رهنه حيث قالت ولم يكن يوتر باقل من سبع وما ذكره نقله عن حماد بن سلمة فانه
عنده مرجح والا فالله اعلم به حيث قالت ولم يكن يوتر باقل من سبع وما ذكره
ثم ظاهر ما في ابي داود ان كلا من السبع وما بعده اذا ادى به يقع موافقا للسنة او ا
لمندوب الموافق لطريقته عليه السلام لكن تبين بحديث اخر توقف كون المنجز
انها بالسنة على ثمان ركعات وهو ما رواه الترمذي والنسائي من حديث ام سلمة

قالت كان رسول الله عليه السلام يوتر بثلث عشرة ركعة فلما كبر وضعف اوتر بسبع فهذا يقتضي
فوقها على عشر وحديث عايشة المرجح يقتضي فوقها على ثمان فهو المعتبر الا ان اقتضاه
نفي فعل السنة على الثمان لمن لم يضعف اما كبر واسن فمقتضى الا من حصول سنة القيام
له بالاربع بقي ان صفة صلوة الليل في حقنا السنة او الاستحباب يتوقف على صفتها في حقه
عليه السلام فان كانت فرضا في حقه فهو مندوبة في حقنا لان الادلة القولية فيها انما تفيد
الندب والمواظبة الفعلية ليست على تطوع لتكون سنة في حقنا وان كان تطوعا فسنة
لنا وقد اختلف العلماء في ذلك فذهب طايفة الى انها فرض عليه وعليه كلام الاصوليين من
مشايخنا تمسكوا بقوله تعالى قم الليل الا قليلا الاية وقال طايفة تطوع لقوله تعالى ومن
الليل فتهجد به نافلة لك والاولون قالوا لا منافاة لان المراد بالنافلة الزايدة اي زايدة على
ما فرض على غيرك اي تهجد فرضا زايدا لك على ما فرض على غيرك وربما يعطى التقييد بالمجرور
ذلك فانه اذا كان النفل المتعارف يكون كذلك له ولغيره واسند على مجاهد والحسن وابي امامة
ان تسميتها نافلة باعتبار كونها في حقه عليه السلام عاملة في رفع الدرجات بخلاف غيره فانها
عاملة في تكفير السيئات لكن في مسلم وابي داود والنسائي عن سعيد بن هشام قال
قلت لعايشة يا ام المؤمنين اخبريني عن خلق رسول الله عليه السلام قالت الست تقرا
القرآن قلت بلى قالت خلق نبي الله كان القرآن قال فهممت ان اقوم ولا اسال احدا عن شيء
حتى اموت ثم بدا لي فقلت انبئيني عن قيام رسول الله عليه السلام فقالت الست تقرا يا ايها
المزمل قم الليل الا قليلا قلت بلى قالت فان الله افترض قيام الليل في اول هذه السورة
فقام نبي الله عليه السلام حولا وامسك الله خاتمتها اثني عشر شهرا في السماء حتى انزل الله
في اخر هذه السورة التخفيف وصار قيام الليل تطوعا بعد فريضة الحديث وباقيه ما قدمنا
في كلام قوله ودليل الكراهة انه عليه السلام لم يزد منه الحديث الذي قدمنا انه حديث طويل
فهذا يقتضي انه نسخ وجوبه عنه **قوله** للشافعي قوله عليه السلام صلوة الليل والنهار مثنى
اخرجه اصحاب السنن الاربعة من حديث ابن عمر وفيه شعبة قال الترمذي اختلف
اصحاب شعبة فيه فرفعه بعضهم ووقفه بعضهم ورواه الثقات عن عبد الله بن عمر عنه
عليه السلام ولم يذكروا فيه صلوة النهار وكذا هو في الصحيحين وقال النسائي
هذا الحديث عندي خطا وقوله في سننه الكبرى اسناده جيد لا يعارض كلامه هذا لان
جودة السند لا يمنع من الخطا من جهة اخرى دخلت على الثقات ولهذا رواه الحاكم
في كتابه في علوم الحديث بسنده ثم قال رجاله ثقات الا ان فيه علة يطول بذكرها ا
لكلام انتهى ولو نسلم فيمكن الجواب **قوله** ولهما الاعتبار بالتراويح فان الاجماع على الفصل
فيها واقتصر المصنف عليه لهما الا كلا فعل غيره من الاستدلال لهما بالحديث الصحيح صلوة
الليل مثنى مثنى لانهما يحتاجان الجواب عن مروى الشافعي صلوة النهار مثنى وهي
بعينه جواب عن صلوة الليل مثنى وهو قوله ومعنى ما روياه شفعا لا وترا فهو
اطلاق اسم الملزوم ورد على جملة عليه معارضة ما قدمناه في اثبات كون الاربع سنة
راتبة من قول عايشة ما صلى عليه السلام العشاء قط فدخل علي الا صلى اربعا او ستا

نف
في الشافعي محمول على الشفع لا على الوتر في قوله صلى الله عليه وسلم صلوة الليل مثنى مثنى

أبو داود

ابو داود من حديث زرارة بن سعيد بن هشام عن عايشة قالت كان عليه السلام يصلي صلاة العشاء
في جماعة ثم يرجع الى اهله فيركع اربع ركعات ثم ياوي الى فراشه الحديث بطوله وما في مسلم من حديث
معاذة انها سالت عايشة كم كان رسول الله عليه السلام يصلي الضحى قالت اربع ركعات ويزيد
ما شاء الله ورواه ابو يعلى الموصلي في مسنده حدثنا شيبان بن فروخ ثنا طيب بن سليمان قال
قالت سمعت ام المؤمنين عايشة تقول كان رسول الله عليه السلام يصلي الضحى اربع ركعات لا
يفصل بينهن بسلام لكن قد يقال ان الاول لا يدل على ان الاربع بتسليمة اذ اقتضت افادت كميته
فقط كان صحيحا مع الفصل وفي التاريخ كان ابو يوسف يصلي كل يوم مايتي ركعة ولا يفهم احد انه بسلام
واحد فالاولى ما في الصحيحين عن ابي سلمة بن عبد الرحمن انه سال عايشة كيف كانت صلوة رسول
الله عليه السلام في رمضان قالت ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على احدى عشر ركعة يصلي اربعا
فلا تسل عن حسنهن وطولهن ثم اربعا فلا تسل عن حسنهن وطولهن الحديث فهذا الفصل
يفيد المراد والا قالت ثمانيا فلا تسل عن حسنهن وقد منا في سنة الظهر قوله عليه السلام
انها بتسليمة واحدة لكن لا يخفى انه عليه السلام كان يصلي اربعا كما كان يصلي ركعتين فرواية
بعض فعله اعني فعل الاربع لا يوجب المعارضة فالاولى في التقرير ان شاء الله تعالى وجهان
احدهما مقتضى لفظ الحديث حصر المبتدا في الخبر لانه حكم على الجام اعني صلوة الليل والنهار
وليس بمراد والا لكانت كل صلاة تطوع لا تكون الا ثنتين شرعا والاتفاق على جواز الاربع
ايضا وعلى كراهة الواحدة والثلاث في غير الوتر واذا انتفى كون المراد ان الصلوة لا تباح
الا ثنتين او لا تصح الا ثنتين لزم كون الحكم بالخبر المذكور اعني مثنى اما في حق الفضيلة
بالنسبة الى الاربع او في حق الاباحة بالنسبة الى الفرد وترجيح احدهما بمرجح وفعله عليه السلام
ورد على كلا التجويزين لكنا عقلنا زيادة فضيلة الاربع لانها اكثر مشقة على النفس بسبب
طول التقييد بها في مقام الخدمة ورايناه عليه السلام قال انما اجرك على قدر نصيبك
ن المراد الثاني اي مثنى لا واحدة وثلثا ثانيهما ان المراد به ان كان مثنى مثنى التطوع صلوة على
حدتها ومثنى معدول عن العدد المكرر وهو اثنان اثنان فمؤداه حينئذ اثنا اثنان صلاة
على حدة ثم اثنان اثنان صلوة على حدة وهلم جرا وهذا معنى اربع صلوة على حدة اربع صلوة
او على حدة وهلم جرا بخلاف ما لو لم يكرر لفظ المثنى وقال الصلوة مثنى مقتصرا عليه فان
المعنى حينئذ الصلوة اثنتين اثنتين وهلم جرا فيفيد ان كل اثنتين صلوة على حدة وسبب العدول
عن اربع اربع وهو اكثر استعمالا واشهر معنى الى افادته بذلك قصد افادة كون الاربع
مفصولة بغير السلام وذلك حينئذ ليس الا التشهد لا لمخلوطة وذلك لانه بعد جعل كل اربع
صلوة على حدتها ثم قال ان تلك الاربع تثنيتين تثنيتين لا بد ان يكون الفصل بغير السلام والا كان
كل صلوة ركعتين وقد كان كل صلوة اربعا وقد وقع في بعض الالفاظ موصولا بها ما يحسن في الاكمال
موقعه تفسيرا على ما قلناه وهو ما اخرجه الترمذي والنسائي عن ابن المبارك عن الليث
بن سعد عن عمران ابن ابي انس عن عبد الله بن نافع عن ربيعة بن الحارث عن الفضل بن العباس
قال قال رسول الله عليه السلام الصلوة مثنى مثنى تشهد في كل ركعتين واما الكلام معهما فهذا
هو من الكتاب **فصل القراءة** فرض في الفرض في ركعتين وجعلها في الاوليين واجب هذا هو

الصحيح من مذهب واليه اشار في الاصل وقال بعضهم ركعتان غير عينين واليه ذهب القدوري كذا في البدايع فلو تركها او قرا في ركعة فنسه ولو قرا في الاخريين صحت ويسجد للسهو وعنه الشافعي في الكل وعن مالك في ثلاث وقال زفر والحسن البصري في واحدة لان الامر لا يقتضي التكرار وعن ابي بكر الاصم وسفين بن عيينه لا يجب الا سنة لان مبنى الصلوة على الافعال لا الاقوال ولذا تسقط لعدم القدرة على الافعال مع القدرة على القراءة وعلى العكس لا تسقط وللشافعي ومالك قوله لا صلوة الا بقراءة رواه مسلم وقال ابو هريرة فيما اعلن رسول الله اعلناه وما اخفى اخفيناه لكم الا ان مالكا يقول للاكثر حكم الكل ولنا قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وهو لا يقتضي التكرار فكان مؤداه افتراضها في ركعة الا ان الثانية اعتبرت شرعا كالاولى فايجاب القراءة فيها ايجاب فيها فان قيل هذا ابتاء على ان الدلالة لا تشترط فيها الاولوية المسكوت بالحكم كما في لا تقل لهما اف وفيه نظر وايضا الثابت بالدلالة ما يفهمه من النص كل من يفهم اللغة وليس هنا كذلك قلنا لا شك ان المعتبر في كونه دلالة لا قياسا كونه يفهم عند فهم موضوع اللفظ سواء كان اولى او لا فلا عبرة بذلك النظر لمن خالف ثم نقول من فهم اللغة ثم علم تسوية الشارع تعالى بين الركعة الاولى والثانية وبين الثالثة والرابعة منها من كل الوجوه ثم سمعه يقول اقرا في الصلوة تبادر اليه طلب القراءة في الشفع الاولى والثاني بملاحظة تلك المقدمة المقررة في نفسه فاما الحديث المذكور وما روي في حديث المسيء صلوته من قوله عليه السلام فكبر ثم اقرا ما تيسر معك من القران ثم قال في اخره ثم افعل ذلك في صلوتك كلها فمما لا يثبت به الفرض لان القطعي لا يثبت بظني وقوله الصلوة مجمل ووقع البيان بالقراءة في الكل جوابه ما تقدم اول باب صفة الصلوة ان الاجماع في مسمى الصلوة لا ينبغي عدم الاجمال فيما يضاف اليها من الاركان شرعا بيانا اذا كان دليله مما لا يحتاج الى البيان بقي ان يقال فلم يثبت الوجوب في الاخريين كما هو محصل رواية الحسن عن ابي حنيفة انه اذا لم يقرا يكره ويسجد للسهو والحديث اول ان اجيب عنه بان الصلوة المصرح بها اذا اطلقت تنصرف الى الركعتين لعدم شرعية الواحدة وتعلقت شرعية الثلاث وهي المذكورة في اول الحديث بقي الاخر فانه امره ان يفعل ما ذكر له ومنه القراءة بخلاف ما يفهم من المواظبة في الاخريين من بعض الالفاظ لحديث ابي قتادة في الصحيحين كان عليه السلام يقرا في الظهر في الركعتين الاوليين بفاتحة الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخريين بفاتحة الكتاب الحديث فانه انما تفهم المواظبة في الجملة وهي اعم من المقرونة بالترك احيانا وغيره ولا دلالة للاعم على خصوصية بعض الافراد ولهذا قول المصنف بهذه المواظبة على استحباب القراءة فيهما والجواب ان قول الصحابة على خلافه صارف له عن الوجوب وذلك ما روى ابن ابي شيبة عن شريك عن ابي اسحق السبيعي عن علي وابن مسعود قالا اقرا في الاوليين وسبح في الاخريين وهو عن عايشه غريب بخلافه عن غيرها في موطا محمد بن الحسن ثنا محمد بن ابان القرشي عن حماد عن ابراهيم عن علقمة بن قيس ان عبد الله بن مسعود كان لا يقرا خلف الامام فيما يجهر فيه وما يخافت فيه من الاوليين ولا في الاخريين واذا صلى وحده قرا في الاولى

قف
فان قيل يفترقان في تكبيرة الافتتاح والقعود والثنا قلنا المشابهة في الكمية والكيفية بما يرجع الى نفس الصلاة والا لكانها فتكبيرة شرط زايد والقعود والثنا ايضا زايد من يستلزم الاذكار ها فرض

ليبي بفاتحة وسورة ولم يقرا في الاخريين شيئا وحين ابعد ما في الاول من الانقطاع انما يتم اذا لم يكن عن غيرهما من الصحابة خلافه والا فاختلافهم حينئذ في الوجوب لا يصرف دليله عنه فالاحوط رواية الحسن واما ما قيل ان لا صلوة الا بقراءة يفيد نفي الكمال فليس بشيء وقد بينا ضعفه اول الكتاب في الكلام على التسمية في الوضوء فارجع اليه العجب انهم لا يقولون ذلك هنا ويقولون في مسئلة ما اذا استخلف القاري اميا في الاخريين بعد ما قرا في الاوليين مع زفر حيث قال بالجواز خلافا للثلاثة واستدل بان فرض القراءة صار مؤدى فيجوز فقعهوا لا بعينهم بان القراءة فرض في كل ركعات وان كانت تؤدي في موضع خاص لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة حتى زاد في الكافي ان هذا كقوله لا صلوة الا بطهارة الى اخر ما ذكروا فالصواب في التقرير ما علمتك قوله واما الاخر وان لحن لان الف اخرى رابعة فيجب قلبها يا من غير نظر الى اصلها وفي بعض النسخ الاخريان على الصواب قوله ان شا سكت اي قدر تسبيحة وان شا سبح ثلاث تسبيحات نقله في النهاية وفي شرح الكنز ان شا سبح ثلاث تسبيحات وان شا سكت قدرها والاول اليق بالاصول والظهير في قول المصنف وهو المأثور للتسبيح قوله لان كل شفع منه صلوة على حدة يرد عليه انه لو كان كذلك لما صحت مع ترك القعدة ساهيا لكنها تصح ويسجد للسهو وتجب العود اليها اذا تذكر بعد القيام ما لم يسجد والجواب ان القياس فسادها وبه قال زفر ورواية عن محمد وفي الاستحسان لا لان التطوع شرع اربعا ايضا كما شرع ركعتين فاذا تركها امكننا تصحيحها بجعلها صلوة واحدة فلا يفترض حينئذ القعدة الاولى لان افتراض القعدة للختم فاذا لم تختم الابعد الرابعة صارت من ذوات الاربع والفرض ان ذلك جايز لم تفرض الاولى بل كانت واجبة بالحديث السابق وهو في كل ركعتين تشهد فينجبر بالسجود وانما وجب العود بعد تمام القيام ولزمة القراءة في السابق وهو في كل ركعتين تشهد فينجبر بالسجود وانما وجب العود بعد تمام القيام ولزمت القراءة في الشفعين لشبهها بالظهر من وجه ومفارقتها له من وجه فللشبه لا يؤمر بالعود اذا قيدها بسجدة وللمقاربة يعود قبل السجدة كما اذا قام الى الخامسة من الفرض وفي صلوة اخرى حكما فيقرا في الكل كما في صلوتين احتياطا ولذلك في الوتر لان فيه رواية النفلية فلزم الاحتياط في القراءة لانها ركن مقصود لنفسه لا كالقعدة قوله في المشهور من الرواية هذا اذا نوى اربعا حتى يحتاج الى التقييد بالمشهور اما اذا شرع بمطلق نية النفل فلا يلزمه اكثر من ركعتين باتفاق الروايات قوله قالوا يستفتح في الثالثة ويصلي على النبي عليه السلام في كل قعدة وقياسه ان في كل شفع هذا وما نقل من كلام ان تركون لكل شفع معتبر شرعا صلوة على حدة وهو مما يحتاج الى دليل ويمكن كونه تمكنه شرعا من الخروج على راس الركعتين فاذا قام الى شفع اخر كان بانيا صلوة على تحريمة صلوة اذ تلك التحريمة انما الزمه بها ركعتان قوله مزورة صيانة المؤدي يفيد ان الملاحظ لزومه اولا صيانة المؤدي الواقع عن ابطاله لانه مورد النص قال تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وهو اعم من ابطالها قبل اتمامها بالافساد او بعده بفعل ما يحبطه ونحوه فلذلك لزم الاتمام بقي ان يقال ان لزوم الاتمام هل يستلزم شرعا القضا ينتقض بزعمه لو قال قايل كالردة المخفف انما يستلزموا الاثم بتعويت مقتضا لنهي انما انه يجب القضاء النهي انما انه تجب القضا فيحتاج الى خصوص دليل لجوابه يفيده القياس على حج النفل والعمرة

قف
فلان التحرمة مقصودة لغيرها وهي خارج من التحريمة

لما لزمها بالشروع ما لزم قضاؤها بنفوبيته وتمام نصب الدليل مذ الجانبين يذكره ان شاء الله تعالى في الهوم
قوله وقضى ثنتين لانه لو لم يقعد وافسد الاخريين وجب عليه قضاء اربع بالاجماع قوله لا يقتضي
الاخريين بعد مع الاوليين بل الاوليين فقط وعن ابي يوسف انه يقضي الاخريين ايضا فيقضي
اربعا وقد رجع ابو يوسف عنه هذا القول قوله اعتبار للشروع بالنذر بجامع ان كلا منهما
سبب اللزوم فكما ان نية التحريمة اذا اقترنت بنذر الصلوة مطلقا وجبت الصلوة بتلك التحريمة
فكذلك اذا اقترنت بالشروع لزم ما شرع فيه بالتحريمة المنوية قوله ولهما ان الشروع تسليم لصحة
اعتبار الشروع بالنذر في الالزام لكنه لا يفيد المطلوب فان الشروع انما يلزم ما شرع فيه
وما لا صحة لما شرع فيه الا به كالركعة الثانية من الشفع الاول وبالشروع في الشفع الا
خير لم يتحقق ولا صحة الاول موقوفة عليه هذا معنى قوله لا يتعلق بالثاني فلا يفيد الشروع
لزومه وانت علمت ان حقيقته وجه قولهما الحاق الشروع بالنذر المقترن بها الزوم الا
ربع بعد ان كلا منهما لو تجرد عنها لزم به ركعتان فقط وجوابه ان قوله الشروع يوجب
ما شرع فيه يتضمن منع انه يوجب اصل صلاة صحيحة بل ذلك فقط لما سنذكر في المسئلة
الاتية قوله وعلى هذا سنة الظهر اي الظهر اي افسد ما بعد ما قعد او قبله قضى ركعتين لانها
نافلة سنت بالمواظبة وقيل يقضي اربعا لانها صلوة واحدة كالظهر ولذا لا ينهض في القعدة
الاولى عن عبده ورسوله فلا يستفتح في الثالثة ولا تبطل شفعة الشفيع اذا علم في الشفع
الاول منها بالانتقال الى الشفع الثاني ولا خيار المخيرة به ولو دخلت عليه زوجته في الاول فا
نتقل الى الثاني فخرجت لا يلزمه كمال المهر لعدم صحة الخلوة كما اذا كان ذلك في الظهر قوله
والاصل عند محمد ان ترك القراءة في ركعة يبطل التحريمة اذا قيد الركعة بسجدة لانها تعقد
للافعال والافعال فسدت بترك القراءة فيفسد ما عقد لها قوله ان للصلوة وجودا بد
ونها حقيقة في الاخرس والامي وحكما في المقتدي لكن لا صحة للاداء الا بالقراءة وفساد
الاداء لا يزيد على تركه اي لا يكون اقوى من ترك الاداء بان لم يحرم وافتقا ثم ترك اداء كل الا
فعال بان وقف ساكتا طويلا لا تبطل التحريمة وهذا لانها ليست لم تعقد لم تعقد
الا لهذا الشفع فان بناء الشفع الثاني على هذه التحريمة جايز فعلم انها باقية والجزء
فيفساده لا تنتفي فايدتها بالكلية لتنفسخ ويرد ان هذا انما يتم لو انزل فان اريد بالترك
او بان منعنا كونه مثل الفساد فلا يلزم من عدم بطلان التحريمة بذلك الترك عدم بطلا
نها بالفساد لانه اقوى من ذلك الترك والاولى ان يستدل بصحة التحريمة ترادف لمن
الشفعين فانما تبطل بفسادهما فبفساد الاول فقط ليس قاطعا عن حصول ا
لمقصود منها بالكلية فلا يوجب فسادها فان قيل انما عقدت للثاني بواسطة اداء الاولى
قبله فاذا افسد لم يتحقق الثاني فالجواب ان قلت اذا افسد الاول امتنع اداء الثاني لان
اداءه بناء على صحة اداء الاول منعنا كون ادائه بناء على صحته وان قلت بناء على صحة
التحريمة وقد فسدت كان مصادرة على المطلوب لانه اول المسئلة ثم لا يخفى ان قولهم
ان القراءة منتفية للتحريمة لما قلنا لمحمد بخلاف تركها في ركعة لان فسادها به مجتهد
فيه لان عند الحسن البصري لا تفسد فحكمنا بالفساد في حق وجوب القضاء اعمال الدليل

قف
المصادرة على المطلوب هي ذكر الدعوى في الدليل او في بعضه

الدال

الدال على فرضية القراءة في الاوليين وحكمنا ببقاء التحريمة في حق لزوم الشفع الثاني اعمالا للدليل الدال
على فرضية القراءة في ركعة احتياطا في البابين ولا يخفى بعد هذا التقرير لم يحصل الجواب عما قررناه لابي يوسف
بل جوابه منع ان فساده لا يزيد على تركه لان الترك مجرد ناخيره الفساد فعل مفسد ولو اقترنا السبق
الاول من ترديده المتقدم ومنع كون اداء الثاني مبنيا على صحة الاول مدفوع بانه لا يتصور وجوده
قبله ووجود الاول بصحته فكيف لا يتوقف اداؤه عليه قوله فعليه قضاء الاخريين وهذا اذا كان قعد
الاقضى اربعا قوله ومحمد لم يرجع عن روايته عنه واعتمدت المشايخ رواية محمد تخريجهم في الا
صول بان تكذيب الاصل الفرع يسقط الرواية اذا كان صريحا والعبادة المذكورة في الكتاب
وغيره وعن ابي يوسف من مثل الصريح على ما يعرف في ذلك الموضع فليكن لا بناء على انه رواية
بل تفريع صحيح على اصل ابي حنيفة والا فهو مشكل قوله قال اي محمد تفسير قوله عليه السلام الى اخرها
ذكر التنفل اربعا اربعا افضل مطلقا ليلا او نهارا ورد عليه ظاهر الحديث وهو ما رواه ابن ابي شيبة
ثنا جرير عن مغيرة عن ابراهيم النخعي قال عمر رضي الله عنه لا يصلى بعد صلوة مثلها وقال ثنا عبد
الله بن ادريس عن حصين عن ابراهيم والشعبي قال قال عبد الله لا يصلى على اثر صلوة مثلها
ففسره بان المراد ركعتين بقراءة وركعتين بلا قراءة اذ هو متروك الظاهر اتفاقا لانه يصلي
ركعتي الظهر عقيب الظهر المقصورة وكذا العشاء والفجر عقيب ركعتيه او هو محمول على
تكرار الجماعة في المسجد على هيئة الاولى وعلى النهي عن قضاء الفرايض مخافة الخلل في المؤد
ى فانه مكروه لما في ابي داود والنسائي عن سليمان ابن يسار قال اتيت ابن عمر على البلاط
وهم يصلون فقلت الا تصلي معهم قال قد صليت قد صليت اني سمعت رسول الله عليه السلام
يقول لا تصلوا صلاة في يوم مرتين وروى مالك في الموطا ثنا نافع ان رجلا سال ابن عمر فقال
اني اصلي في بيتي ثم ادرك الصلوة مع الامام افاصلي معه فقال ابن عمر نعم قال ايتهما اجعل صلا
تي فقال ابن عمر ليس ذلك اليك انما ذلك الى الله يجعل ايتهما شاء وقال هذا امضى ابن عمر دليل على
ان الذي روي عن سليمان بن يسار عنه انما اذا كانتا على وجه الفرض او في جماعة فلا
يعيد انتهى وفيه نفي لقول الشافعية باباحة الاعادة مطلقا وان صلاها في جماعة واما كو
ن الحديث المذكور عنه عليه السلام كما هو ظاهر قول محمد فالله اعلم به ومحمد رحمه الله اعلم بن
الحديث منا قوله لقوله عليه السلام صلوة القاعد على النصف من صلاة القايم اخرج الجماعة الا مسلما
عن عمران بن حصين قال سالت النبي عليه السلام عن صلاة الرجل قاعدا فقال من صلى قايما فهو
افضل ومن صلى قاعدا فله نصف اجر القايم ومن صلى نايما فله نصف اجر القاعد قال النووي
قال العلماء هذا في النافلة اما الفريضة فلا يجوز القعود فان عجز لم ينقص من اجره انتهى
واستدلوا له بحديث البخاري في الجهاد اذا مرض العبد او سافر كتب له مثل ما كان يعمل
مقيما صحيحا ثم هو عليه السلام مخصوص من ذلك لما في حديث مسلم عن ابن عمر حدثت انه
عليه السلام قال صلاة الرجل قاعدا نصف صلاة القايم فاتيته فوجدته يصلي جالسا
قال حدثت يا رسول الله انك قلت صلوة الرجل قاعدا على النصف من صلاة القايم وانت
تصلي قاعدا قال اجل ولكن لست كاحد منكم هذا وفي الحديث صلوة النايم على النصف
من صلوة القاعد ولا نعلم الصلوة نايما تسوغ الا في الفرض حالة العجز عن القعود وهذا

قف
فان قيل ترك القراءة في جميع الركعات مجتهد فيه ايضا كما يعرف فالجواب انه مخالف الدليل القطعي فلا يعتبر

قف
من ترك القراءة في احد الاوليين لا يبطل التحريمة فيقضي اربعا

قف
اي اعتماد المشايخ رواية محمد وعدم رجوعه هو الحق في انه يقصر عنه الرواية

قف
يكره قضاء الفرايض مخافة الخلل في اداء الفرض في محله

حينئذ يعكر على حملهم الحديث على النفل وعلى كونه في الفرض لا يسقط من أجر القائم شيء
والحديث الذي استدل به على خلاف ذلك إنما يفيد كتابة مثل ما كان يعمله مقيما صحيحا و
إنما عاقه المرض عن أن يعمل شيئا من الصلاة وذلك لا يستلزم احتساب ما صلى قاعدا بالصلاة
قائما لجواز احتسابه نصفا ثم يكمل له كل عمله من ذلك وغيره فضلا وإلا فالمعارضة قائمة
لا تزول إلا بتجويز النافلة نائما ولا أعلمه في فقهنا **قوله** وإن افتتحها قائما إلى آخره هذه مسأل
تان أحدهما افتتحها قاعدا ثم قام والأخرى قلبه ففي الأول يجوز اتفاقا لما عن عائشة أنه
عليه السلام كان يفتتح التطوع قاعدا فيقرأ ورده حتى إذا بقي عشر آيات ونحوها قام الحديث
وهكذا كان يفعل في الركعة الثانية ومحمد وإن قال إن التحريمة المنعقدة للقعود لا تكون
منعقدة للقيام حتى أن المريض إذا قدر على القيام في أثناء الصلاة فسدت عنده فلا
يتمها قائما لم يخالف في الجواز هنا لأن تحريمة التطوع لم تنعقد للتطوع البتة بل للقيام
لأنه أصل هو قادر عليه ثم جاز له شرعا تركه بخلاف المريض لأنه لم يقدر على القيام فيما انعقد
ت إلا لما قدر ولحديث عائشة السابق بل على هذا الاعتبار ثانيتهما افتتحها قائما
ثم قعد يجوز عنده خلافا لهما ولا فرق بين أن يقعد في الركعة الأولى والثانية لما يتبادر بل
هذا الإطلاق وجه قولهما وهو القياس أن الشروع معتبر بالنذر ومن نذر أن يصلي ركعتين
قائما لم يجزه أن يقعد فيهما من غير عذر فكذا إذا شرع قائما وله أنه لم يباشر القيام فيما بقي
أي فيما قعد فيه ولما باشر من الصلاة بصفة القيام صحة بدونه أي القيام ولما باشر من الصلاة
النافلة مطلقا صحة بدون القيام فلا يتوقف صحة المباشر بصفة القيام فيما بقي وهذه ا
لمقدمات مما يسلمانها ولا تفيد المقصود فإنه لم يتعرض شيء منها لمحل الخلاف وهو أن الشر
وع بصفة القيام يلزم القيام في الكل كنذرها بصفة القيام فالجواب أن يجعل قوله ولما با
شر من الصلاة مطلقا ما قام فيه وما لم يقم فيه صحة بدون القيام متضمنا منع كون الشروع
بالقيام موجبا للقيام في الكل بناء على كون الشروع موجبا غير أصل ما شرع فيه دون خصوص
صفة أن لم تكن هي نفسها من واجبات أصل ما شرع فيه بخلاف النذر لأنه بنفسه عامل
ولذا اتفقوا على أنه لو نذر الحج ماشيا لزمه بصفة المشي ولو شرع فيه ماشيا لم يلزم كذلك
وعلى هذا التقرير ينبغي إذا أطلق نذر الصلاة تجب بصفة القيام لأنها عبارة عن القيام والقراءة
إلى آخرها فهو الركن الأصل غير أنه يجوز تركه إلى القعود رخصة في النفل فلا ينصرف المطلق إلا إليه
وهذا أحد الأقوال وقيل هو بالخيار وقيل كما في الكتاب والحق أن القول الثاني هو ما في الكتاب بعينه
فليس فيها ثلاثة أقوال كما هو ظاهر شرح الكنز الأول كان إيجاب القعود ولا رواية في المسألة
وقد عرف الجواب عما تقدم من مسألة نية الأربع **قوله** لحديث ابن عمر أخرجه مسلم وأبو داود
والنسائي وليس فيه يومئ إيماء وقد غلط الدارقطني والنسائي عمرو بن يحيى في قوله على حمار وإنما
هو على راحلته وأخرج الدارقطني في غرائب مالك عن أنس رأيت رسول الله عليه السلام وهو
متوجه إلى خيبر على حمار يصلي يومئ إيماء وسكت عليه وفي الإمام عزى لفظ الإيماء إلى الصحيحين قال
الزيلعي رحمه الله لم يره فيهما وقال عبد الحق في الجمع بين الصحيحين تفرد البخاري بذكر الإيماء
انتهى وقد رأيناه في باب الوتر في السفر من صحيح البخاري من حديث ابن عمر وأخرجه ابن حبان

في

في النوع الأول من القسم الرابع من صحيحه عن جابر رأيت النبي عليه السلام يصلي النوافل على را
حلته في كل وجه يومئ إيماء ولكنه يخفض السجدتين من الركعتين **قوله** لأن النوافل غير مختصة
بوقت فلو ألزمناه النزول والاستقبال تنقطع عنه النافلة إن لم ينزل أو لم يستقبل أو ينقطع
هو عن القافلة إن نزل أو استقبل أما الفرائض فمختصة بوقت فلا يشق إلزام النزول في بعض
الأوقات ولذا الرفقاء متطاوعون معه على ذلك فلا ينقطع حتى لو لم يطاوعوه وخاف من النزول اللص
أو السبع جاز له أن يصليها راكبا وكذا إذا كانت الدابة جموحا لا يقدر على ركوبها إلا بمعين أو هو
شيخ كبير لا يجد من يركبه وكذا الطين والمطر لقوله تعالى فإن خفتم فرجالا أو ركبانا والواجبات من
الوتر والمنذور وما شرع فيه فأفسده وصلاة الجنازة والسجدة التي تليت على الأرض كا
لفرض وأما السنن الرواتب فيجوز على الدابة وعن أبي حنيفة أنه ينزل لسنة الفجر لأنها آكد
من غيرها وروي أنها واجبة وعلى هذا الاختلاف في أدائها قاعدا **قوله** والجواز عطف على اشتراط
والأول رواية عن أبي حنيفة وأبي يوسف والثاني عن أبي يوسف واختلف في مقدار الخروج قيل
قدر فرسخين لا ما دونه وقيل ميل والأول ظاهر لفظ الأصل قيل والأصح في موضع يجوز
القصر فيه **قوله** وعن أبي يوسف أنه يجوز في المصر على الدابة بلا كراهة وعن محمد يجوز معها قيل لما
قال أبو حنيفة ذلك قال أبو يوسف حدثني فلان وسماه عن سالم عن ابن عمر أن النبي عليه السلام
ركب الحمار في المدينة يعود سعد بن عبادة رضي الله عنه وكان يصلي وهو راكب فلم يرفع أبو حنيفة
رأسه قيل ذلك رجوع منه وقيل بل لأنه شاذ فيما تعم به البلوى والشاذ في مثله ليس حجة
عنده ومحمد تمسك به أيضا وكرهه مخافة الغلط لما في المصر من كثرة اللغط هذا والنجاسة
على الدابة لا تمنع على قول أكثرهم وقيل إن كانت على السرج والركابين تمنع وقيل إن كانت في
موضع جلوس فقط وجه الظاهر أن فيها ضرورة والجواز عليها رخصة تكثير الخيرات
سقط لها ما هو أعظم وهو الأركان من الركوع والسجود وهو أعظم من ذلك الشرط
وهل يجوز الصلاة على العجلة إن كان طرفها على الدابة وهي تسير أو لا تسير فهي صلاة على الد
ابة وقد فرغنا عنه وإن لم تكن فهي كالسرير وكذا لو جعل تحت المحمل خشبة حتى بقي قر
اره على الأرض لا الدابة فتكون بمنزلة الأرض **قوله** فإن افتتح التطوع راكبا ثم نزل يبني وإن
صلى ركعة نازلا ثم ركب استقبل هذا ظاهر الرواية عنهم وعن محمد قبله لأن الراكب إذا نزل
واستقبل كان مؤديا جميع الصلاة بركوع وسجود وهو أولى من أداء بعضها بهما وبعضها بالإ
يماء والنازل إذا ركب واستقبل كان مؤديا جميعها بالإيماء ولو بنى أدى بعضها به وبعضها بهما
وهو أولى وعلى قول زفر يبني في الوجهين لأنه يجوز بناء صلاة بركوع وسجود على صلاة افتتحها
بإيماء أما وعن أبي يوسف يستقبل فيهما أما إذا كان نازلا ثم ركب فللوجه المذكور في ظاهر
الرواية وأما في عكسه فإلحاقا له بالمريض المومي إذا قدر في خلالها عليهما هذا كله إذا لم يحصل
الركوب والنزول بعمل كثير بأن رفع فوضع على الدابة وثنى رجله فألحق رجله من الجانب الآخر
ووجه الفرق على ظاهر الرواية أن الصلاة على الدابة واقعة مع اختلاف الأماكن وعدم
الأمن كان الأصلية وبعض الشروط جوزت شرعا بخلاف القياس للحاجة إلى قطع المسا
فة ودليل الحاجة الركوب فإذا افتتح على الأرض انتفى دليلها المجوز وثبت دليل الا

قف
مسئلة إذا خاف من اللص أو السبع إذا نزل ليصلي جاز له أن يصلي راكبا الفرض ولهذا إذا كانت الدابة جموحا أو كان عاجزا إذا نزل من المركب لم يقدر أن يركب وحده ولا يجد من يركبه فإذا أصلى على راحلته جاز له الصلوة عليها

قف
مسئلة اعلم أن المسافر إذا خاف من اللصوص وقطاع الطريق جاز له أن يؤخر الصلوة إلى آخر الوقت لأنه بعذر وغير ذلك إلى الفصل الثاني عشر في صلوة المرأة من وقعات حسام الدين كذا ذكر

ستغناء فلا يجوز معه بالايماء بخلاف الافتتاح راكبا فانه مع دليلها وما يتخايل فيه من بناء القوي على
الضعيف وهو لا يجوز كالمومي لمرض إذا قدر على الاركان في الاثناء لا يبني ممن فرع بان عدم بناء المر
يض في الفرض ولا رواية عنهم فيه في النفل فجاز أن يقول يبني فيه فلا يحتاج إلى الفرق وان يقول
لا يبني ويفرق بأن إيماء المريض اعتبر شرعا بدلا من الركوع والسجود وهو المانع فيه لا يستلزمه
الجمع بين البدل والاصل لا لذاته إذ لا يعقل وجه امتناع كون بعض الصلوة قويا وبعضها اضعف
منه كون كل منهما باذن الشرع ومعنى البدل هو الذي لا يجوز الصلوة به الا عند اعواز الاصل وهو
منتف في الراكب إذا لم يمكنه الانتصاب في الركابين وفي الركوع والسجود على ما امامه فكانا ايماؤه جوازا
اصلا في هذه الحالة فكان قويا كالركوع والسجود لا بدلا فصح البناء بهما عليه وقيل لما جاز للراكب
أن يفتتح بالايماء مع القدرة عليهما جاز له أن يبني بهما بعد الافتتاح به بخلاف المريض ليس له
أن يفتتح به مع القدرة عليهما فليس له أن يبني بهما بعد الافتتاح به وهذا يفيد أن لا يبني في
المكتوبة إذا افتتحها راكبا إذ ليس له أن يفتتحها راكبا مع القدرة عليهما بالنزول ولم اقيد
المسئلة في الكتاب به في قوله فان افتتح التطوع وأما الذي اختاره المصنف في الفرق بين
المفتتح راكبا إذا نزل وقلبه مختار فخر الاسلام وعليه أن يقال إن اردت أن الحرام الراكب
انعقد مجوزا للايماء بان ينزل فاول المسئلة وعين النزاع وإن اردت وهو راكب بأن يسجد
على ما كان فمنعنا كون الاجزاء بهما بل لا يعلم الواقع في ضمنهما واظهر الامور في تقريره
أن الشروع حكم باخر ابتداء الايماء فيلزم الحكم بالخروج عن العهدة قبل وصول راسه إلى الاكاف
فلا يقع بهما إذ قد حصل قبلهما **قوله** وكذا عن محمد إذا نزل بعد ما صلى ركعة يعني يستقبل واما إذا لم
يتمها حتى نزل فانه لانه إذا لم يتم كان مجرد تحريمة وهي شرط عندنا والشرط المنعقد للضعيف يكون
شرطا للقوي والاصح هو الظاهر عنهم يعني إذا نزل يبني مطلقا لما قدمنا انه ليس من بناء
القوي على الضعيف الممتنع ولما جرى فيما ذكرنا انفا امر النذر بالصلاة على وجه الاستشهاد
احببنا سوق بعض فروع تتعلق به تتميما نذر شفعا بلا وضوء وبلا قراءة تجب شفع بوضوء وقراءة
وقال زفر لا لأنه نذر بما ليس قربة فقلت شرط لزومه وعن محمد انه سمى ما لا يصح اداء الصلوة معه
كبغير طهارة لا يلزمه أو يصح في الجملة كبلا قراءة يلزم قلنا التزام ما لا صحة له الا به كنذر الصلوة التزام
بجانب الوضوء فالصلوة قربة وقد التزمها إلا انه ذكر ما يخرجها عن القربة فيلغو الخلاف ما ليس
قربة اصلية ولو نذر ركعة او ثلثا وجب ركعتان واربع وقال زفر الاول لا تجب شيء وفي الثاني
ركعتان لنا انه التزم بعض ما لا يتجزأ فكان التزاما للكل كالطلاق ولو نذرت نفلا غدا فحاضت
فيه قضته خلافا له قال نذر بغير المشروع قلنا بل لانه اضيف إلى اليوم وهو محله والاعتراض
الحيض منع الاداء لا الوجوب عند صدور النذر بخلاف ما لو قالت يوم حيضي **فصل في قيام رمضان**
التراويح جمع ترويحة أي ترويحة للنفس أي استراحة سميت نفس الاربع بها
لاستلزامها شرعا ترويحة أي استراحة قبلها والجلسة بين كل ترويحتين مقدار ترويحة
قوله والاصح انها سنة لمواظبة الخلفاء الراشدين تغليب إذ لم يرد كلهم بل عمر وعثمان
وعلي وهذا لأن ظاهر المنقول أن مبدأها من زمن عمر وهو ما عن عبد الرحمن بن القاري
قال خرجت مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليلة في رمضان إلى المسجد فاذا الناس اوزاع
متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط فقال عمر رضي الله عنه

إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم الى أبي بن كعب ثم خرجت
معه ليلة اخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم فقال عمر نعمت البدعة هذه والتي ينامون عنها أ
فضل يريد اخر الليل وكان الناس يقومون أوله رواه أصحاب السنن وصححه الترمذي وقال
عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقال في حديث إن فرض الله عليكم
صيامه وسننت لكم قيامه وقد بين عليه السلام العذر في تركها وهي خشية الافتراض
على ما قدمناه في باب الوتر من حديث ابن حبان فارجع اليه وفي الصحيحين عن عائشة أنه عليه
السلام صلى في المسجد فصلى بصلاته ناس ثم صلى من القابلة فكثر الناس ثم اجتمعوا من الثالثة
فلم يخرج إليهم فلما أصبح قال قد رأيت الذي صنعتم فلم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني
خشيت أن تفترض عليكم وذلك في رمضان زاد البخاري فيه في كتاب الصوم فتوفي رسول
الله عليه السلام والامر على ذلك وقدمنا في باب النوافل عن أبي سلمة بن عبد الرحمن سألت
عائشة رضي الله عنها كيف كانت صلاة رسول الله عليه السلام في رمضان فقالت
ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة واما ما روى ابن أبي شيبة في مصنفه
والطبراني وعنه البيهقي من حديث ابن عباس أنه عليه السلام كان يصلي في رمضان
عشرين ركعة سوى الوتر فضعيف بأبي شيبة إبراهيم بن عثمان جد الامام أبي بكر بن أبي
شيبة متفق على ضعفه مع مخالفة للصحيح نعم ثبتت العشرون من زمن عمر في الموطأ عن يزيد
بن رومان قال كان الناس يقومون في زمان عمر بن الخطاب رضي الله عنه بثلاث وعشرين
ركعة وروى البيهقي في المعرفة عن السائب بن يزيد قال كنا نقوم في زمن عمر بن الخطاب
رضي الله عنه بعشرين ركعة والوتر قال النووي في الخلاصة اسناده صحيح وفي الموطأ
رواية باحدى عشرة وجمع بينهما بأنه وقع أولا ثم استقر الامر على العشرين فانه المتوارث
فتحصل من هذا كله إن قيام رمضان سنة احدى عشرة بالوتر في جماعة فعله عليه
الصلوة والسلام ثم تركه لعذر أفاد أنه لولا خشيته ذلك لواظبت بكم ولا شك في
تحقق الامن من ذلك بوفاته عليه الصلوة والسلام فيكون سنة وكونها عشرين سنة
الخلفاء الراشدين وقوله عليه السلام بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين ندب الى سنتهم
ولا يستلزم كون ذلك سنة إذا سنته بمواظبته بنفسه أو الا لعذر وبتقدير عدم ذ
لك العذر إنما استفدنا انه كان يواظب على ما وقع منه وهو ما ذكرنا فتكون العشرون
مستحبا وذلك القدر منها هو السنة كالاربع بعد العشاء مستحبة وركعتان منها هي السنة
وظاهر كلام المشايخ أن السنة عشرون ومقتضى الدليل ما قلنا فالاولى حينئذ ما هو عبارة
القدوري من قوله يستحب لا ما ذكره المصنف فيه **قوله** لأن افراد الصحابة يروى عنهم ا
لتخلف ذكر ان الطحاوي رواه عن ابن عمر وعروة ونقل عن القاسم وابراهيم ونافع و
سالم وعن أبي يوسف أن امكنه اداؤها في بيته مع مراعاة سنة القراءة واشباهها فيصليها
في بيته الا أن يكون فقيها كبيرا يقتدى به لقوله عليه السلام عليكم بالصلوة في بيوتكم
فإن صلوة المرء في بيته إلا المكتوبة وجوابه أن قيام رمضان مستثنى من ذلك
لما نقل من فعله عليه الصلوة والسلام وبيان العذر في تركه وفعل الخلفاء الراشدين

عدد التراويح احسن البدع

على النبي صلى الله عليه وسلم ان صلوته في الليل لا تزيد على احدى عشرة ركعة

قوله سنة الخلفاء الراشدين تغليبا لهم كابنه

قوله والمستحب الجلوس قيل ينبغي أن يقول والمستحب الانتظار بين الوتر والخمس لأنه استوى
بعادة أهل الحرمين وأهل المدينة كانوا يصلون بدل ذلك أربع ركعات فرادى وأهل مكة
يطوفون بينهما أسبوعا ويصلون ركعتين الطواف الآن روى البيهقي بإسناد صحيح أ
نهم كانوا يقومون على عهد عمر ونحن لا نمنع أحدا منا أن يتنفل ما شاء وإنما الكلام في القدر
المستحب بجماعة وأهل كل بلدة بالخيار يسبحون أو يهللون أو ينتظرون سكوتا
أو يصلون أربعا فرادى وإنما استحب الانتظار لأن التراويح مأخوذ من الراحة
فيفعل ذلك تحقيقا للمعنى الاسم وكذا هو متوارث قوله وبه قال عامة المشايخ لأنها
سنة تبع للعشاء فكان وقتها قبل الوتر وقال جماعة الليل كله وقتها قبل العشاء و
بعده لأنها قيام الليل والأصح أنه قبل الوتر وبعده العشاء لأنها نوافل سنت
بعد العشاء كسنتها فكانت تبعا لها والمستحب تأخيرها إلى ثلث الليل أو نصفه
واختلف في أدائها بعد النصف فقيل يكره لأنها تبع للعشاء كسنتها والصحيح لا يكره
لأنها صلاة الليل والأفضل فيها آخره قوله وأكثر المشايخ إلى آخره يقابل قول الأ
كثر ما قيل الأفضل أن يقرأ قدر قراءة المغرب لأن النوافل مبنية على التخفيف
خصوصا بالجماعة وما قيل يقرأ في كل ركعة ثلاثين آية لأن عمر أمر بذلك فيقع الختم ثلث مرات لأن كل
عشر مخصوص بفضيلة كما جاءت به السنة أنه شهر أوله رحمة وأوسطه مغفرة وآخره عتق
من النار ومنهم من استحب الختم ليلة السابع والعشرين رجاء أن ينالوا ليلة القدر ثم إذا
ختم قبل آخره قيل لا يجوز له ترك التراويح فيما بقي وقيل يصليها ويقرأ فيها ما يشاء والذي عليه
الأكثر ما رواه الحسن عن أبي حنيفة أنه يقرأ في كل ركعة عشر آيات فعدد التراويح ستمائة ر
كعة أو خمسمائة وستون وعدد آي القرآن ستة آلاف وشيء ونقل بعضهم
في رواية الحسن قال عشر آيات ونحوها وهو حسن وعن أبي حنيفة أنه كان يختم
أحدا وستين ختمة في كل يوم ختمة وفي كل ليلة ختمة وفي كل التراويح ختمة قوله
ولا يترك لكسل القوم لأن الحكم في مطلوبيته الختم وإنه تخفيف على الناس لا التطو
يل كما صرح به في النهاية وإذا كان إمام مسجد حيه لا يختم فله أن يتركه
إلى غيره قوله حيث يتركها إذا علم أنها تتقرر على الفور بخلاف الصلوة لا يتر
كها لأنها فرض أو سنة ولا يترك السنن للجماعات كالتسبيحات قوله عليه
إجماع المسلمين لأنه نفل من وجه والجماعة في النفل في غير رمضان مكروه فا
لاحتياط تركها فيه وفي بعض الحواشي قال بعضهم لو صلاها بجماعة في غير
رمضان له ذلك وعدم الجماعة فيها في غير رمضان ليس لأنه غير مشروع بل باء
عتبار أنه يستحب تأخيرها إلى وقت تتعذر فيه الجماعة فإن صح هذا
قدح في نقل الإجماع ثم بعد عدم كراهة الجماعة في الوتر في رمضان اختلفوا في الأ
فضل في فتاوى قاضي خان الصحيح أن الجماعة أفضل لأنه لما جازت الجماعة كانت
أفضل وفي النهاية بعد حكايته هذا القال واختار علماؤنا أن يوتر في منزله لا بجماعة
لأن الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كما اجتمعوا على التراويح لأن عمر كان

قف
إذا كان إمام مسجد لا يختم
في شهر رمضان القرآن
في صلاة التراويح
فله تركه إلى
إمام غيره

يو

يؤمهم في رمضان والثاني أبي بن كعب كان لا يؤمهم انتهى وحصل من الاختلاف فعلي وأنت عليمة بما
حققناه في حديث ابن حبان في باب الوتر أنه عليه السلام كان أوتر بهم ثم بين العذر في تأخره عن مثل
ما صنع فيما مضى فكما أن فعله الجماعة بالنفل ثم بيانه العذر في تركه أوجب سنيتها فيه فكذلك الوتر بجما
عة لأن الجاري فيه مثل الجاري في النفل بعينه وكذا ما نقلناه من فعل الخلفاء يفيد ذلك ولعل من تا
خر عن الجماعة فيه أحب أن يصلي آخر الليل فإنه أفضل كما قال عمر والتي ينامون عنها أفضل وعلم قوله
عليه السلام واجعلوا آخر صلوتكم بالليل وترا فآخره لذلك والجماعة فيه إذ ذاك متعذرة فلا يدل
ذلك على أن الأفضل فيه ترك الجماعة لمن أحب أن يوتر أول الليل كما يقتضيه إطلاق جواب هؤلاء

باب إدراك الفريضة

حقيقة هذا الباب مسائل شتى تتعلق بالفرض في أداء الأداء
الكامل وكله مسائل الجامع قوله ثم أقيمت حقيقة إقامة الشيء فعله وهذا المراد لا ما إذا شرع المؤ
ذن في الإقامة قبل أن يشرع الإمام بل يتم ركعتين في هذه الصورة ثم يدخل معهم قوله
وهذا القطع للإكمال يعني هو نقض بنية صف الفريضة لتحصيله بوجه الكمل فصار كهدم المسجد
لتجديده وإذا كان القطع ثم الإعادة من غير زيادة إحسان جاز الحفاظ الدين كالمرأة إذا فار قدرها
والمسافر إذا ندت دابته أو خاف فوت درهم من ماله فجوازه لتحصيله نفسه على وجه الكمل
أولى بالجواز ثم جواب المسألة مقيد بما إذا اتحد مسجدهما فلو كان يصلي في بيت مثلا فأقيمت
في المسجد أو في المسجد فأقيمت في مسجد آخر لا يقطع مطلقا ذكره المرغيناني وقول محمد بطلان
الوصف يستلزم بطلان الأصل هو فيما إذا لم يتمكن من أخرج نفسه عن العهدة بالمضي
كما إذا اقتدى خامسة الظهر بسجدة ولم يكن قعد الأخيرة أما إذا كان متمكنا من المضي لكن
أذن له الشرع في عدمه فلا يبطل أصلها بل تبقى نفلا إذا ضم الثانية قوله هو الصحيح
إليه مال فخر الإسلام واحترز به عن مختار شمس الأئمة أنه يتم ركعتين وجه مختار
المصنف إن ما دون الركعة ليس له حكم الصلوة بدليل أن من حلف لا يصلي لا يحنث بما دون
الركعة فكان بمحل الرفض لكن فيه أنه وقع قربة فوجب صيانته ما أمكن بالنص واستيناف
الفرض على الوجه الأكمل لا يسلب قدرة صونه عن البطلان لتمكنه من إتمام ركعتين مع
تحصيل فضيلة صلوة الفرض بجماعة وإن فاته ركعة مع الإمام فلا يجوز الإبطال
مع التمكن من تحصيل المصلحتين نعم غاية الأكملية في أن لا يفوته شيء مع الإمام ويعارضه
حرمة الإبطال بخلاف إتمام ركعتين لأنه ليس بإبطال الصلوة بل لوصفها إلى وصف الكمل
فصار كالنفل فإنه يتم ركعتين وإن لم يكن قيدها بسجدة بخلاف ما إذا شرع في النفل ثم حضرة
جنازة خاف إن لم يقطعها تفوته فإنه لا يتمكن من المصلحتين معا وقطع النفل معتبر
للقضاء بخلاف الجنازة لو اختار تفويتها كان لا إلى خلف قوله يروى ذلك عن أبي يوسف
وعن أبي حنيفة أيضا وحكي عن السعدي كنت أفتي أنه يتم سنة الظهر أربعا بخلاف التطوع حتى
رأيت في النوادر عن أبي حنيفة إذا شرع في سنة الجمعة ثم خرج الإمام قال إن كان صلى ركعة ا
ضاف إليها أخرى ويسلم فرجعت وإليه مال السرخسي والبقالي وقيل يتمها وإليه أشار في ا
لأصل لأنها صلوة واحدة والأول أوجه لأنه متمكن من قضائها بعد الفرض ولا إبطال
في التسليم على رأس الركعتين فلا يفوت فرض الاستماع والأداء على الوجه الأكمل بلا سبب قوله

قف
مسئلة يدل بحال أن الصلاة
أول الليل الأفضل الجماعة
وإن آخرها الأفضل
ترك الجماعة

قف
جواب سؤال يراد أنه يلزم
من هذا أن تبطل الركعتان
لأنه لما بطلت الفريضة
بطل اقتداء الصلاة
على أصله

حيث يقطعها بخلاف ما مر منا من اختيار شمس الأئمة عدم قطع الأولى قبل السجود وضم ثا
نية لأن ضمها هنا مفوت لاستدراك مصلحة الفرض بجماعة فيفوت الجمع بين المصلحتين قوله
غير أنه يتخير إلى آخره قال السرخسي يعود لا محالة لأنه أراد الخروج من صلاة معتد بها وذلك
لم يشرع إلا في حالة القعود واختلف إذا عاد هل يعيد التشهد قيل نعم لأن الأول لم يكن
قعود ختم وقيل يكفيه ذلك التشهد لأنه لما قعد ارتفض ذلك القيام فكأنه لم يقم ثم قيل يسلم
تسليمة واحدة وقيل تسليمتين قوله والذي يصلي معهم نافلة دليل عليه ما في مسلم عن أبي ذر
أن النبي عليه السلام قال كيف أنت إذا كان عليك أمراء يؤخرون الصلوة عن وقتها قلت فما تأمرني
قال صل الصلوة لوقتها فإن أدركتها معهم فصل فإنها لك نافلة وكراهة النفل
بجماعة خارج رمضان إنما هو إذا كان الإمام والقوم متنفلين وإطلاق اسم الإعادة
حينئذ مجاز لأنه غير الأول ذكره في الدراية قوله لكراهة النفل بعد العصر فإن قيل روى
أبو داود والترمذي والنسائي عن يزيد بن الأسود قال شهدت مع النبي عليه السلام حجة
فصليت معه صلاة الصبح في مسجد الخيف فلما قضى صلوته إذا هو برجلين في أخرى القوم
لم يصليا معه فقال علي بهما فجيء بهما ترعد فرائصهما فقال ما منعكما أن تصليا معنا
قالا يا رسول الله إنا كنا صلينا في رحالنا قال فلا تفعلا إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد
جماعة فصليا معهم فإنها لكما نافلة صححه الترمذي والصارف للأمر عن الوجوب جعلها
نافلة فالجواب هو معارض بما تقدم من حديث النهي عن النفل بعد العصر والصبح وهو
مقدم لزيادة قوته ولأن المانع مقدم واعتبارهم كون الخاص مطلقا مقدما على العام
ممنوع بل يتعارضان في ذلك الفرد وموضعه الأصول أو يحمل على ما قبل النهي في الأوقات
المعلومة جمعا بين الأدلة كيف وفيه حديث صريح أخرجه الدارقطني عن ابن عمر أن النبي عليه السلام
قال إذا صليت في أهلك ثم أدركت الصلوة فصلها إلا الفجر والمغرب قال عبد الحق تفرد
برفعه سهل بن صالح الأنطاكي وكان ثقة وإذا كان كذلك فلا يضير وقف من وقفه لأن
زيادة الثقة مقبولة وإذا ثبت هذا فلا يخفى وجه تعليل إخراجه الفجر مما يلحق به العصر
خصوصا على رأيهم فإن الاستثناء عندهم من المخصصات ودليل التخصيص ما يعلل
ويلحق به إخراجا قوله في ظاهر الرواية احتراز عما روي عن أبي يوسف أنه يدخل معه و
يتمها أربعا وما عنه أنه يسلم معه ووجه الظاهر ما ذكره من أن التنفل بالثلاث مكروه
وهذا دفع للرواية الثانية عنه قوله وفي جعلها أربعا مخالفة إمامه دفع للرواية
الأولى عنه وما ذكر في وجهها من أنه تغير وقع بسبب الاقتداء ولا بأس به كمن أدرك الإمام
في سجدة سجدها وهي زيادة على كمال الفرض وفي وجه الأخرى أن هذا نقص وقع بسبب
الاقتداء ولا بأس به كما لو اقتدى الإمام في الظهر بعد ما صلاها وترك الإمام
القراءة في الأخريين فإنه تجوز صلوة المقتدي مع خلوها عن القراءة حقيقة وحكما
وهو نقص في الصلوة المقتدي ولم يكره لمجيئه بسبب الاقتداء أما الأول فمدفوع بمنع
خلوه عن القراءة حكما وكذا ما قبله فإن زيادة نحو السجدة ليس زيادة تمام ما
هية الصلوة بخلاف زيادة ركعة تامة فلا يلزم من اعتبار ما هو بمحل الفرض اعتبار
ما لا يمكن رفضه والأوجه ما قيل في وجه الأولى بأنه مخالفة بعد الفراغ وذلك ليس بممنوع

شرعا

شرعا كالمسبوق وقد يدفع بأن مراده المخالفة في النية يعني إذا اقتدى وهو يعلم أن الإمام
يصلي ثلثا ومن عزمه هو أن يصلي أربعا يكون مخالفا للإمام في النية وإطلاق قوله عليه
السلام إنما جعل الإمام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه يفيد كراهته وجواز المخالفة في صفة
النفلية بالنص المذكور اتفاقا على خلاف القياس أو نقول المخالفة في الأداء ممنوع وإنما
أطلقه الشرع بعد الفراغ كالقضاء ما فاته ليحصل بذلك الوفاق معنى وما نحن فيه بخلافه
إذ يحصل به الخلاف معنى ويؤيده تصريح الحديث المذكور آنفا بمنعه غير أنه إن دخل ولا بد أتمها
أربعا ولو سلم مع الإمام فعن بشر لا يلزمه شيء وقيل فسدت ويقضي أربعا لأنه التزم با
لاقتداء ثلاث ركعات فيلزمه أربع كما لو نذر ثلثا ولو صلى الإمام أربعا ساهيا بعد ما قعد
على رأس الثالثة وقد اقتدى به الرجل متطوعا قال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل تفسد
صلوة المقتدي لأن الرابعة وجبت على المقتدي بالشروع وعلى الإمام بالقيام إليها فصا
ر كرجل أوجب على نفسه أربع ركعات بالنذر فاقتدى فيهن بغيره لا تجوز صلوة المقتدي
كذا هذا قوله يكره له الخروج حتى يصلي فيه مقيد بما بعده من أن لا يكون صلى وليس ممن ينتظم به
جماعة أخرى فإن كان خرج إليهم وفيه قيد آخر وهو أن يكون مسجد حيه أو غيره وقد صلوا في مسجد
حيه فإن لم يصلوا في مسجد حيه فله أن يخرج إليه والأفضل أن لا يخرج قوله لقوله عليه السلام لا
يخرج إلى آخره روى ابن ماجه بسنده عن محمد بن يوسف مولى عثمان بن عفان رضي الله عنه
قال قال رسول الله عليه السلام من أدرك الأذان في المسجد ثم خرج لم يخرج لحاجة وهو لا
يريد الرجوع فهو منافق وأخرج أبو داود في المراسيل عن سعيد ابن المسيب أن النبي عليه ا
لسلام قال لا يخرج من المسجد بعد النداء إلا منافق إلا أحد أخرجته حاجة وهو يريد الرجوع
ومراسيل سعيد أحد يقبلها بعض من يرد المراسيل من الأئمة لأنه تتبعها فوجدها مسانيد
وأخرج الجماعة إلا البخاري عن أبي الشعثاء قال كنا مع أبي هريرة رضي الله عنه في المسجد فخرج
رجل حين أذن المؤذن للعصر فقال أبو هريرة أما هذا فقد عصى أبا القاسم ومثل هذا موقوف
عند بعضهم وإن كان ابن عبد البر قال فيه وفي نظائره مسند كحديث أبي هريرة من لم يجب الدعوة
فقد عصى أبا القاسم وقال لا يختلفون في ذلك وروى ابن راهويه ومن أدمنه أمرنا رسول الله
عليه السلام إذا أذن المؤذن فلا تخرجوا حتى تصلوا قوله وإن خشي فوتهما إلى أصل أنه إذا
أمكن الجمع بين الفضيلتين ارتكب وإلا رجح وفضيلة الفرض بجماعة أعظم من فضيلة ركعتي
الفجر لأنها تفضل الفرض منفردا بسبع وعشرين ضعفا لا تبلغ ركعتا الفجر ضعفا واحدا
منها أضعاف الفرض والوعيد على الترك للجماعة ألزم منه على ركعتي الفجر وهو ما تقدم في
باب الإمامة من قول ابن مسعود لا يتخلف عنها إلا منافق وما قدمناه من همه عليه السلام
بتحريق بيوت المتخلفين ومن رواية الحاكم من سمع النداء الحديث فارجع إليها ولو كان يرجو إدراكه
في التشهد قيل هو كإدراك الركعة عندهما وعلى قول محمد لا اعتبار به كما في الجمعة والوجه
اتفاقهم على صلوة الركعتين هنا لما سنذكر وما عن الفقيه إسماعيل الزاهد أنه ينبغي أن
يشرع في ركعتي الفجر ثم يقطعهما فيجب القضاء فيتمكن من القضاء بعد الصلوة دفعه
الإمام السرخسي بأن ما وجب بالشروع ليس أقوى مما وجب بالنذر ونص محمد أن المنذور

لا يؤدي بعد الفجر قبل الطلوع وايضا شروع في العبادة بقصد الافساد فان قيل ايؤدي بها مرة
اخرى قلنا ابطال العمل قصدا منهي وترك المفسد مقدم على جلب المصلحة **قوله** حيث
يترك في الابتداء اي في حال خوف فوت الفرض وحال خوف فوت بعضه **قوله** فهو الصحيح
احتراز عن قول بعضهم لا يقضيها **قوله** وانما الخلاف الى اخره فعند ابي يوسف بعد الركعتين
وهو قول ابي حنيفة وعلى قول محمد قبلهما وقيل الخلاف على عكسه والاولى تقديم الر
كعتين لان الاربع فاتت عن الموضع المسنون فلا تفوت الركعتين ايضا عن موضعها قصدا
بلا ضرورة وفي المصفى وتبعه شارح الكنز جعل قولهما بتاخير الاربع بناء على انها لا تقع سنة
بل نفلا مطلقا وعند محمد تقع سنة فيقدمها على الركعتين والذي يقع عندي ان هذا من تصرف
المصنفين فان المذكور في وضع المسئلة الاتفاق على قضاء الاربع وانما الخلاف في تقد
يمها على الركعتين وتاخيرها عنهما والاتفاق على انها تقضى اتفاق على وقوعها سنة الا ترى
انهم لما اختلفوا في سنة الفجر هل يقع بعد الشمس سنة او نفلا مبتدا احكوا الخلاف
في انها تقضى اولا فلو كان يقولان في سنة الظهر انها تكون نفلا مطلقا لجعلوها خلافية
في اصل القضاء فالذي لا يشك فيه انهم اذا قالوا تقضى اولا معناه انها تفعل بعد
ذلك الوقت وتقع سنة كما في ذلك الوقت اولا تقع سنة ويؤيد ذلك ما في فتاوى قاضي
خان في باب التراويح اذا فاتت التراويح لا تقضى بجماعة وهل تقضى بلا جماعة قيل نعم ما لم
يدخل وقت تراويح اخرى وقيل ما لم يمض رمضان وقيل لا تقضى قيل وهو الصحيح لانها دون
سنة المغرب والعشاء وتلك لا تقضى اذا فاتت بلا فريضة فكذا التراويح ثم قال فان
قضاها وحده كان نفلا مستحبا ولا يكون تراويحا ولا يكون تراويحا انتهى
دل انه على اعتبار جعله قضاء يقع تراويحا وقد روي عن عائشة انه عليه السلام اذا
فاتته الاربع قبل الظهر قضاها بعد الركعتين قال الترمذي حسن غريب ولذا انعقدوا
على قضائها لكن ذلك **قوله** والتقييد بالاداء عند باب المسجد يدل على الكراهة في المسجد اذ
كان الامام في الصلوة لما روي عنه عليه السلام اذا اقيمت الصلوة فلا صلوة الا المكتوبة
ولانه يشبه المخالفة للجماعة والانتباذ عنهم فينبغي ان لا تصلى في المسجد اذا لم يكن عند
باب المسجد مكان لان ترك المكروه مقدم على فعل السنة غير ان الكراهة تتفاوت فان
كان الامام في الصيفي فصلاتها في الشتوي اخف من صلاتها في الصيفي وعكسه
واشد ما يكون كراهة ان يصليها مخالطا للصف كما يفعله كثير من الجهلة **قوله** والا
فضل في عامة السنن والنوافل المنزل ذهب جماعة من اهل العربية الى ان لفظ عامة
بمعنى الاكثر وفيه خلاف وذكر المشايخ انه المراد في قولهم قال به عامة المشايخ
ونحوه ويجب اعتباره كذلك هنا بالنسبة الى التراويح وتحية المسجد في السنن واما
في النوافل فلا وعلى هذا فيجب كون النوافل عطفا على لفظ عامة معمولا للحرف لا على السنن
فانه **قلت** فهل يعتبر بالنسبة الى ركعتي المغرب والظهر على ما قال في شرح الاثار ان
الركعتين بعد الظهر والمغرب يؤديهما في المسجد ما لا سواهما فالجواب هذا قول البعض وعامتهم
على اطلاق الجواب كعبارة الكتاب وبه افتى الفقيه ابو جعفر قال الا ان يخشى ان

قف
ولكن سنة الفجر على اعتبار جعلها قضاء تقع سنة وهو خلاف ما في المصفى وشرح الكنز

يشتغل

يشتغل عنها اذا رجع فان لم يخف فالافضل البيت وما نقل منا عن ابي حنيفة في باب النوافل بعد نقل
كلام الحلواني لا ينافي هذا ولا ما صرح الزاهدي به من الكراهة المغرب في المسجد اذ وقوعها
سنة لا ينافي ثبوت كراهة ما في الاثر انه سماها سنة مع الكراهة وقد ذهب بعض العلماء من غير
المذهب الى انه يصير عاصيا وحكي عن ابي ثور كانه ذهب الى قوله عليه السلام اجعلوها في بيوتكم
واختلف قول الامام احمد روى عنه ابنه عبد الله انه بلغه عن رجل سماه انه قال لو ان
رجلا صلى الركعتين بعد المغرب في المسجد ما اجزاه فقال ما احسن ما قال هذا الرجل وما
احسن ما انتزع وقال الامام احمد السنة ان يصلي ركعتي المغرب في بيته لما روي
عن النبي عليه السلام واصحابه قال السائب بن يزيد لقد رايت الناس في زمن عمر بن الخطاب
رضي الله عنه اذا انصرفوا من المغرب انصرفوا جميعا حتى لا يبقى في المسجد احد كانهم لا
يصلون بعد المغرب حتى يصيرون الى اهلهم انتهى وقدمنا من رواية ابي داود والتر
مذي والنسائي قوله عليه السلام في مسجد بني عبد الاشهل لما راهم يصلون بعد المغرب
هذه صلوة البيوت ورواه ابن ماجة من حديث رافع بن خديج وقال فيه اركعوا هاتين
في بيوتكم وتقدم من الصحيح حديث ابن عمر حفظت من رسول الله عليه السلام عشر ركعات
الى اخره وفي صحيح مسلم عن عائشة كان عليه السلام يصلي في بيته قبل الظهر اربعا ثم
يخرج فيصلي بالناس ثم يدخل فيصلي ركعتين وكان يصلي بالناس المغرب ثم يدخل فيصلي
ركعتين وفي الصحيحين عن حفصة وابن عمر انه عليه السلام كان يصلي ركعتين بعد الجمعة
في بيته وسنذكر سنة الجمعة في بابها ان شاء الله تعالى وفي الصحيحين انه عليه السلام
احتجر حجرة في المسجد من حصير في رمضان الحديث الى ان قال فعليكم بالصلاة في بيوتكم فان
خير صلوة المرء في بيته واخرج ابو داود صلاة المرء في بيته افضل من صلاته في مسجدي
هذا الا المكتوبة وقوله عليه السلام صلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلاة
فيما سواه الا المسجد الحرام محمول على المكتوبة المستثناة فيما قبله **قوله** لانه يبقى ٧
الشمس في الصحيحين فيقدم عليه كما قدمناه انفا واذا ترجح العمل به بقي المفعول
بعدها نفلا مطلقا بخلاف ما بعد الظهر فانه لم يعارض الدليل على كونه قضاء معا
رض فيكون قضاء لا نفلا مطلقا على ما حققناه **قوله** لاختصاص القضاء بالواجب قيل
لان القضاء تسليم مثل الواجب وفيه نظر لان الاصطلاح (اي الاصوليين) على جعل مسمى هذا اللفظ كذا
لا يمنع وجود القضاء مع حذف ذلك القيد (اي لفظ الواجب) في الشرع وقد وقع الاتفاق على قضاء سنة
الظهر الاولى فيمنع المناظر اعتبار ذلك القيد في مفهومه ويؤول الامر الى ان الاصطلاح
لا يدفع اصطلاحا اخر او يقال ذلك تعريف قضاء الواجب لان كلامهم ذلك في تقسيم
حكم الامر على ما عرف من قولهم حكم الامر نوعان اداء وهو تسليم نفس الواجب
الى مستحقه وقضاء وهو تسليم مثل الواجب فالاولى في تقريره ان يقال القضاء
ان وجب بسبب جديد توقف قضاء كل نفلا او واجب على سمعي فيه وقد وجد في كل واجب
سمعي عام وفي المنذور المعين اجماع على ما نقلوا وهو سمعي ايضا ولم يوجد مثل
ذلك في النفل مطلقا فاختص القضاء بالواجب وان وجب بالسبب الاول وهو مذهب

٧ نفلا مطلقا بناء على انه لم يرد الشرع به او قد ورد ولكنه معارض بالنهي عن الصلوة بعد الصبح حتى ترتفع صح

قف على قضاء سنة الظهر الاولى بالاتفاق

المحققين فتقريره أنه إذا شغل الذمة وطلب تفريغها في وقت معين ففات بقي السبب طالبا
لتفريغ على حسب الوسع الحاصل للقطع بأن براءة الذمة بعد تحقق شغلها لا بالبراء ومنه الحق او
الأداء وهذا منتف في السنن إذ لا شغل ذمة فيها بل طلبت على وجه التخيير ابتداء على الوجه
الذي فعله عليه السلام فإذا تعذر لم يبق طالبها إذا الذمة لم تكن مشغولة به وما طلبها
إلا سنة وهو بكونها على الوجه المنقول عنه عليه السلام فإذا أتى بشيء يكون طالبه السبب
الطالب للنفل على العموم في غير الأوقات المكروهة وهو أن الصلوة خير موضوع ونحوه من
العمومات النادبة لتكثير الصلوة ما أمكن فيثبت بهذا اختصاص الواجب بالقضاء عند فوت
الأداء فلا يجري القضاء في غيرها إلا بسمع وهو إنما دل على قضاء سنة الفجر تبعا للفرض في غداة
ليلة التعريس وقد منا تخريجه والفاطه وبه نقول وكذا ما روي عن عائشة في سنة
الظهر ولذا نقول لا تقضى سنة الظهر بعد الوقت فنبقي فيما وراءه على العدم ومقتضى
هذا الترجيح قول من قال من المشائخ في غير الصبح إذا فات لا تقضى سنة معه وحينئذ
فتعريف الأداء على وجه قول من قال يشتمل فعل النوافل أن يقال هو تسليم عين الثا
بت بما يطلق عليه لفظ أمر فيشتمل فعل النوافل والسنن في أوقاتها والالزام أن لا توصف
بأداء ولا قضاء والقضاء فعل مثل ذلك تبعا للنص **قوله** وإنما تقضى سنة الفجر تبعا له أي للفجر
أي صلوة الصبح إذا كانت معها وهو يصلي أي يقضي صلوة الصبح بجماعة او وحده على الخلاف
إلى وقت الزوال فلو لم يقضها حتى زالت الشمس ففي قضائها اختلاف المشائخ قيل لا
تقضى وإن كانت تبعا للفرض لأنه عليه السلام إنما قضاها تبعا له قبل الزوال وقيل
يقضيها بعد الزوال تبعا كقبله قوله وأما سائر السنن سواها أي سوى سنة الفجر فلا
تقضى بعد الوقت إذا فاتت وحدها واختلف المشائخ إذا فاتت مع الفرض قيل
لا تقضى وقيل تقضى بناء على جعل الوارد في قضا سنة الفجر وارد في غيره من السنن الفائتة
معه مع قرائنها الغاء لخصوص المحل **قوله** ومن أدرك من الظهر ركعة فإنه لم يصل
الظهر في جماعة اتفاقا وقال محمد قد أدرك فضيلة الجماعة وأحرز ثوابها وفاقا لصاحبه
لا كما ظن بعضهم من أنه لم يحرز فضلها عند محمد كقوله في مدرك أقل الركعة الثانية
من الجمعة لم يدرك الجماعة حتى يبنى الظهر عليها بل قوله هنا كقولهما من أنه يحرز
ثوابها وإنما يقل في الجمعة كذلك احتياطا لأن الجماعة شرطها بخلاف غيرها لكنه لم يصل
بجماعة حقيقة فلذا يحنث في يمينه لا يدرك الجماعة وكذا لو أدرك التشهد يكون
مدركا لفضيلتها على قولهم وهذا يعكر على ما قيل فيمن يرجو الإدراك التشهد في
الفجر لو اشتغل بركعتيه من أنه على قول محمد لا اعتبار به فيترك ركعتي الفجر على قوله
فالحق خلافه لنص محمد هنا على ما بينا قضيته **قوله** لا يحنث في يمينه لا يصلي الظهر بجماعة
فلو كان معه ثلثا فعلى ظاهر الجواب لا يحنث أيضا لأنه لم يصليها بل بعضها لأن
بعض الشيء ليس الشيء واختار شمس الأئمة أنه يحنث لأن للأكثر حكم الكل
وإنما هو الأول وقد علم من السلك الذي سبكناه وقوع الاتفاق على المسئلتين
بسبب تخصيص قول محمد والله اعلم التنبيه على بطلان ذلك الزعم **قوله** ومن أتى المسجد

وإنما قلنا ما يطلق عليه لفظ
أمر ولم يقل بالأمر للزومه يطلق
عليه لفظ أمر كل من صفة الثا
بت والموجبة بخلاف الأمر
فإنه يتناول منه الصفة
وهي حقيقة في الو
جوب على الخصوص
صح

قف
وفي مسئلة الجمعة إذا أدرك
الإمام في التشهد يصير
مدرك ثواب الجمعة بالا
جماع وإن كان [illegible]
يقضي الظهر عند
محمد رحمه الله
من المجتبى

قف
في مسئلة رجل حلف لا يأكل
هذا الرغيف فأكل منه
بعضه لا يحنث لأنه لم
يأكله كله وأكل بعضه
لم يحنث فيه لأنه
لم يأكله كله

قد صلى فيه يعني فاتته جماعة وصار بحيث يصلي الفرض [illegible] منفردا فلا بأس أن يتطوع قبل المكتوبة
بما له سنة أولا فله ما دام في الوقت سعة فإن كان فيه ضيق ولكن هو بحيث لا يخرج يترك التطوع قبل
هذا أي ترك التطوع للضيق في غير سنة الفجر والظهر أما هما فلا يتركهما ما أمكن أداء الفرض في
الوقت بعدهما لزيادة وكادتهما وقيل بل هذا أي الترك عند ضيق الوقت في الجميع السنن وغير
ها كما هو العموم السابق لأنه عليه السلام واظب على السنن عند أداء المكتوبات بجماعة
لا منفردا وهذا منفرد ولا سنة دون المواظبة فلا تكون سنة في حقه هذا السبك هو
المراد لأنه لو لم يرده تعيين كون المراد هذا أي عدم الترك في الكل عند ضيق الوقت لم يبق
سبب تعليله ولأنه لم يبق بعد إخراج الأول للتطوع قبل العصر والعشاء وقد كان له أن
يتركهما وإن لم يكن في الوقت ضيق وإن صلاهما بجماعة إذ ليستا سنة راتبة فلا تظهر فائدة **قوله**
قد صلى فيه وبنفس المعنى أيضا إذ ينبغي لا يترك سنة العصر والعشاء عند ضيق الوقت
والحاصل أن المنفرد لا يترك السنن خلافا لمن قال لا سنة إلا عند الفرض بجماعة لأنه عليه
السلام إنما واظب عليها كذلك بل الحق أن سنيتها مطلقة كما هو اختيار المصنف
لاطلاق المعنى المعقول من شرعيتها وهو تكميل الفرائض لجبر الخلل الذي عساه يقع فيها
وقطع طمع الشيطان منه أن يوسوس له بترك الفرض ولتكون المتقدمة معينة على
حصول الجمعية في الفرض لقطع مواد الشواغل بها قبل الفرض فيدخل الفرض وقد جمعت
النفس بخلاف ما لو ولي الفرض ما كان فيه من الشواغل بلا واسطة وعدم المواظبة الآن
لك وقع اتفاقا أنه عليه الصلوة والسلام لم يكن يصلي الفرض الآن لك هذا في حقنا
ما المواظبة في حقه عليه السلام فزيادة الدرجات إذ لا خلل في صلوته ولا طمع **قوله**
والأولى أن يتركها في الأحوال كلها ظاهر في تصير الأقوال ثلثة يتركها المنفرد عند ضيق
الوقت بحيث لا يخرج ولا يكره يتركها إلى سنة الفجر والظهر لا يترك شيئا بعد كون الوقت
باقيا فيه والمراد بالأحوال كلها حال ضيق الوقت وسعته والانفراد والجماعة ومن
يراد شموله للسفر والإقامة أيضا فيفيد اختيار أحد القولين في السفر فإن كثيرا من المشا
يخ على نفي الاستنان فلا يصلي السنة فيه وقيل يصليها لأن ما ذكرنا من المعقول من
شرعيتها مشترك بين المسافر والمقيم ولا ضرر على المسافر فيه إذ يمكنه أداؤها
كما على ما مر لكن ثبت عن ابن عمر أنه سئل عن سنة الظهر في السفر فقال لو كنت
مسبحا لأتممت ولأنا لا نفوا يتنفل على الدابة في السفر فقال لو بل الكلام في ثبوت سنية
المعهودة حتى يلزمه إساءة بالترك فهذا هو المنفي فإن الشارع لما أسقط شطر الفر
ض عنه تخفيفا عليه للسفر فمن المحال أن يطلب منه غيره بحيث يلزمه إساءة بتركه
وأما الحديثان اللذان ذكرهما المصنف في سنة الفجر أخرجه أبو داود عن أبي هريرة
قال قال رسول الله عليه السلام لا تدعوها وإن طردتكم الخيل وفيه ابن سيلان بمهملة
مكسورة وياء ساكنة ثم نون قال ابن القطان لا ندري من هو عبد ربه بن سيلان او
هو جابر بن سيلان وأيهما كان فحاله مجهول لا يعرف لكن صرح المنذري في مختصره بأنه
عبد الحق من أنه عبد ربه وقال هكذا جاء مسمى في بعض طرقه وقد رواه ابن المنكدر

قف
معناه السنة لما كانت مكملات
للفرائض فيحتاج إليها فلا يتركها
المنفرد أيضا لأنه أرجوع
إلى التكميل لأن صلا
ته ناقصة بالنسبة
إلى الجماعة

قف علم عبد الرحمن ... وثقه ابن معين لانه ... حديث ووضع البد ... وقال العراقي انه ضعيف ليس ... فقط الحفا ...

عن أبي هريرة وفيه عبد الرحمن بن اسحق المدني ابو شيبة الواسطي أخرج له مسلم واستشهد به البخاري ووثقه ابن معين وقال أبو حاتم الرازي لا يحتج به وحديثه حسن وليس بقوي وقال يحيى القطان سألت عنه بالمدينة فلم يحمدوه وقيل لانه كان قدريا فنفوه من المدينة فاما رواياته فلا بأس بها وقال البخاري فيه مقارب الحديث واما ما ذكره من حديث سنة الظهر فالله اعلم به مما ورد في ركعتي الفجر قوله عليه السلام ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها وفي الصحيحين عن عايشة رضي الله عنها لم يكن النبي عليه السلام على شيء من النوافل أشد تعاهدا منه على ركعتي الفجر ولمسلم ... سالناه عايشة رضي الله عنها لم يكن النبي عليه السلام على شيء من النوافل أشد تعاهدا منه على الركعتين قبل الفجر واخرج عنها في حديث ولم يكن يدعهما ابدا واخرج الطبراني في الأوسط عن قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه انه ارسل الى عايشة رضي الله عنها فسألها عن صلاة رسول الله عليه السلام فقالت كان يصلي ويدع ولكن لم اره ترك الركعتين قبل صلاة الفجر في سفر ولا في حضر ولا صحة ولا سقم واسند أبو يعلى الى ابن عمر سمعت رسول الله عليه السلام يقول لا تتركوا ركعتي الفجر فان فيهما الرغائب قوله فكبر ووقف حتى رفع الإمام راسه وكان يمكنه الركوع او لم يقف بل انحط فرفع الإمام قبل ركوعه لا يصير مدركا لهذه مع الإمام وعند زفر يصير مدركا حتى كان لاحقا عنده في هذه الركعة فياتي بها قبل فراغ الإمام اذ الواجب قضاما فاته قبله ولكنه لو صلاه بعد فراغه جاز وعندنا هو مسبوق بها فلا ياتي بها الا بعد فراغ الإمام هو يقول ادرك الإمام في ما له حكم القيام وهو الركوع فان له حكمه حتى لو شاركه فيه صار مدركا الركعة ويأتي بتكبيرات العيد فيه فصار كما لو ادركه في محض القيام ولم يركع الإمام حتى رفع فانه يكون مدركا لها اتفاقا حتى كان له أن يركع بعد الإمام ويلحقه ولنا ان الاقتدا متابعة وشركة قال عليه السلام إنما جعل الإمام ليوتم به فلا تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا وفيه واذا ركع فاركعوا الحديث وقال عليه السلام اما يخشى الذي يرفع راسه قبل الإمام ان يحول الله راسه راس حمار الى آخره فعلم ان الاقتدا متابعة على وجه المشاركة ولم يتحقق من هذا مشاركة لا في حقيقة القيام ولا في الركوع فلم يدرك معه الركعة إذ لم يتحقق منه مسمى الاقتدا بعد بخلاف من شاركه في القيام ثم تخلف عن الركوع لتحقق مسمى الاقتدا ومنه يتحقق جزئي مفهومه فلا ينتقض بعد ذلك بالتخلف متحقق مسمى اللاحق في الشرع اتفاقا وعن هذا لك والا انتفى هذا ومدرك الإمام في الركوع لا يحتاج الى تكبيرتين خلافا لبعضهم ولو نوى بتلك التكبيرة الواحدة الركوع لا الافتتاح جاز ولغت نيته قوله وقال زفر لا يجوز فيجب ان يعيد هذا الركوع فان لم يعده لم يجزه كما لو رفع راسه من هذا الركوع قبل ركوع الإمام ولنا أن الشرط هو المشاركة في جزء من الركن لانه ينطلق عليه اسم الركوع وقد وجد فيقع موقعه ويعتبر من حين المشاركة الركوع المقتدي فيه كانه لم يوجد قبله شيء وهذا امنع لقوله انه بنا على فاسد بل هو ابتدا وما قبله لغو كانه لم يوجد وقوله كما في الطرف الأول يعني ما لو ركع معه ورفع قبله حيث يجوز ويكره لكن هذا يجوز ويكره وهذا لان الركوع له طرفان طرف الابتدا وهو الأول وطرف الانتها فكما صحت مع المخالفة في الأول كذا الثاني ويكره فيهما للنص الذي سمعت ولو سجد قبل الإمام فيها لا تجزيه لانه قيل او انه في حق الإمام فكذا

قف مسئلة لو أدرك الإمام في القيام فلم يركع حتى ترفع فانه يركع ويلحقه

قف مسئلة مدرك الإمام في ركوع لا يحتاج الى تكبيرتين

في حقه لانه تبع له ولو اطال الإمام في السجود فرفع المقتدي فظن سجد ثانيته منه معه ان نوى الاولى او لم تكن له نية يكون عن الأولى وكذا ان نوى الثانية والمتابعة ترجيحا للمتابعة وتلغو النية لمخالفته وان نوى الثانية لا غير كانت عن الثانية فان أدركه الإمام فيها فهو على الخلاف مع زفر وعلى قياس ما روي عن أبي حنيفة فيمن سجد قبل رفع الإمام من الركوع يجب ان لا تجوز لانه سجد قبل او انه في حق الإمام وانه في حق الإمام فكذا في حقه لانه تبع له وفي الخلاصة المقتدي إذا اتى بالركوع والسجود قبل الإمام فهذه على خمسة أوجه اما اتى بهما قبله او بعده او بالركوع معه وسجد قبله او بالركوع قبله وسجد معه او اتى بهما قبله وبعده او بعده او بالركوع معه وسجد قبله او بالركوع قبله وسجد معه او اتى بهما قبله وبد ركه الامام في اخر الركعات فان اتى بالركوع والسجود قبل الامام في كلها يجب عليه قضا ركعة بلا قراته واذا ركع معه وسجد قبله يجب عليه قضا ركعتين واذا ركع قبله يقضي اربعا بلا قراءة وان ركع بعد الامام وسجد بعده جازة صلوته انتهى وانت إذا علمت ان مدرك أول صلوة الامام لاحق وهو يقضي قبل فراغ الامام ففي الصورة الاولى فاتته الركعة اولى فركوعه وسجوده فالثانية قضا عن الاولى وفي الثالثة عن الثانية وفي الرابعة عن الثالثة ويقضي بعد الامام ركعة بلا قراءة لانه لاحق وفي الثانية تلتحق سجدتاه في الثانية بركوعه في الاولى لانه كان معتبرا ويلغو ركوعه في الثانية لوقوعه عقيب ركوعه الاول بلا سجود بقي عليه ركعة ثم ركوعه في الثالثة مع الامام معتبر ويلحق به سجوده في رابعة الامام فيصير عليه الثانية والرابعة فيقضي ركعتين وقضا الاربع في الثالثة ظاهر تنبيه فيما يتابع الامام فيه وما لا إذا رفع المقتدي راسه من الركوع قبل الإمام ينبغي أن يعود ولا يصير ركوعين ولكن في السجود ولو رفع الامام من الركوع قبل ان يقول المقتدي سبحن ربي العظيم ثلثا الصحيح أنه يتابعه ولو ادركه في الركوع يسبح ويترك الثنا وفي صلاة العيد يأتي بالتكبيرات في الركوع ولو قام الى الثالثة قبل ان الماموم التشهد يتمه وان لم يتم وقام جاز وفي القعدة الثانية إذا سلم او تكلم الامام وهو التشهد يتمه ولم يسلم قبل أن يفرغ من الصلوة او الى ما سلم معه ولو احدث ان يفرغ من التشهد لا يتم لانه لا يبقى بعد حدث الإمام عمد في الصلوة بل بنفس ذلك الجزء ويبقى بعد سلامه وكلامه ولم سلم قبل الامام وتأخر الامام حتى طلعت الشمس فسدت صلاته وحده ويتابعه في القنوت وفي منا ما لو ترك الامام القنوت في باب الوتر انه امكنه أن يقنت ويدرك الركوع قنت والا تابع وفي نظم الزندويستي خمسة إذا لم يفعلها الإمام لا يفعلها القوم القنوت وتكبيرات العيد والقعدة الاولى وسجدة التلاوة إذا تلا في الصلوة ولم يسجد او سهى ولم يسجد واربعة إذا فعلها لا يفعلها المقتدي إذا زاد سجدة مثلا او زاد في تكبيرات العيد ما تخرج به عن قول الصحابة وسمع التكبير من الإمام لا المؤذن على ما نذكره في صلاة العيد او خامسة في تكبيرات الجنازة او قام الى الخامسة ساهيا وسنذكر ماذا يصنع المقتدي في هذه في باب السهو ان شا الله تعالى وتسعة اذا لم يفعلها الامام يفعلها القوم اذا لم يرفع يديه في الافتتاح واذا لم يثني ما دام في الفاتحة وان كان في السورة فكذا عند أبي يوسف خلافا لمحمد وقد عرف انه إذا ادركه في جهر القراءة لا يثني واذا لم يكبر للانتقال او لم يسبح في الركوع والسجود واذا لم يسمع

قف لفوت الركعة الاولى لانه اتى بها قبل الامام وهو لاحق فيها لانه ادرك الامام في قيامه فلا يقرا فيما يقضي خلاف المسبوق

قف اتى بالركوع والسجود في كلها قبل الامام ركعتين يقضي او لها بعده جاز او بالركوع قبله وبالسجود معه وعكسه ركعتين يقضي اربعا يقضي

قف خمسة إذا لم يفعلها الامام لا يفعلها المأموم واربعة إذا فعلها الإمام لا يفعلها المقتدي

اولم يقرأ التشهد واذا لم يسلم القوم ونقض هو انه اذا احدث لا يسلمون بخلاف ما اذا تكلم لما قد
مناه انه بالحدث يفسد من صلاتهم محله فينتفي محل السلام واذا نسي تكبير التشريق **فرع**
صلى الكافر بجماعة حكم باسلامه ومنفردا لا لان الجماعة من خصوصيات صلوة ديننا ووجه دا
للازم المساوي يستلزم الملزوم المعين ولا يحكم باسلامه بحج ولا صوم رمضان وفي كون الصلاة
بجماعة من الخصوصيات نظر.

باب قضا الفوايت

قوله لان فرض اصل بنفسه فلا يكون
شرطا لغيره هذا هو الاصل الى ما اخرج عنه دليل كما في الايمان اعظم الاصول وهو شرط لكل العبا
دات وكون الظهر بعرفة تقديمها شرط للعصر في وقت الظهر بها الدليل على ثبوت ذلك ولنا ما
اخرج الدارقطني ثم البيهقي عن اسمعيل بن ابراهيم الترجماني عن سعيد بن عبد الرحمن
الجمحي عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله عليه السلام من نسي صلاة
فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليتم صلوته فاذا فرغ من صلاته فليعد التي صلاها مع ا
لامام رواه مالك عن نافع عن ابن عمر موقوفا وصحح الدارقطني وابو زرعة وغيرهما وقفه
واختلفوا في نسبة الخطا في رفعه فمنهم من نسبه الى سعيد بن عبد الرحمن ومنهم من نسبه الى
الترجماني لا باس به وكذا قال ابو داود واحمد وكذا وثق ابن معين سعيدا وذكر الذهبي في ميزانه
انه تويلف عن جماعة وان كان قد يهم فان قلت لا يقاوم ما كان الجواب ان المختار في تعارض الو
قف والرفع كون الاعتبار للاكثر ولا للاحفظ وان كانت مذاهب بل للرافع بعد كونه ثقة وهذا
لان الترجيح انما هو عند تعارض المروي ولا تعارض في ذلك لظهور ان الراوي قد يقف
الحديث وقد يرفعه وانما لم يتمسك بما في الصحيحين من قوله عليه السلام من نام عن صلاة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها لا كفارة لها الا ذلك لان غاية ما يفيده وجوب الاداء وقت التذكر
لا فساد الوقتية فيه بخلاف ما تمسك به لكن عليه ان يقال وجوب الاعادة المفاد فيه لا
يستلزم كونه للفساد لما اسلفناه من وجوب اعادة المؤداة مع كراهة التحريم سلمناه
لكن فساد الوقتية بهذا الخبر بعد تسليم حجيته معارض بصحتها بالقاطع الدال على انه
وقتها ولانه مع الشرعي الصحة فيه ولازم القطعي قطعي والجواب انه متوقف على قطعية
اللزوم الصحة فيه انما هو عند استيفا شروطه الثابتة شرعا وقد ثبت اشتراط
تقديم الفايتة بهذا النص فيتوقف قطعية لزوم الصحة فيه على تقديمها لكن بقي
شيء وهو ان اثبات شرط للمقطوع به بظني وقد التزمه في النهاية في جواب السوال
القايل ما عملتم بخبر الفاتحة ثم ما عملتم بخبر الترتيب حيث قلتم بفساد الصلاة عند ترك
الترتيب لا عند ترك الفاتحة فاجاب بان وجوب الترتيب لزيادة شرط في جواز الصلوة
وتعيين الفاتحة زيادة ركن فيها فجاز ان يثبت الشرط لانه احط بخبر الواحد لا يثبت
به الركن انتهى ولا يخفى ان اثبات شرط للمطلق في الصحة من غير الزيادة بخبر الواحد
على القاطع لانه تقييد للمطلق في الصحة به على ما لا يخفى على من له ادنى تامل في الا
صول فلا يجوز وعن هذا والله اعلم عدل عنه بعد ذكره في النهاية الى جواب اخر
جعله الاصح فقال ونقول وهو الاصح من الجواب لو قلنا بتعيين الفاتحة على وجه
تفسد بتركها يلزم نسخ الكتاب الذي يقتضي الجواز بدونها وهو اطلاق قوله

تعالى

قف
مسئله لو صلى الكافر بجماعة حكم باسلامه ومنفردا لا
لا يحكم باسلامه بحج ولا صوم رمضان

قف
قوله فلا يكون لغيره قال السيد في شرحه قد له اصل بنفسه لغيره شرعيته لذا انه لا الغيرية والظهر حين شرع ووجب لم يكن العصر موجودا لا تحقيقا ولا تقديرا فيستحيل ان يكون الظهر شرطا له بخلاف الطهارة لانها غير مشروعة بنفسها بل اعتبار الصلاة في اي وقت توجد شرعية الصلاة موجودة فيه فيكون شرطا ويقال الايمان اصل وهذا شرط الاعتبار العبادة لان الايمان اصل وليس بشرط لشيء من العبادات لكن تبعا وانما بالايمان فروعه وثمره ولا يجوز وجود الفرع والثمرة بدون الاصل

تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وهو لا يجوز كما قلنا بجواز الوقتية مع تذكر الفايتة عند الوقت لئلا
يلزم مثل هذا واما لو قلنا بوجوب الترتيب عند سعة الوقت على وجه يلزم فساد الوقتية لا يلزم نسخ
الكتاب بالخبر بل كان عملا بهما لان ذلك تأخير حكم ما ثبت بالكتاب ولا يبطل وكان له ولاية التاخير
بدون هذا وهذا عين ما يظهر من صلى المغرب في طريق المزدلفة يؤمر بالاعادة خلافا لابي يوسف فلو
لم يعد حتى طلع الفجر لا يلزم بالاعادة كيلا يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد انتهى ولا يخفى على متامل
ان المانع وهو تقديم الخبر على القاطع كما هو قايم عند ضيق الوقت كذلك هو عند سعته فان القا
طع الصحة مطلقا فاذا الزمت التاخير كذلك كان تقديما لظني عليه نعم يتحقق العمل بهما
ممن قدم الفايتة بناء على اختياره وليس الكلام في هذا بل ان تعيين تقديم الفايتة عند
سعة الوقت على وجه تفسد الوقتية لو قدمت هل هو الجمع بين الدليلين بل هو تقديم الظني
عينا عند معارضة القاطع في صحة الوقتية في ذلك الوقت **قوله** انه عين نظير من صلى المغرب
الى اخره قد ينظر فيه بان الحكم هناك وجوب الاعادة بمزدلفة الى الفجر فاذا لم يعد حتى طلع تقرر الما
تي بترك مقتضى خبر الواحد من غير حكم بفساد المغرب ولزوم قضائها والحكم هنا فساد الوقتية و
لزوم قضائها وبذلك يقع التقديم الممنوع هذا كله بعد ثبوت ذلك القاطع ومعرفة شخصه
ولم يعينوه والاجماع منتف اذ مالك واصحابنا لم يقولوا بصحة الوقتية اذا قدمت مطلقا فلا
اجماع ويمكن كونه حديث امامة جبريل حيث قال الوقت ما بين هذين على انه متواتر او مشهور
وحكمه حكم المتواتر في تقييد مطلق الكتاب به وحينئذ فمقتضى الدليل وجوب تقديم الفايتة
دون فساد الوقتية لو لم تقدم فان لم يفعل اثم لترك مقتضى خبر الواحد كترك الفاتحة
سوا ودعوى من ادعى ان خبر الترتيب مشهور مردود بان الخلاف في رفعه بين المحدثين
ثابت فضلا عن شهرته الا ترى ان المذهب تقديم الوقتية عند ضيق الوقت فلو كان مشهورا
عندهم لقدموا الفايتة مطلقا لجواز ان تقييد الكتاب فضلا عن غيره بالخبر المشهور فحكم
اطلاق جواز الوقتية في كل الوقت مقيد بعدم الفايتة لكن هذا احداث قول ثالث
لان الثابت قولان قايل بالاستحباب وقايل بالجواب على الوجه الذي تقدم فجعله للوجوب
على ما ذكرنا احداث قول ثالث وهو لا يجوز فاذا امتنع اعمال ظاهره من الوجوب لزم حمله
على الندب ونفس الامتناع للاحداث هو القرينة الصارفة الى الندب فظهر بهذا البحث
اولوية قول الشافعي وغيره من القايلين بالاستحباب وهو محمل فعله عليه السلام
الترتيب في القضا يوم الخندق لان مجرد الفعل لا يستلزم كونه المتعين لجواز
كونه الاولى **قوله** كيلا يؤدي الى تفويت الوقتية تعليل لسقوط بضيق الوقت
ان يكون الباقي لا يسع الوقتية والفايتة ولا يناط بمجرد غلبة الظن بل بالواقع فلو ظن
ضيقه فصلى الوقتية ثم ظهر انه كان فيه سعة بطلت ثم ينظر ان ظن ان الباقي صار لا
يسعهما فاعاد الوقتية ثم ظهر ايضا خلافه بطلت ايضا ثم ينظر ايضا الى ان كذلك
الى ان يظهر بعد اعادة من الاعادات ضيقه صادقا فيعيد الوقتية ثم يصلي الفايتة وان
ظهر بعد اعادته انه يسعهما صلى الفايتة ثم الوقتية ولو صلى الوقتية ثم بقي من الوقت
فصل فصلى الفايتة فخرج الوقت قبل ان يقعد قدر التشهد حكم بجواز الوقتية

قف
اي نسخ الكتاب وهو قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا

لتبين الوقت بغير ضيق الوقت عند الشروع حتى لو شرع في الوقتية مع تذكر الفائتة واطال
حتى ضاق لا يجوز الآن يقطعها ثم يشرع فيها ولو شرع ناسيا والمسألة بحالها فتذكر عند ضيقه
جازت ولو تعددت الفوائت لا بحيث يسقط الترتيب والوقت يسع بعضها لا الكل لا تجوز
الوقتية حتى يصلي ذلك وقيل عند أبي حنيفة يجوز لأنه ليس الصرف إلى هذا البعض أولى
منه للآخر **قوله** ولو قدم الفائتة جاز يعني يصح لأنه تحلل ذلك كما لو اشتغل بالنافلة عند
ضيق الوقت يكون إنما يتفوت الغرض بها ويحكم بصحتها **قوله** بمعنى في غيرها أي في غير الفا
ئتة وهو كون الاشتغال بها يفوت الوقتية وهذا يوجب كونه عاصيا في ذلك أما هي
في نفسها فلا معصية في ذاتها هذا وما الحكم مراعاة حال الأداء في القضاء يراعى فيه ذلك
الجهر والاخفاء فإن أم في الجهرية وجب الجهر والاخفاء فإن أم في الجهرية والجهر اتفاقا وإن انفرد في
قضائها ففيه خلاف المشايخ وقدمها المصنف واختار وجوب الإخفاء وقدمنا أن الأ
وجه خلافه وتقدم الوجه من الجانبين وفي النهاية في باب كفارة الاحرام من كتاب الحج من ترك
شيئا من الصلوة في أيام التشريق يقضيها بالتكبيرات إلى آخر أيام التشريق **قوله** قبل وقتها
الثابت بالحديث يعني قوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها وتقدم أفادا
وقت المتذكر وقت الفائتة ومن ضرورته أن لا يكون وقتا للوقتية فيكون أداء الوقتية فيه
قبل وقتها الثابت بالحديث وإن كان وقتها بالقاطع فيكون أهدر الآخر الدليلين من غير
ملجئ وهذا مبني على امتناع كونه وقتا للوقتية إذ جعل وقتا للفائتة وهو غير لازم إذ لا
مانع من اعتباره شرعا وقتا لهما بحيث يصح كل منهما فيه كالصلوة من الفريضة والمنذورة
والنافلة غير أنه نص على غير المعلوم من كون وقت التذكر بعد انقضاء وقتها حتى
يكون الأداء فيه خاليا عن الإثم لغرض كونه التأخير للنوم أو النسيان ولا حاجة إلى ذ
كر ما هو معلوم من أن الوقت للوقتية أيضا نعم لو عللوا انفراد الفائتة بالوقت بقوله
في الحديث لا كفارة لها إلا ذلك لأمكن وحينئذ يبقى فيه ما قلناه في قولهم أن في تقديم
الفائتة عملا بالدليلين **قوله** ثم قال صلوا كما رأيتموني أصلي ليس من تمام ما تصل
به هو حديث آخر فهو مستقل بمجموع فعله الترتيب بين الأربع وأمره با
الصلوة على الوجه الذي فعل فلزم ولو قاله بالواو لكان أقل إيهاما ولا يخفى أن
الحديث الثاني ليس على صرافة ظاهره من إيجاب كل ما وقع عليه رؤيتهم من صلا
ته فإنها وقعت على ما هو من السنن والآداب وليست واجبة فهو على الندب إن ا
عتبرت هذه المرادة أو على الإيجاب إن اعتبرت غيرها وعلى كل حال لا يفيد المطلوب
أما على الندب بالأول فظاهر وكذا على الثاني لأنه فرع ثبوت الجواب بغيره لأن
كون هذا الترتيب واجبا عين النزاع وصلوا إلى آخره إيجاب فعل الواجبات على
الوجه الذي رواه فعلها فلا يقدم السجود على الركوع ولا يقرأ في غير القيام
وحاصله على هذا التقدير تعيين الكيفيات الواجبة أن تغير وذلك فرع ثبوت
الوجه أولا وغاية ما يدفع به هذا أن يقال بل هو مفيد وجوب كل ما وقع عليه
الرؤية إلا ما قام الدليل فيه على خلافه من كونه سنة أو أدبا وحينئذ يقال الترتيب

من

قف
يرد على هذا أنه لم اشتغل بالوقتية مع اتساع الوقت كان ينبغي أن يحكم بصحتها من باب الأولى لأنه عمل بالقطعي وفي مسألتنا حكم بصحة الفائتة عند ضيق الوقت مع تعيين العمل بالقطعي وقد حكم بالإثم فقط فعند الاتساع كان ينبغي كذلك أن يحكم بصحة الوقتية وحصول الإثم فقط لعدم تفويت مرتبة بالظني

قف
وإن قيل لو كان التذكر ما فيا أوقات الفائتة لتأدت بنية الأداء والجائزة إذ تذكرها في الأوقات الثلاثة قلنا وقت الفائتة يجب الواحد وما حضر وقتها بالمتواتر فيحتاط بالنية القضاء إذ بنية القضاء جاز اتفاقا في عكسه خلاف والاحتياط في إيجاب القضاء في وقت
مسيب
سعيد

من المستثنى لما قدمنا من استلزام تقديم الظني على القاطع بتقدير ما ذهب إليه ثم الحديث الثا
ني هو دليل حديث مالك بن الحويرث في البخاري وتقدم وأما الأول فأخرجه الترمذي والنسائي عن
أبي عبيدة عن أبيه عبد الله بن مسعود قال إن المشركين شغلوا رسول الله عليه السلام عن أربع صلو
ات يوم الخندق حتى ذهب من الليل ما شاء الله فأمر بلالا فأذن ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ثم أ
قام فصلى المغرب ثم أقام فصلى العشاء قال الترمذي ليس بإسناده بأس إلا أن أبا عبيدة لم يسمع من أ
بيه يعني فهو منقطع وقول الشيخ محيي الدين النووي في الخلاصة لم يدرك إياه مخالف لقول أبي
داود توفي ولد أبي عبيدة سبع سنين ورواه النسائي في سننه عن الخدري حبسنا يوم الخندق
عن الظهر والعصر والمغرب والعشاء حتى كفينا ذلك فأنزل الله تعالى وكفى الله المؤمنين القتال
فقام رسول الله عليه السلام فأمر بلالا فأقام فصلى الظهر كما كان يصليها قبل ذلك ثم أقام
فصلى العصر كما كان يصليها قبل ذلك ثم أقام فصلى المغرب كما كان يصليها قبل ذلك ثم أقام فصلى
العشاء كما كان يصليها قبل ذلك وكذلك قبل أن ينزل فرجالا أو ركبانا ورواه ابن حبان في صحيحه
في النوع الرابع والثلاثين ولم يذكر فيه العشاء لأنها كانت في وقتها وذكرها في الرواية الأخرى
باعتبار أنها تأخرت عن وقتها المعتاد وأخرجه البزار عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه عليه
الصلوة والسلام شغل يوم الخندق عن الصلاة الظهر والعصر والمغرب والعشاء حتى ذهبت
ساعة من الليل فأمر بلالا فأذن وأقام فصلى الظهر ثم أمره فأذن وأقام فصلى العصر ثم أمره فأ
ذن وأقام فصلى المغرب ثم أمره فأذن فصلى العشاء ثم قال ما على ظهر الأرض قوم يذكرون
الله في هذه الساعة غيركم وفيه عبد الكريم بن أبي المخارق مضعف وفي الباب حديث الصحيحين
عن عمر بن الخطاب جاء يوم الخندق فجعل يسب كفار قريش وقال يا رسول الله ما كدت أصلي
العصر حتى كادت الشمس أن تغيب فقال عليه الصلوة والسلام فوالله ما صليتها فنزلنا إلى
بطحان فتوضأ صلى الله عليه وسلم وتوضأنا فصلى عليه الصلوة والسلام العصر بعد ما غربت ا
لشمس ثم صلى بعدها المغرب ولا يعارضه ما انفرد به مسلم من قوله ثم صلاها بين المغرب والعشا
ولا ما انفرد به عن ابن مسعود حبس المشركون رسول الله عليه السلام عن الصلاة العصر
حتى احمرت الشمس أو اصفرت فقال عليه الصلوة والسلام شغلونا عن الصلوة الوسطى
صلوة العصر ملأ الله أجوافهم وقبورهم نارا أو حشى الله قبورهم أجوافهم نارا انتهى
لوجوب حمل الأول على إرادة وقت المغرب والعشاء وهو أحد محتمليه لصحة أنه صلى
العصر قبل المغرب والمفاد بالثاني أن الحبس انتهى إلى وقت الاحمرار فوقع الدعاء عليهم
إذ ذاك وليس فيه أنه صلاها إذ ذاك وقد تظافرت رواية الصحيحين مع ما قبلها أن صلا
ته عليه السلام كان بعد المغرب وكذا لا يعارض ما في الصحيحين من أنه صلاها بعد الغروب
وكذا لا يعارض ما في الصحيحين من أنه صلاها بعد الغروب الحديث السابقة من أنه
صلاها بعد دخول وقت العشاء وذهب ما شاء الله منه للتصادق وتجويز أن المتبادر من
تخصيص قوله فصلى العصر بعد ما غربت أنه قبل وقت العشاء وإلا لقال بعد ما دخل وقت
العشاء لكن يجب الحمل على مجرد ما يصدق به لأن تلك الأحاديث أيضا صحت بكثرة
الطرق وبعضها في صحيح ابن حبان **قوله** إلا أن تزيد الفوائت استثناء من قوله رتبها

وغيرهم

في القضا ولا يستلزم كون الفوائت سبعا لان ما به الزيادة لا يوجب اللفظ كونه قلبيا إذا
نظم الى الفوائت المعينة صلاة صدق أن المسمى بالفوائت زادت وان لم تكن فائتة
هذا غاية ما يفيده مؤدى اللفظ والا استلزم كون الفوائت سبعا قوله وحد الكثرة
قال في شرح الكنز وغيره المعتبر أن تبلغ الاوقات المتخللة ستا منذ فاتته الفائتة وان ادى
ما بعدها في اوقاتها وقيل يعتبر ان تبلغ الفوائت ستا ولو كانت متفرقة وثمرة الخلاف
تظهر فيمن ترك ثلث صلوات مثلا الظهر من يوم والعصر من يوم والمغرب من يوم فعلى الا
ول يسقط الترتيب يعني بين المتروكات وعلى الثاني لا لان الفوائت بنفسها يعتبر
أن تبلغ ستا ومثل هذا ما ذكره في المصفى في وجه اقتصار صاحب المنظومة على نقل
الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه فيما إذا ترك ظهرا وعصرا من يومين دون أن يذكره في ثلثة
فصاعدا قال الخلاف فيما إذا كانت ثلاثة فعند بعضهم يسقط الترتيب لأن ما بين الفو
ائت بنفسها ستا يعني فلما اختلفوا في ثبوت الخلاف بينهم في الزائد على الصلوتين ا
قتصر في المنظومة على نقل الخلاف فيهما ولا يخفى على من علم من مذهب أبي حنيفة
من أن الوقتية المؤداة مع تذكر الفائتة تفسد فسادا موقوفا الى ان يصلي كمال
خمس وقتيات فان لم يعد شيئا منها حتى دخل وقت السادسة صارت كلها صحيحة
أنه لا يتصور على قوله كون المتخللات ستة فوائت لأنه مع دخول وقتها تثبت الصحة
فلا يتحقق فائتا سوى المتروكة إذ ذاك والمسقط هو ستة فوائت لا مجرد اوقات
لا فوائت فيها لا معنى له اذ السقوط بكثرة الفوائت كيلا يؤدي التزامه الاشتغال بادائها الى تفو
يت الوقتية لمجرد الاوقات بلا فوائت لا اثر له فلا وجه لاعتباره فان قلت إنما ذكرت رايت
في تصوير هذه أنه اذا صلى السادسة من المؤديات وهي سبعة المتروكة صارت الخمس صحيحة
ولم يحكم بالصحة على قوله بمجرد دخول وقتها فالجواب أنه يجب كون هذا منهم اتفاقيا
لأن الظاهر أنه يؤدي السادسة في وقتها لا بعد خروجه فاقيم أداؤها مقام دخول و
قتها لما سنذكر من أن تعليله الخمس يقطع بثبوت الصحة بمجرد دخول الوقت ادها ولا
هذا يجب أن يحكم على الخلاف المذكور بالخطاء أن يصحح والتحقيق ان خلاف المشايخ في
الثلاث إنما هو في الحكم بان عدم وجوب الترتيب هل هو بالاتفاق بين الثلاثة او على
الخلاف كما في الاثنتين إبتداء كما نحققه بذكر المسألة التي تشعبها وبه يتبين مبنى الخلاف
على وجه الصحة إذا اقتصرنا اليها احراز الفايدة تها فانها مهمة ولم يذكرها في الهداية
وجه قولهما فيها الحاق ناسي الترتيب بين الصلاتين الفائتتين بناسي الفائتة في سقوط
الترتيب به وهو الجهل بناسي التعيين وهو من فاتته صلوة لم يقع تحريه على شيء يعيد صلاة
يوم وليلة بجامع تحقق طريق يخرج بها عن العهدة بيقين فيجب سلوكها وهذا الوجه
يصرح بايجاب الترتيب في القضا وعنده فيجب الطريق التي يعينها الا كما قيل أنه مستحب
عنده فلا خلاف بينهم ثم صورة قضاء الصلوتين عنده أن يصلي الظهر ثم العصر ثم
الظهر فان كان المتروك اولا هو الظهر الاخيرة تقع نفلا وان كان هو العصر فالظهر
الأول تقع وكما يجوز ان يبدأ بالظهر يجوز أن يبدأ بالعصر فيصلي العصر ثم

الظهر

الظهر ثم العصر ولو كانت الفوائت ثلاثا ظهرا من يوم وعصرا من يوم ومغربا من يوم ولا
يدري ترتيبها ولم يقع التحري على شيء صلى الظهر ثم العصر ثم الظهر ثم المغرب ثم الظهر ثم
العصر ثم الظهر سبع صلوات لأن كلا من الثلاث يحتمل كونها اولى أو أخيرة أو متوسطة في
تسعا الثابت في المخرج ست للتداخل لأن توسط الظهر يصدق في المخرج اما مع تقدم
العصر أو المغرب فلا يكون كل قسما برأسه وكذا احتمالها بواسطة كل واحدة يبقى الثا
بت الظهر ثم العصر ثم المغرب أو الظهر ثم المغرب ثم العصر فيها إذا ان قسما تقدم الظهر
وتقدم العصر مثلهما والمغرب كذلك فإن فاتته العشاء من يوم آخر تلك الثلاثة يصلي
الرابعة وهي العشاء فصارت ثمانية ثم يعيد تلك السبع على ذلك الوجه فالجملة خمسة
عشرة فلو كانت خمسا من خمسة ايام بان ترك الفجر أيضا يصلي احدى وثلاثين صلاة تلك
الخمس عشرة على ذلك النحو ثم يصلي الخامسة عني الفجر ثم يعيد تلك الخمس عشرة فالضابط
أن المتروكة إن كانت ثنتين يصليهما ثم يعيد اولهما وإن كانت ثلثا صلى تلك الثلث ثم الثا
لثة ثم أعاد تلك الثلاث وإن كانت اربعا صلى قضاء الثلاث كما قلنا ثم الرابعة ثم اعاد ما
يلزمه في قضاء الثلث وإن كانت خامسة فعل بالمتروك اربعا ثم يصلي الخامسة
ثم يفعل ما يلزمه في اربع وانما اطنبنا لكثرة سؤال السؤال عنه وفي فتاوى قاضي خان
الفتوى على قولهما كانه تخفيفا على الناس لكسلهم والاظهر دليلهما لا يترجح على دليله وا
ذا عرفت هذا فقد اختلف المشايخ فيما ورا الصلوتين فذهب طايفة الى انه لا ترتيب
بالاتفاق فلا يؤمر باعادة الأولى في قول الكل قال في الحقايق وهو الأصح لان اعادة
ثلث صلوات في وقت الوقتية لاجل الترتيب مستقيم أما ايجاب سبع صلوات في وقت
واحد لا يستقيم لتضمنه تفويت الوقتية انتهى فهذا يوضح لك أن خلاف هؤلاء فيما ورا
الثنتين لما يلزمه من ايجاب سبع بايجاب الترتيب وهو كسبع فوائت معنى لما علمت منه أن
ايجاب الترتيب في قضائها يوجب سبع صلوات فاذا كان الترتيب يسقط بست فاولى أن
يسقط بسبع والطايفة الأخرى لم يعتبروا ذلك لانتفاء فوائت ست والاول اوجه لأن
المعنى الذي لاجله سقط الترتيب بالست موجود في ايجاب سبع فظهر بهذا مبنى الخلا
ف على وجه الصحة لا كما ذكر في شرح الكنز والله اعلم قوله زجرا له عن التهاون والفتوى على الا
ول كذا في الكافي وغيره لأن هذا بلا مرجح وما قيل لو ابدى الى التهاون لا الى الزجر عنه فان من اعتاد
تفويت الصلوة وغالب على نفسه التكاسل لو افتي بعدم الجواز يفوت أخرى وهلم جرا
حتى يبلغ حد الكثرة قوله وهو الظاهر خلاف ما اختاره شمس الائمة وفخر الاسلام وصاحب
المحيط وقاضي خان وصاحب المغني والكافي وغيرهم وما استدل به عن محمد فيه نظر نذكره
قوله على كل حال أي سواء قدم او اخر الوقتيات فاسدة ان قدمها أي على الفوائت وجه
الاستدلال أنه إذا قدم الوقتية صارت هي سادسة المتروكات فسقط الترتيب فعلى
تقدير ان لا يعود كان ينبغي أنه إذا قضى بعدها فائتة حتى عادت المتروكات الى خمس
أن تجوز الوقتية الثانية قدمها أو اخرها وان وقعت بعد عدة لا توجب سقوط
الترتيب أعني خمسا أو اربعا لسقوط الترتيب قبل أن تصير الى الخمس وجه النظر انه

وهو لا يقتضي إلا الصلاة
الفائتتين اللتين لم يعلم
اولهما فقط لعجزه
عن رعاية التر
تيب سابقا
لنسيان

مسئلة رجل ترك صلاة شهر
مجانة وفسقا ثم ندم على ما
فعل واشتغل باداء الصلوة
في مواقيتها فقبل ان يقضي
تلك الفوائت ترك صلاة ثم
صلى صلاة اخرى وهو ذاكر
بهذه المتروكة الحديثة
قال بعض المتأخرين من
مشايخنا لا يجوز هذه الصلا
ة ويجعل الماضي كان لم يكن
احتياطا وزجرا عن التهاون
وبعضهم قالوا يجوز
وعليه الفتوى
كذا في المحيط
كفاية

لم يسقط الترتيب أصلا فإن سقط عليه الخروج وقت السادسة وهو لم يخرج حتى صارت خمسا بقضاء
الفائتة ولا يمكن تخريجه على ما روي عن محمد من اعتبار دخول وقت السادسة لأنه لو كان كذلك
لم تفسد الوقتيات فالأصح أن الترتيب إذا سقط لا يعود كماء الجنس دخل عليه ماء جار حتى
سال ثم عاد قليلا لم يعد نجسا فقد صحح في الكافي أنه لا يعود ولا يخفى أن ابطال الدليل المعين
لا يستلزم بطلان المدلول فكيف بالاستشهاد وحاصله بطلان أن يكون ذلك نصا من محمد في
المسئلة فليكن كذلك فهو غير منصوص عليه من المتقدمين لكن الوجه يساعده بجعله
من قبيل انتهاء علته وذلك أن سقوط الترتيب كان بعلة الكثرة المفضية إلى الحرج أو أنها مظنة تفويت
الوقتية فلما قلت زالت العلة فعاد الحكم الذي كان قبل وهذا مثل حق الحضانة الثابت للمحرم الصغير
من النساء فهي بالتزوج فإذا زال التزوج عاد لا أنه سقط فيكون متلاشيا فلا يتصور عوده إلا
بسبب آخر **قوله** لأنه لا فائتة عليه في ظنه حال أدائها محمول على ما إذا كان جاهلا أما لو اعتقد
وجوب الترتيب كانت أيضا فاسدة وعليه أن يقال إذا كان الفرض جهل وجوب الترتيب وا
نه معتبر في صحة العشاء إذا أخرها المصادفة محل اجتهاد فلا وجه للفصل بين تقديمها وتأخير
ها بل يجب أن تصح وإن قدمها لأن الفرض أنه جاهل وجوب الترتيب بينهما وبين الفائتة التي
يقضيه عليه والجواب يعلم من جوابهم لطلب الفرق بين ما لو صلى الظهر بغير طهارة ثم صلى ا
لعصر ذاكرا لها حيث اعاده العصر وإن ظن عدم وجوب الترتيب وما لو صلى هذه الظهر بعد
بعد هذه العصر ولم يعد العصر حتى صلى المغرب ذاكرا لها حيث تصح المغرب إذا قالوا أن فساد الظهر
قوي لعدم الطهارة فصلح استتباعه لفساد العصر بخلاف فساد العصر فإنه ضعيف لقول طائ
فة من الأئمة بعدمه فلم يصلح مستتبعا فساد المغرب فيؤخذ منه أن مجرد كون المحل مجتهد
فيه لا يستلزم اعتبار الظن الخطأ فيه من الجاهل بل إن كان المجتهد فيه إبتداء لا يعتبر
الظن وإن كان مما يبتنى على المجتهد ويستتبعه إعتبر ذلك الظن لزيادة الضعف ففساد ا
لعصر هو المجتهد فيه إبتداء فساد المغرب بسبب فاعتبر وكذا ما نحن فيه فإنه أخر العشاء
ففسادها بسبب فساد الوقتيات وفساد الوقتيات هو الفساد المجتهد فيه فهي
نظير العصر في المسئلة المذكورة وإذا قدمها ففسادها حينئذ لوجود الفائتة بيقين
وهو أخر المتروكات والله اعلم **قوله** إلا إذا كان في آخر الوقت يعني أصل الوقت وعند ا
لحسن وهو رواية عن محمد آخر الوقت المستحب حتى لو تذكر في وقت العصر أن عليه قضاء
الظهر وعلم أنه لو اشتغل بها يقع العصر قبل المغرب في الوقت المكروه لا يسقط الترتيب
فيصلي الظهر في المستحب والعصر في المكروه وعند الحسن يسقط الترتيب فيصلي العصر في
المستحب ويؤخر الظهر إلى ما بعد الغروب ولو كان بحيث من الوقت المستحب قدر ما لا يسع فيه الظهر
سقط الترتيب بالاتفاق لعدم جواز الظهر في المكروه ولو شرع في العصر ذاكرا للظهر والشمس
حمراء أو غربت وهو فيها أتمها طعن فيه عيسى ابن أبان فقال بل يقطعها ثم يبدأ بالظهر
لأن ما بعد الغروب وقت مستحب وهو ذاكر للظهر وهو القياس وجه الاستحسان أنه لو
قطعها تكون كلها قضاء ولو مضى فيها كان بعضها في الوقت فكان أولى ولأنه حين شرع
كان مأمورا بها مع العلم بأن الكل لا يقع في الوقت فلو كان هذا المعنى مانعا لما أمر به **قوله**

مسئلة يقع بعض الصلوة أداء وبعضها قضاء كذا

وهي مسئلة الترتيب إنما ذكرها ليتصل بها مسئلة بطلان الوصف **قوله** وإذا فسدت الفرضية
بتذكر الفائتة فيها لا يبطل أصل الصلوة عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد يبطل حتى
لو قهقه بعد التذكر لا تنتقض طهارته **قوله** فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف
بطلان الأصل يعني ليس الموجود مما يبطل أصل الصلوة كالحدث بل وصف الفرضية ولا
تلازم بين بطلان الوصف وبطلان الأصل كالمكفر بالصوم إذا أيسر في خلال اليوم لا
يبطل صومه فيصير مفطرا بل يبطل وصف وقوعه كفارة ويدل على حديث ابن عمر
أول الباب حيث قال فليتم صلوته ثم يعيد التي صلاها مع الإمام **قوله** ولم يعد الظهر
انقلب الكل جائزا بخلاف ما لو اعاد الظهر قبل أن يصلي السادسة فإنه يفسد الخمس
ولو صلى السادسة قبل الاشتغال بالقضاء صح الخمس وهذا ما يقال صلوة واحدة
تفسد خمسا وواحدة تصحح خمسا وجه قولهما وهو القياس أن سقوط الترتيب حكم
والكثرة علة له فإنما يثبت الحكم إذا ثبتت العلة في حق نفسها كما إذا أذن عبده ببيع فسكت
ثبت الإذن فيما يبيع بعد هذا البيع لا فيه نفسه وكذا صيرورة الكلب معلما
بترك الأكل ثلاثا علة حل أكل ما أخذه وأثره في حل ما بعد الثالثة وجه **قوله** و
هو الاستحسان أن المسقط الكثرة وهي قائمة بالكل فوجب أن يؤثر السقوط ولهذا لو
أعادها بلا ترتيب جازت عندهما أيضا وهذا لأن المانع من جواز قبلها وقد زالت فيزول
المنع ولا يمتنع أن يتوقف حكم على أمر في ينبني حاله كتعجيل الزكوة إلى الفقير
يتوقف كونها فرضا على تمام الحول والنصاب تاما فإن تم على تمامه كان فرضا وإلا نفل
وكون المغرب في طريق مزدلفة فرضا على عدم إعادتها قبل الفجر فإن أعادها انقطع
كان نفلا والظهر يوم الجمعة على عدم شهودها فإن شهدها كان نفلا وصحة صلوة
المعذور إذا انقطع العذر فيها على عوده في الوقت الثاني فإن لم يعد فسدت
والصحة وكون الزائد على العادة حيضا على عدم مجاوزة العشرة فإن جاوز فا
ستحاضة والاحيض وصحة الصلوة التي صلتها صاحبة العادة فيما إذا انقطع
دمها دون العادة فاغتسلت وصلت على عدم العود فإن عاد ففاسدة وإلا
صحيحة ولا يخفى على متأمل أن هذا التعليل المذكور يوجب ثبوت صحة المؤديات
بمجرد دخول وقت سادستها التي هي سابعة المتروكة لأن الكثرة تثبت
حينئذ وهي المسقطة من غير توقف على أدائها كما هو المذكور في القصور
في سائر الكتب وأنه لا تتوقف الصحة على ما إذا كان ظانا عدم وجوب الترتيب
عنده بخلاف ما إذا ظنه فإنه لا يصح كما نقله في المحيط عن مشايخهم فإن التعليل
المذكور يقطع بإطلاق الجواب ظن عدم الوجوب أو لا **فروع** ترك الصلوة
عمدا لا يقتل بل يضرب ويحبس حتى يصليها لا يقتل إلا إذا جحد أو استخف وجوبها
صبي نام فاحتلم بعد ما صلى العشاء ولم يستيقظ حتى طلع الفجر يقضي العشاء وهي واقعة
محمد بن الحسن فسأل عنها الإمام فأجابه بذلك أسلم في دار الحرب جاهلا بالشرائع لم يقض خلافا لزفر قياسا على ما لو أسلم فينا قلنا الخطاب إنما يلزم بالعلم به

ما بعدها لا في حق ما قبلها

أو بعد ليله ولم يوجد بخلاف المسلم فيما إذا عند دليله صلى وارتد وأسلم في الوقت
بعينه خلافا للشافعي فإن أسلم بعد ذلك لا يقتضي ما فاته زمان الردة خلافا له
بناءً على حبط ذلك المؤدي بالردة فلم يبق شيئا ثم أدرك وقت الوجوب وهو آخر
الوقت مسلما فيتوجه عليه الخطاب إذا أدرك السبب خاليا عن الأداء فيتعلق
به خطاب الوضع فلزمه حكمه بخلاف ما بعده لأنه لم يخاطب في حال كفره بالشرائع
عندنا وعلى هذا الحج على كل من ارتد ثم أسلم إعادة حجه لأن نسبة الوقت إلى
الصلوة كنسبة العمر إلى الحج فحبط ثم أدرك وقته مسلما فلزمه **باب سجود السهو** **قوله**
يسجد للسهو مقيد بما إذا كان الوقت صالحا حتى أن من عليه السهو
في صلوة الصبح إذا لم يسجد حتى طلعت الشمس بعد السلام الأول سقط عنه
السجود وكذا السهو في قضاء الفائتة فلم يسجد حتى احمرت وكذا في الجمعة إذا خرج و
قتها وكل ما يمنع البناء إذا وجد بعد السلام يسقط السهو وليس من شرط
السجود أن يسلم ومن قصده السجود بل لو سلم ذاكرا للسهو ومن عزمه أن لا
يسجد كان عليه أن يسجد ولا يبطل سجوده كمن شرع في الصلوة ومن عزمه ا
ن يفسدها لا تفسد إلا بتحقيق ذلك العقد بالفعل ونيته لغو **قوله** ثم
يتشهد إشارة إلى أن سجود السهو يرفع التشهد وأما رفع القعدة فلا بخلاف ا
لسجدة الصلبية وسجدة التلاوة إذا تذكرهما أو أحدهما في القعدة فسجدهما
فإنهما يرفعان القعدة حتى يفترض القعود بعدهما لأن محلهما قبلها وعلى هذا لو سلم
بمجرد رفعه من سجدة السهو يكون تاركا للواجب ولا تفسد بخلاف ما إذا لم يقعد
بعد تلك السجدة تفسد حيث تفسد لترك الفرض وهذا في سجدة التلاوة على أحد
الروايتين وهو المختار **قوله** روي أنه عليه السلام سجد للسهو قبل السلام
في الكتب الستة واللفظ للبخاري عن عبد الله بن بحينة أن النبي عليه السلام صلى ا
لظهر فقام في الركعتين الأوليين ولم يجلس فقام الناس معه حتى إذا قضى ا
لصلوة وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل أن يسلم
وروي أنه سجد بعد السلام في السنة أيضا حديث ذي اليدين أنه صلى اثنتين
أخريين ثم سلم ثم كبر ثم سجد وفي رواية لمسلم وأبي داود والنسائي أنه عليه السلام
صلى العصر فسلم من ثلاث إلى أن قال فصلى ركعة ثم سلم ثم سجد سجدتين ثم سلم
وأما قوله عليه السلام لكل سهو سجدتان بعد السلام فرواه أبو داود وابن ما
جة عن إسماعيل ابن عياش من حديث ثوبان أنه عليه الصلوة والسلام قال لكل سهو
سجدتان بعد السلام قال البيهقي تفرد به إسماعيل بن عياش وليس بالقوي ونحن
نمنع ذلك مطلقا بل الحق في ابن عياش توثيقه مطلقا كما هو عند أكثر الناس مما
له في الرجال يحيى بن معين قال عباس عن يحيى بن معين ثقة وتوهينه عن أبي إسحاق
الفزاري لا يقبل وناهيك بأبي زرعة وقال لم يكن بالشام بعد الأوزاعي وسعيد بن
عبد العزيز أحفظ من إسماعيل بن عياش وغاية ما عن ابن معين فيه **قوله** عن الشا

مبين

لأنه عاد إلى محله قبل القعدة فترتفع القعدة لهذا المعنى بخلاف سجود السهو فإنه يؤتى به بعد القعدة مبسوط

مبين حديثه صحيح وخلط عن المدنيين وقد استقر رأي ابن حنبل وكثير على هذا التفصيل ور
واية هذا الحديث عن الشاميين رواه عن عبيد بن عبيد الله الكلاعي وهو الشامي الدمشقي
وثقه دحيم وقال ابن معين ليس به بأس عن زهير بن سالم العنسي بالنون وهو أبو المخا
رق الشامي ذكره ابن حبان في الثقات عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير الحضرمي أبو حميد
ويقال أبو حميد الحمصي قال أبو زرعة والنسائي ثقة وقال أبو حاتم صالح الحديث وذكره ابن
حبان في الثقات وقال محمد بن سعد كان ثقة وبعض الناس يستنكر حديثه ولم يلتفت ا
ليه فقد روى له البخاري في الأدب وهو عن ثوبان وفي صحيح البخاري في باب التوجه نحو
القبلة حيث كان عن ابن مسعود صلى النبي صلى الله عليه وسلم قال إبراهيم لا أدري زاد أو نقص فلما
سلم قيل له يا رسول الله أحدث في الصلوة شيء وما ذاك قالوا صليت كذا وكذا فثنى رجله
واستقبل القبلة وسجد سجدتين ثم سلم فلما أقبل إلى أن قال فإذا نسيت فذكروني وإذ
اشك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين فهذا تشريع
عام قولي له بعد السلام عن سهو الشك والتحري ولا قائل بالفصل بينه وبين تحقق
الزيادة والنقص فقد تم أمر هذا الحديث في حق الحجية **قوله** فتعارضت روايتا فعله
إلى آخره لما وقع الاستدلال بقوله عليه السلام عقيب استدلالهم بالفعل وكان دليلهم
أقوى من جهة الثبوت مع قيام دليل عدم الخصوصية إذا قد شاركوه في ذلك لأنهم
كانوا مقتدين به استشعر أن يقال دليلنا أرجح ثبوتا وترجيح القول على الفعل عند ا
لمساواة في القوة فقال ذاك لو سلم دليلكم من المعارض لكن روي أنه عليه السلام
سجدها بعد السلام وهو يجاد له فتعارضت روايتا فعله فبقي التمسك بقوله الأحط
رتبة في الثبوت من ذلك الفعل لسلامته من المعارض لا الترجيح بالفعل المروي ثانيا
ولا الترجيح الفعل به ليكون ترجيحا بكثرة الرواة فظهر بهذا التقرير أنه إنما صير إلى ما بعد
الدليلين المتعارضين لا إلى ما فوقهما فاندفع الإشكال لأن القائلين أن الرسم في ا
لمعارضة أن يصار إلى ما بعد المتعارضين لا السنة عند تعارض نصي الكتاب والقياس
عند التعارض السنة لا إلى ما فوقهما والقول فوق الفعل فكيف وقع الصيرورة
إليه على تعارض الفعلين وإن كان ترجيحا فالترجيح بكثرة الرواية باطل عندنا فإن قيل
إذا سقط النظر إلى الفعل الموافق لرأينا اللزوم التساقط بالتعارض يلزم كون
السجود بعد السلام فإنه حينئذ مقتضى الدليل القولي فينافيه كون الخلاف
في الأولوية حتى لو سجد قبل السلام عندنا يجوز فالجواب قد روي في غير رواية الأصول
أنه قبل السلام لا يجوز فلا إشكال على هذه وعلى ما هو الظاهر فلزوم التساقط
عند عدم إمكان العمل إمكان العمل بالمتعارضين جمعا وهنا يمكن إذ المعنى المعقول من
شرعية السجود وهو الجبر لا ينتفي بوقوعهما قبل السلام فيجوز كون الفعلين بيانا
لجواز الأمرين وأولوية أحدهما وهو إيقاعه بعد السلام هو المراد بالقول ويؤكده ا
لمعنى المذكور في الكتاب وتقريره أن سجود السهو تأخر عن زمان العلة وهو و
قوعه السهو تفاديا عن تكراره وإذ الشرع لم يرد به فأخر ليكون جبرا لكل سهو يقع

على القول بنوع الفصل

في الصلوة ومالم يسلم فتحقق هو السهو ثابت ألا ترى أنه لو سجد للسهو قبل السلام ثم شك
أنه صلى ثلاثا أو أربعا فشغله ذلك حتى أخر السلام ثم ذكر أنه صلى أربعا فإنه لو سجد لهذا
النقص بتأخير الواجب تكرر وإن لم يسجد بقي نقصا لازما غير مجبور فاستحب أن يؤخر
لجد السلام لهذا المجوز وهذا دليل أن الخلاف في الأولوية وفي الخلاصة لو سجد قبل
السلام لا يجب إعادتها بعد السلام فإن قلت لم لم تحمل اختلاف الفعلين على التوزيع
على موردهما ومورد السجود قبل السلام كان في النقص ومورده بعده كان للزيادة
على ما نقرر في الخبرين المذكورين وهذا التفصيل حق لمالك وهذا المأخذ مأخذه
فالجواب لأن ذلك محتمل ولم يثبت قوله عليه السلام لكل سهو أو في كل سهو سجدتان
بعد السلام فلما ورد ذلك حمل اختلاف الفعلين على بيان جواز كلا الأمرين أن الأو
لى وقوعه بعد السلام ولا يخفى أن بهذا الذي صرنا إليه يقع الجمع بين كل المرويات القو
لية والفعلية وذلك واجب ما أمكن بخلاف ما ذهب إليه مالك والشافعي رحمهما الله فإن
قلت كما تعارضت روايتا فعله كذلك تعارضت روايتان قوله فإن في الصحيح حديث الخدري
عنه عليه السلام إذا شك أحدكم في صلوته فلم يدر كم صلى ثلاثا أو أربعا فليطرح الشك و
ليبن على ما استيقن ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم وغيره أيضا فالجواب أن الكلام في السجود
السهو على الإطلاق لم يعارض حديث ثوبان فيه دليل مقيد أنه على الإطلاق محله قبل
السلام وهذا الحديث وسائر أمثاله من القوليات خاصة في الشك وليس الكلام إلا
في هذا على أن القولية في الشك قد تعارضت أيضا روى أبو داود والنسائي عن عبد الله
بن جعفر أن رسول الله عليه السلام قال من شك في صلاته فليسجد سجدتين بعد ما يسلم
رواه أحمد في مسنده قيل وابن خزيمة في صحيحه وقال البيهقي إسناده لا بأس به وأ
حسن منه ما في البخاري من حديث ابن مسعود صلى النبي عليه السلام فزاد أو نقص فلما
سلم قيل يا رسول الله أحدث شيء في الصلوة فقال وما ذاك قالوا صليت كذا وكذا قال
فثنى رجليه واستقبل القبلة وسجد سجدتين ثم سلم ثم أقبل علينا بوجهه فقال إنه
لو حدث شيء أنبأتكم به ولكن إنما أنا بشر أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني
وإذا شك أحدكم في صلوته فليتحر الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم ليسجد سجدتين وهو
الذي ذكرناه لفظ مختصر قوله هو الصحيح احتراز عما قاله شيخ الإسلام وقيل وا
لجمهور ومنهم فخر الإسلام أنه يأتي بتسليمة واحدة ثم اختار فخر الإسلام
كونها تلقاء وجهه ولا ينحرف لأن الانحراف لقصد التحية والمراد ههنا مجرد التحليل ومختار
المصنف مختار شمس الأئمة وصدر الإسلام أخي فخر الإسلام ونسبت القائل بالتسليمة
إلى البدعة فقد نفعه أخوه فخر الإسلام بأنه مشار إليه في الأصل في كتاب الصلوة
فتعصبنا عن عهدة البدعة وجه مختار المصنف ما قاله من صرف السلام يعني المذكور
في حديث ثوبان إلى ما هو المعهود والسلام المعهود في الصلوة تسليمتان قوله هو
الصحيح احتراز عما قال الطحاوي في القعدتين لأن كلا منهما آخر وقيل قبل السجود عندهما
وعند محمد بعده لأن سلام من عليه السهو يخرجه عندهما خلافا له وقول الطحاوي أحوط

في

مسئلة وجه الاستدلال أنه قوله فكل سهو يكره بيننا والزيادة والنقصان في السجود بعد السلام

في فتاوى قاضي خان قوله إذا زاد في صلاته فعلا من جنسها كسجدة أو ركع ركوعين ساهيا ثم
إذا ركعهما فالمعتبر الأول في رواية باب الحدث في الصلوة وفي رواية باب السهو الثاني
وعلى هذا ما ذكر من أنه لو قرأ المسنون بعضها ثم ركع ثم أحب أن يزيد في القراءة فقرأ ثم ركع نقض الأ
ول إنما هو على رواية باب الحدث قوله وهو الصحيح احتراز عن قول القدوري أنه
سنة عند عامة أصحابنا قوله لا يجب إلا بترك واجب فلا يجب بترك التعوذ والبسملة في
الأولى والثناء وتكبيرات الانتقالات إلا في تكبيرة ركوع الثانية من صلاة العيد فإنها
ملحقة بالزوائد على ما عرف وفي كل تكبيرة زائدة من صلوة العيد السجود وكذا فيها
كلها بخلاف تكبيرة ركوع الأولى ومن ذلك ما لو سلم عن الشمال أولا ساهيا وتعذ
مث ولو ترك القومة ساهيا بأن انحط من الركوع ساجدا ففي فتاوى قاضي خان أن عليه
السجود عند أبي حنيفة ومحمد وهو يقتضي وجوبها عندهما وقد قدمنا بحثا أن وجوبها
مقتضى الدليل أما عند أبي يوسف فتفسد لأنها فرض عنده ولا يجب بترك رفع اليدين
في العيدين وغيرهما قوله وتأخيره كتأخير سجدة صلبية من الأولى أو تأخير القيام إلى
الثالثة بسبب الزيادة على التشهد ساهيا ولو بحرف من الصلوة على النبي عليه السلام
وقيل بل بتمامها وقيل بل باللهم صل على محمد والتحقيق إدراج الكل في مسمى ترك الواجب
لأن عدم التأخير واجب فالتأخير ترك واجب وقالوا لو افتتح فشك أنه هل كبر للا
فتتاح ثم تذكر أنه كبر إن شغله التفكر عن أداء ركن من الصلوة كان عليه السهو
وإلا فلا وكذا لو شك أنه في الظهر أو في العصر أو سها ذلك إن تفكر قدر ركن كالركوع
والسجود يجب عليه سجود السهو وإن كان قليلا لا يجب ولو شك في هذه في صلاة صلاها
قبلها لا سجود سهو عليه وإن طال تفكره ولو انصرف لسبق حدث فشك أنه صلى ثلا
ثا أو أربعا ثم علم وشغله ذلك عن وضوئه ساعة ثم أتم وضوءه كان عليه السهو لا
نه في حرمتها قوله أو ترك قراءة فاتحة الكتاب أي في الأوليين أو في الفرض لأخريين ومطلقا
في غير الفرض وكذا إذا ترك أكثرها لا أقلها وكذا ترك السورة لا باعتبار أنه ترك السورة
بل باعتبار أنه ترك قراءة آية طويلة أو ثلاث آيات قصار بعد الفاتحة حتى لو قرأ من
سورة هذا القدر فقط لا سهو وإنما يتحقق ترك كل من الفاتحة والسورة با
لسجود فإنه لو تذكر في الركوع أو بعد الرفع منه يعود فيقرأ أي في ترك الفاتحة الفا
تحة ثم يعيد السورة ثم الركوع فإنهما يرتفضان بالعود إلى قراءة الفاتحة وفي السو
رة السورة ثم يعيد الركوع لارتفاضه بالعود إلى ما محله قبله على التعيين شرعا
ويسجد للسهو ولو لم يتذكر واحدة منهما إلا في الشفع الثاني تقدم في فصل القر
اءة ما يقضيه منهما فيه وما لا يقضيه وكيفية القضاء فارجع إليه ولو ترك القراءة
أصلا في الأوليين قضاها في الأخريين ويجب أن كان الأوليين فيجهر فيهما في الجهر
ية ولو بدأ بحرف من السورة قبل الفاتحة فتذكر فقرأ الفاتحة يسجد للسهو للتا
خير وفي هذا إذا وزنته بما ذكرناه في التفكر نظر بل ينبغي أن يعتبر ما قرأ من السورة مقدار
ما يتأدى فيه ركن ليجب السهو ولو كرر الفاتحة في الأخريين لا سهو وفي الأو

لبيني متى البا عليه السهو لان يصل بينهما بالسورة للزوم تأخير الواجب وهو
السورة في الأولى لا الثاني إذ ألبس الركوع واجبا بأثر السورة فإنه لو جمع
بين سور بعد الفاتحة لم يمتنع ولا يجب عليه شيء بفعل مثل ذلك في الاخريين لا
نهما محل القراءة مطلقا وأصله أن القراءة ليست واجبة فيهما فلا يتحقق تأخير بعده
الركوع بل يسن ذلك **قوله** أو التشهد أو بعضه وعن أبي يوسف لا يجب عليه قالوا
أن كان اماما يأخذ بهذا كيلا يلتبس على القوم ثم قد لا يتحقق ترك التشهد على
وجه السجود إلى في الأول أما التشهد الثاني فإنه لو تذكره بعد السلام بعدا
ثم يسلم ثم يسجد فإنه تذكره بعد شيء يقطع البنا لم يتصور يجاب السجود ومن
فروع هذا أنه لو اشتغل بعد السلام والتذكر به فلما قرأ بعضه سلم قبل تمامه
فنسد صلاته عند أبي يوسف لأن بعوده إلى قراءة التشهد ارتفض قعوده
فإذا سلم قبل ما ارتفض أصلا لأن محل قراءة التشهد القعدة فلا ضرورة إلى
رفضها وعليه الفتوى وعند هذا أختلفوا فيمن نسي الفاتحة أو السورة حتى ركع
فذكر فقام للقراءة ثم بدا له فسجد ولم يعد الركوع قال بعضهم تفسد لأنه ارتفض
ركوعه بالقيام فاذا لم يعده تفسد وقال بعضهم لا يرتفض لأن الرفض كان
للقراءة فإذا لم يقرأ صار كأنه لم يكن وقيل الفساد قياس ارتفاض الظهر يوم
الجمعة بالسعي إلى الجمعة وإن لم يؤد على قول أبي حنيفة وقد يفرق بأن السعي
إلى الجمعة أقيم مقام نفسها لدليل أوجبه هناك وليس القيام أقيم مقام
القراءة هذا وأما لو قرأ حين عاد إلى القيام ثم لم يركع فسدت وقول من قال
لا تفسد حمل على ما إذا لم يقرأ حين قام حتى سجد ... الأولى
ولو قرأ التشهد في الركوع أو السجود لا سهو عليه لأنه ثناء وهما محله بخلاف
قراءة القرآن فيهما فإن فيه السهو ولو قرأه في القيام إن كان قبل الفاتحة
لا سهو وبعدها فعليه لأن ما قبلها محل الثناء وهذا يقتضي تخصيصه با
لركعة الاولى ولو قرأ القرآن في القعدة إنما يجب السهو إذا لم يفرغ من التشهد
أما إذا فرغ منه التشهد أما إذا فرغ فلا يجب وتكرار التشهد في القعدة الأولى
يوجب السجود دون الاخيرة وفي شرح الطحاوي اطلق عدم الوجوب فيهما **قوله**
أو القنوت أو تكبيرته وإنما يتحقق تركه بالرفع من الركوع أما لو تذكره في الركوع
قبل ففيه روايتان أحدهما يعود ويقنت ويعيد الركوع وقد تقدم وقيل لا يعيد
الركوع والأوجه الأول إذا قلنا يوجب القنوت وهو قول أبي حنيفة وعنهما
انه سنة ثم رجح في البدايع والفتاوى رواية عدم العود إلى القنوت
وجعلها ظاهر الرواية وتقدم تصحيح عدم ارتفاض الركوع لو أخذ برواية
العود إلى قراءته وكأنه لضعف وجوب القنوت وهو به جديد ولو قرأ القنوت
في الثالثة ونسي قراءة الفاتحة أو السورة أو كلاهما فتذكر بعد ما ركع قام و
قرأ وأعاد القنوت والركوع لأنه رجع إلى ما محله قبله ويسجد للسهو بخلاف

مالو نسي سجدة التلاوة ومحلها فتذكرها في الركوع والسجود أو القعود فإنه
ينحط لها ثم يعود إلى ما كان فيه فيعيده استحبابا **قوله** من غير تركها مره تقدم في
في باب الوتر أن في ذلك بالنسبة إلى القنوت نظر إذ لا يساعد عليه دليله لأنها تضا
ف الخ فقد اسلفنا في إستفادة الوجوب منه إختصاص نظرا **قوله** هو الصحيح احترز
عن جواب القياس في التشهد الأول أنه سنة فلا يلزم بتركه السجود وعن
قول محمد بالفساد في ترك القعدة الأولى من النفل ساهيا وعند جاعليه فيها السهو
قوله والأصح الاحتراز عن رواية النوادر أنه إذا جهر في المخافتة فعليه السجود قل
أو كثر وإن خافت في الجهرية فإن كان في أكثر الفاتحة أو ثلاث آيات من غيرها أو آية
قصيرة على مذهب أبي حنيفة فعليه السجود وإلا فلا وجه الفرق أن الجهر في موضع ا
لمخافتة أغلظ من قلبه لأنه منسوخ فغلظ حكمه ولأن لصلوة الجهر حظا من ا
لمخافتة وهو فيما بعد الأوليين وكذا المنفرد مخير فيه ولاحظ لصلوة المخافتة في
الجهر بحال فأوجبنا في الجهر وإن قل وشرطنا الكثرة في المخافتة وذلك في غير الفاتحة بما
تصح به الصلوة وإنما شرطنا الأكثر في الفاتحة لأنها ثناء من وجه ولذا شرعت في الأخريين
وإن كانت تلاوة حقيقة فبالنظر إلى جهة الثنائية لا يوجب وإلى جهة التلاوة يوجب
متى ... الغرض منها فاعتبرنا الأكثر ملاحظة للجهتين والأصح ما في الكتاب أما في المخافتة
فلأن الاحتراز عن جهر ما بالكلية منها متعسر فإن في مبادي التنفسات غالبا يظهر الصوت
وفي بعض ... وكان يسمعها الآيات أحيانا وحق والله أعلم بهذا السبب وأما في الفا
تحة فإنها قرآن البتة وكونها ثناء بصيغته لا أثر له وكثير من القرآن الكريم ثناء وقصص
ولا يوجب ذلك إعتبار جهة غير القرآنية فيه في حق ما يخف فيه وكون شرعيتها في الا
خريين بمجرد هذا الإعتبار ممنوع بل شرع فيهما إبتداء القراءة وغيرها من الثناء
لسكوته هذا كله في حق الإمام أما المنفرد فلا سهو عليه في شيء من ذلك لأنه مخير
بين الجهر والمخافتة كذا في غير موضع وقد يقال كونه مخيرا في الجهرية مسلم أما
في السرية فلنا أن نمنع تخيره بل الجهر له وقد منا زيادة كلام فيه في فصل القراءة
قوله وسهو الإمام يوجب على المؤتم السجود وإن كان مسبوقا لم يدرك محل
السهو معه إلا أنه لا يسلم بل ينتظره بعد سلامه حتى يسجد فيسجد معه ثم
يقوم إلى القضاء وعن هذا ينبغي أن لا يعجل بالقيام بل يؤخر حتى ينقطع ظنه
عن السجود للإمام وقد عقدنا للمسبوق فصلا نافعا بل هو بل باب الحدث في
الصلوة فارجع إليه **قوله** لتقرر السبب الموجب في حق الأصل يعني الإمام وذ
لك موجب للسجود على المأموم من وجهين أحدهما لزوم النقص في صلوته إذ هي بنا
على الناقصة ولذا تفسد بفسادها فاحتاج إلى الجابر كالإمام والآخر لزوم المتابعة
شرعا حتى قالوا لو ترك بعض من خلف الإمام التشهد حتى قاموا معه بعد ما تشهد
كان على من لم يتشهد أن يعود فيتشهد ويلحقه وإن خاف أن تفوته الركعة الثالثة
بخلاف المنفرد حيث لا يعود لأن التشهد هنا فرضا بحكم المتابعة وهذا الخلاف

ق ف
اي إذا قسمته على التفكر فإن التفكر يلزم التأخير وفي قراءة حروف من السورة قبل الفاتحة يلزم تأخير الفاتحة أيضا وذكر أنه في التفكر يشترط أن يكون مقدار السورة قبل الفاتحة أن يكون مقدار ركن أيضا

مع
مسئلة وعليه أن يقال لو طال في قراءة بعض التشهد قدر قراءة التشهد ينبغي أن تبطل صلاته عنده لأنه سلم بعد قعود قدر التشهد

ق ف
مسئلة ذكر يلزم سجود السهو بترك تكبيرة القنوت وهو دليل على كونها واجبة

مع
مسئلة رجل إذا جهر في التشهد لا سهو عليه ق

مع
مسئلة إذا خاف المنفرد فيما يجهر فيه ظاهرا وأما إذا جهر فيما يخافت فيه فإنه لم يترك واجبا عليه لأن المخافتة إنما وجبت للنفي المغلظة وإنما يحتاج إلى هذا في صلاة تؤدي عن سبيل الشهرة والمنفرد يؤدي على سبيل الخفية فلم يكن المخافتة عليه واجبة

ق ف
هذا المخالف لما قاله في تتمة رجلا أدرك الفرض ولو قام إلى الثالثة قبل أن يتم المأموم التشهد الأول يتمه وإن لم يتم وقام جاز انتهى الظاهر أنه قول غير مختار والله أعلم

ق ف
على التشهد أي في أنه فرض وهي مسئلة كثيرة الوقوع فاحفظه وهي أيضا كانت واجبا وبسبب المتابعة صارت فرضا

هذه العلة تتعلق بما قبل المنفرد لا بالمنفرد اخ ...

ما إذا أدرك الإمام في السجود فلم يسجد معه سجد ثنتين فإنه يقضي السجدة الثانية
ما لم يخف فوت ركعة أخرى فإن خاف ذلك تركها لأن هناك هو يقضي حقا ثابتا المستحق ثبتي
ضمن قضاء الركعة فعليه أن يشتغل بإحراز الركعة الأخرى إذا خاف فوتها وهنا لا يقضي
التشهد بعد هذا فعليه أن يأتي به ثم يتبع كالذي نام خلف إمامه ثم انتبه على أنه
لا شك في أنهم تبعوه عليه السلام في سجوده مع أنهم لم يكونوا ساهين في المتابعة
في محل السهو بل عامدين **قوله** ولو سجد وحده كان مخالفا أي في نفس ما يؤديه مع الإ
مام حكما وإن كان سجوده بعد فراغ الإمام صورة كما لو كان لاحقا سهى إمامه فيما
فاته معه لغفوة مثلا فانتبه بعد ذلك فإنا لو ألزمناه السجود إذا فرغ والغرض أن
إمامه لم يسجد لزم المخالفة لأن السجود وإن كان بعد الصلاة لكنه متصل بموضع
النقص لأنه علته على ما قدمناه ولو كان إمامه سجد بعد ما انتبه هو أو عند ما حكم
منه وصنو به فيما إذا كان الفوت لسبق الحدث فأدركه في السجود لا يسجد معه لأ
نه يبدأ بقضاء ما فاته ويسجد في آخر صلوته ولو سجد معه لا يجزيه ولا تفسد و
يسجد ثانيا في آخر صلاته بخلاف المسبوق والمقيم المقتدي بالمسافر فيما يؤديان
بعد الإمام من قضاء المسبوق وإتمام المقيم إذا سهيا في ذلك لأنه لم يلتحق بمحل
قبله شرعا فلا مخالفة فيسجدان لسهوهما ولو كان على الإمام سهو وجب عليهما
متابعته فيتكرر السجود في صلاة واحدة في هذه الصورة وعند الكرخي لا يسجد
اللاحق ولا المقيم المقتدي بالمسافر لسهو الإمام ولا لسهوهما فيما يقضي
اللاحق ويتم المقيم وما ذكرناه هو المذكور في الأصل وهو الصحيح لأنهما صلا
بان حكما وإن اتحدتا حقيقة لتحقق الانفراد والإتمام بخلاف صلوة اللاحق فإ
نهما واحدة حقيقة وحكما لأنه مقتد فيما يقضيه حكما ولذا قلنا لا يسجد اللاحق
لما سهى فيه مما يقضيه لأنه مقتد فيه ألا ترى أنه لا يقرأ فيه فيكون لو سجد مخالفا
وإذا سهى الإمام في صلوة الخوف سجد وتابعه الطائفة الثانية وأما الأولى فيسجد
ون بعد فراغهم لأن الثانية مسبوقون والأولى لاحقون ولو سبق الإمام السا
هي الحدث بعد سلامه استخلف ليسجد الخليفة كما لو بقي عليه التسليم وليس
للمسبوق أن يتقدم في هذا الاستخلاف لأنه لا يقدر عليه إذ محله بعد السلام
وهو غير قادر على السلام وإنما يسجد قبل السلام حالة الاقتداء بمن يسجد قبله وهو
هنا قد صار إماما للمستخلف ومع هذا لو تقدم لم تفسد لأنه يقدر على الإتمام
في جملة بأن يتأخر ويقدم مدركا يسلم بهم ويسجد ويسجد الخليفة المسبوق
معهم لأنه الآن مقتد بهم يقوم إلى قضاء ما سبق به فإن لم يسجد معهم سجد آخر
صلوته على ما قدمناه في فصل المسبوق ولا يخفى أن تعليل عدم قدرة المسبوق
على السجود ومنعه على التقدم بعدم قدرته على السلام لا تنافي محلية السجود
قبله إنما هو على غير رواية الأصول أما على الظاهر من كونه بعد السلام إنما هو
الأولى فلا فالأوجه تعليل عدم قدرته على السجود بكونه في أثناء صلوته ولا يسجد في أثنائها

قف
هذا أدرك الإمام في السجدة
الثانية من الركعة الأولى
فقام الإمام إلى الركعة
الثانية بعضه المأموم إلى
السجدة الثانية
من الغلطين إن أمكنه
إدراك الإمام في
الركعة الثانية
وإلى تركها

قف
رجلا تقدم لا يمتنع تقدمه
بل يقدم المسبوق
ويسجد بهم للسهو ولا
يسلم هو كما ذكر

الا مقتديا وهو قد صار إماما ولو لم يكن خلف الإمام مدرك بل الكل مسبوقون قاموا و
قضوا ما سبقوا به فرادى لأن تحريمة المسبوق انعقدت للأداء على الانفراد عند تعذر
المتابعة ثم إذا فرغوا لا يسجدون في القياس وفي الاستحسان يسجدون **قوله** الثا
خير القعود والأصح عدمه لأن الشرع لم يعتبره قياما وإلا لم يطلق له العود فكان
معتبرا قعودا وإنما انتقل بالضرورة وهذا الاعتبار ينافيه اعتبار التأخير المستتبع
لوجوب السجود **قوله** ولو كان إلى القيام أقرب الأصح فيه ما في الكافي أنه بأن يستوي
النصف الأسفل يعني وظهره بعد منحن فما لم يستو فهو إلى القعود أقرب و
في فتاوى قاضي خان في رواية إذا قام على ركبتيه لينهض يقعد وعليه السهو يستو
ي فيه القعدة الأولى والثانية وعليه الاعتماد ثم قال وإن رفع أليتيه من ا
لأرض وركبتاه عليها لم يرفعهما لا سهو عليه وهكذا عن أبي يوسف انتهى ولا
يخفى أن هذه الصورة هي الصورة التي قبلها فيكون الحاصل في تلك الصورة اختلاف
الرواية وقد اختار في [illegible] في هذه الصورة أن عليه السهو اللهم إلا أن يحمل الأ
ول على ما إذا فارقت ركبتاه الأرض دون أن يستوي نصفه الأسفل يشبه الجالس لقضا
الحاجة فالحاصل ثبوت التلازم بين عدم العود وسجوده وعدمه بينه وبين العود ثم
قيل ما ذكر في الكتاب رواية عن أبي يوسف اختارها مشايخ بخارى أما ظاهر المذهب فما لم يستو
قائما يعود وهو الأصح والتوفيق بين ما روي أنه عليه السلام قام فسبحوا له فرجع وما ر
وي أنه لم يرجع بالحمل على حالة القرب من القيام وعدمه ليس بأولى منه بالحمل على الاستواء
وعدمه لو عاد في موضع وجوب عدمه قيل الأصح أنها تفسد لكمال الجناية برفض لما
ليس بفرض بخلاف ترك القيام لسجود التلاوة لأنه على خلاف القياس ورد به الشرع
لإظهار مخالفة المستكبرين من الكفرة وليس فيما نحن فيه معناه أصلا على أنا نقول ا
لجناية هنا بالرفض وليس ترك القيام للسجود رفضا له حتى لو لم يقم بعدها قدر فرض
القراءة حتى ركع صحت هذا وفي النفس من التصحيح شيء وذلك لأن غاية الأمر في
الرجوع إلى القعدة الأولى أن يكون زيادة قيام ما في الصلوة وهو وإن كان لا يحل
لكنه بالصحة لا يخل لما عرف أن زيادة ما دون ركعة لا يفسد إلا أن يفرق باقتران هذه
الزيادة بالرفض لكن قد يقال المتحقق لزوم الإثم أيضا بالرفض أما الفساد
فلم يظهر وجه استلزامه إياه فيترجح بهذا البحث القول المقابل للتصحيح **قوله** لأنه
أخر واجبا أي واجبا قطعيا وهو الفرض لأن الكلام في القعدة الأخيرة **قوله** وإن قيد
الخامسة بسجدة بطل فرضه عندنا خلافا للشافعي لأن الحاصل على ذلك التقرير كونه
صلاها بزيادة ركعة وذلك ليس بمفسد مثل زيادة ما دونها وذلك لما روي أنه
عليه السلام صلى الظهر خمسا قلنا اللفظ المذكور يصدق مع ترك القعدة الأخيرة
ومع فعلها ولا دلالة للأعم على خصوص أخص فلا يدل على خصوص محل النزاع وهو
ما إذا صلاها خمسا مع ترك القعدة لجواز كونه مع فعلها ثم يترجح ذلك حملا لفعله
عليه السلام على ما هو الأقرب ولما ذكرنا المصنف من أن الركعة الثانية نفل ولا يتحقق
الصلوة

قف
لأنه لما يستقل بالقيام
فكان إلى القعود أقرب لزم
منه نوع تأخير القعود
ولا يوجب سهوا

قف
معناه إن عاد لم يسجد
للسهو وإن لم يعد يسجد

قف
فيقال إنما عاد لأنه لم يستو
قائما وإنما لم يعد لأنه
كان مستويا

كونه صلى الله عليه وسلم يجلس ذا الأجر
هو أقرب الأصول لحال أحد
عليه وسلم

الاتصاف بكونه في صلاتين متضادتين الوصفين فالحكم بصحتها حكم بالضرورة بخروجه
عن الفرضية بخلاف ما دون الركعة قوله على ما مر في قضاء الفوائت من ان بطلان وصف
الفرضية لا يوجب بطلان التحريمة عندهما خلافا لمحمد وبناء على اصل اخر وهو ما اسلفناه
من ان ترك القعدة على راس الركعتين من النفل لا يفسدها عندهما خلافا لمحمد وفي
تحولها نفلا يلزمه ذلك فيضم اليها ركعة سادسة عندهما كيلا يتنفل بالوتر وهل يسجد
للسهو قيل نعم والصحيح لا لان النقصان بالفساد لا ينجبر بالسجود ولو لم يضم لا شيء
عليه وان كان الضم واجبا عنده كما نقل ظاهر الاصل لعدم جواز التنفل بالوتر لانه مظنون
الوجوب خلافا لزفر واللزوم انما يثبت شرعا بالالتزام او الزام الرب ابتداء او شروع
عنه لم يكن الواحد من هذين بل القصد الاسقاط فاذا تبين ان ليس عليه شيء سقط
اصلا ولكن لو اقتدى به انسان ثم قطع لزمه قضاء ست عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله فرق ابو يوسف بين هذا الفصل الثاني حيث قال هناك لو قطعها يقضي ر
كعتين لما تذكر فيه قوله وعند محمد يرفعه لان تمام الشيء باخره وهو الرفع ولم يصح مع
الحدث واختاره فخر الاسلام وغيره للفتوى لانه ارفق واقيس لان السجود لو تم
قبل الرفع لم ينقضه الحدث لكن الاتفاق على لزوم اعادة كل ركن وجد فيه سبق الحدث
عند البناء وعلى الاعتداد بها لحق فيه الامام المأموم اذا سبقه المأموم في ابتدائه
خلافا لزفر في هذا ولو كان الركن تم بمجرد وضعه لم يعتد به لان فعل الامام حينئذ بعد
تمامه وكل ركن اداه المقتدي قبل امامه لا يعتد به قوله في السجود اي سجودا
لخامسة بني على الفرض اي بسبب ذلك الحدث امكنه اصلاح فرضه بان يتوضا ويأتي
فيقعد ويتشهد ويسلم ويسجد للسهو لان الرفع حصل مع الحدث فلا يكون مكملا للسجدة
ليفسد الفرض به وهذا على صحة البناء بسبب سبق الحدث اذا لم يتذكر في ذلك السجود
انه ترك سجدة صلبية من صلاته فان تذكر ذلك فسدت اتفاقا لما سنذكر في تتمة نعود
هاهنا السجدات ان شاء الله تعالى وعند ابي يوسف بمجرد الوضع فسد فرضه فلا يمكنه
اصلاحه اذا سبقه الحدث فيه وقد سئل ابو يوسف فقال فقال بطلت ولا يعود اليها فاخبر
بجواب محمد فقال زه صلاة فسدت يصلحها الحدث وزه بمعجمة مكسورة بعدها كلمة
وتعجب وهو هنا على وجه التهكم قيل قاله لغيظ لحقه من محمد بسبب ما بلغه عنه
قوله في المسجد اذا خرب انه لا يعود الى ملك الواقف ولا يخرج عن كونه مسجدا وان
صار ماوى الكلاب والدواب قوله عاد الى القعدة انما يعود مع انه لو لم يعد وسلم قائما
حكم بصحة فرضه ليأتي بالسلام في موضعه لانه لم يشرع حال القيام وهل يتبعه القوم
في هذا القيام قيل نعم فان عاد عادوا معه وان مضى في النافلة تبعوه والصحيح ما ذكره
البلخي عن علمائنا لا يتبعونه في البدعة وينتظرونه فان عاد قبل السجدة تبعوه في السلام
وان سجد سلموا في الحال ولا يخفى عدم متابعتهم له فيما اذا قام قبل القعدة
واذا عاد لا يعيد التشهد قوله ثم لا ينوبان عن سنة الظهر هو الصحيح احتراز عن قول
من قال تنوب وجه المختار ان السنة بالمواظبة والمواظبة عليها منه عليه السلام بتحريمة

مبتداة

مبتداة وان لم تخرج الى قصد السنة وقوعها سنة ما قدمناه في الاربع بعد الظهر
والعشاء فانها بتحريمة قصدت ابتداء النفل فلذا تقع الاوليان منهما سنة ولو كانت
الصورة في العصر اعني صلاها خمسا بعدما قعد الثانية او في الفجر سجد في الثالثة بعد
القعدة قالوا لا يضم سادسة لانه يصير متنفلا بركعتين بعد العصر والفجر وهو مكروه
والمختار ان يضم والنهي التنفل القصدي بعدهما وكذا اذا تطوع من اخر الليل فلما صلى
ركعة طلع الفجر الاولى ان يتمها ثم يصلي ركعتي الفجر لانه لم يتنفل باكثر من
ركعتي الفجر قصدا قوله ويسجد للسهو استحسانا والقياس ان لا يسجد لانه صار
الى صلاة غير التي سها فيها ومن سها في صلاة لا يسجد في اخرى وجه الاستحسان
ان النقصان دخل في فرضه عند محمد بتركه الواجب وهو السلام وفي النفل بنا
على التحريمة الاولى فيجعل في حق السهو كانهما واحدة كمن صلى ستا تطوعا
بتسليمة وسها في الشفع الاول يسجد في الاخر وان كان كل شفع صلاة على حدة
بناء على الاتحاد الحكمي الكائن بواسطة اتحاد التحريمة وعند ابي يوسف النقصان في ا
لنفل بالدخول لا على الوجه اذ الواجب ان يشرع في النفل بتحريمة مبتداة للنفل وهذه
كانت للفرض كذا في الكافي وبه ظهر ان قول المصنف لتمكن النقصان في الفرض بالخروج لا
على الوجه المسنون وفي النفل بالدخول لا على الوجه المسنون مراده مسنون الثبوت
فيعم الواجب وهو المراد وهو تعليل على المذهبين فالاول لمحمد والثاني لابي يوسف
وظهر ان كونه استحسانا يقابله قياس واستحسانا وقد مر قول محمد لانه هو المختار للفتوى
لان من قام من الفرض الى النفل بلا تسليم ولا تحريمة عمي المريض ذلك نقصانا في النفل لانه
احد وجهي الشروع في النفل بل في الفرض كذا ذكره فخر الاسلام لكن ابو يوسف يمنع
انه احد وجهي الشروع ولو قطعها يعني صلوة الركعة لا قضاء عليه لانه مظنون وعند زفر يقضي
ركعتين قوله ولو اقتدى به انسان فيهما يصلي ستا عند محمد لما ذكر وعندهما ركعتين لانه
استحكم خروجه من الفرض فانقطع احرامه اذ لا يتصور كونه في احرامين لصلاتين متباينتين وعند
محمد باق لان احرام الفرض اشتمل اصل الصلوة ووصف الفرضية والانتقال الى النفل اوجب
انقطاع الوصف دون الاصل ولهذا لو قام الخامسة صار شارعا في النفل بلا تكبيرة الا
فتتاح فلو كان من ضرورة الانتقال الى النفل انقطاع الاحرام احتيج الى تكبيرة الافتتاح
وليس فليس الاحرام منقطعا مطلقا قوله وعند ابي يوسف يقضي ركعتين كما نحققه ان يقول
وعندهما بدليل قوله اولا وعندهما ركعتين يعني ابا حنيفة وابا يوسف ثم الفتوى هنا
على قول ابي يوسف لان ابتداء النفل غير مضمون قصدا غير مشروع وانما شرع في حق الصبي
والمعتوه لنقصان عزيمتهما فاذا انتقضت عزيمة العاقل البالغ بان شرع فيه على
عزيمة اسقاط الواجب لا عزم التطوع التحق بهما حينئذ وهذا يخص الامام فلا يتعدى الى
المقتدي قوله لم يبن اي ليس له ان يبني قوله بخلاف المسافر الحاصل ان نقض الواجب وابطاله
لا يجوز الا اذا استلزم تصحيحه نقض ما هو فوقه ففي مسئلة الكتاب امتنع البناء لانه
نقض للواجب المذكور وهو سجود السهو ووجب البناء في المسافر يسجد ثم ينوي الاقامة

لتحقق ذلك الواجب ومن ابتلي بين أمرين وجب عليه ان تختار اقلهما محذورا وقال السرخسي
حقيقة الفرق أن العود الى حرمة الصلوة بالسجود بعد التحليل لضرورة ترجع إلى الكمال تلك
الصلوة لا الاخرى ونية الإقامة تعمل في الكمال تلك الصلوة فظهر عود الحرمة في حقها فأما
كل شفع من النفل صلاة على حدة ولم تعد الحرمة في حق الصلاة الأخرى فلا يمكن البنا بعد
اعتبر متحللا لكن مقتضاه أن لا يصح البنا وهو مخالف لما عرف من كلامهم فوجب أن يعود على
الأول وإذا بنى قبل لا يسجد للسهو في الآخر لأن السجود الأول وقع جابرا حين وقع وقيل
الأصح أنه يسجد لبطلان الأول بما طرا من وصل الباقي **قوله** يجبر النقصان أي النقصان الكا
ئن في نفس الصلوة فلا بد أن يكون في حرمة الصلاة ولا يخفى أن هذه الملازمة غير ضرورية
بل نظرية إذ لا مانع في العقل من إعتبار الجابر بعدها متصلا لكن تركوا بيانها لأنها اتفا
قية بينهم وزفر مع محمد وحاصله أنه تراخى الحكم عن العلة لهذه الضرورة **قوله** وانما
لا يعمل لحاجته إلى اداء السجدة اي في حرمة الصلوة فلا يظهر عمله دونها اي دون السجد
وهذا الحمل كونه قبل السجدة حلالا لأنه لم يتحقق اوان الضرورة وهو السجدة فلا يتأخر
عمله فيثبت التحليل ثم يعود الى حرمة الصلوة بالسجود ويحتمل أنه قبلها موقوف على
ظهور عاقبته أن سجد تبين أنه لم تخرجه وإن لم يسجد تبين أنه اخرجه من وقت وجوده
إذ تبين عدم الضرورة الموجبة لتخلف تحليله عنه ثم ظهر أن الإحتمالين قولان للمشا
ئخ حكاه فلا قاصر حابينهم في البدايع منهم من اختار الثاني ومنهم من اختار الأول وقال
وهو أسهل لتخريج الفروع وا لتوقف في بقاء التحريمة وبطلانها أصح لأن التحريمة واحدة
فإذا بطلت لا تعود إلا باعادة ولم توجد إنتهى ولا يبعد جعل الشرع نفس السجود والعود
إليه اعادة ويعني بالفروع ما ذكره من الاقتدا بعد السلام عند محمد يصح مقتديا بالبتة
وهما توقف على السجود ونقض الطهارة بالقهقهة بعده عنده وعندهما لا تنتقض
وكذا الوضوء المقتدي في هذه الحالة وفي تغير الفرض بنية الإقامة بعده قبل السجود
عند محمد تصير اربعا وعندهما لا يتغير لأن النية لم تحصل في حرمة الصلوة ويسقط سجود
لأنه لو سجد تغير فرضه فيكون مؤديا سجود السهو في وسط الصلوة فيتركه ويقوم
ولا يؤمر باداء شيء إذ كان في اداءه ابطاله وفيما اقتدى به إنسان بنية التطوع ثم تكلم
هذا المقتدي قبل أن يسجد الإمام لا يجب على المقتدي قضاء شيء عندهما وإن سجد الامام
لأنه تكلم قبل المقتدي فيه وعندهما يلزمه قضاء ما يصلي الإمام وقوله في النهاية
عندهما يخرج بالسلام من كل وجه لأن معنى التوقف أن يثبت الخروج من وجه ثم بالسجود
يدخل في حرمة الصلوة لأنه لو كان في حرمة الصلوة من وجه لكانت الاحكام على عكسها عند
هما أيضا كما هو مذهب محمد من انتقاض الطهارة بالقهقهة ولزوم الأدا بالاقتداء
ولزوم الأربع عند نية الاقامة عملا بالاحتياط يشير الى أن معنى التوقف المقابل لما اختاره
مما استدل عليه بالفروع المذكورة كونه في حرمتها من وجه دون وجه وهو غير لازم
من القول بالتوقف للمتأمل إذ حقيقته توقف الحكم بأنه خرج عن حرمة الصلوة أولا
على الثابت في نفس الأمر احدهما عينا والسجود وعدمه معرف كما يفيده ما هو مصرح

به في البدايع من التجويزين وهذا فقط لا يوجب الحكم بكونه بعد السلام في الصلوة من و
جه دون وجه بل الوقوف عن الحكم بأنه خرج من كل وجه أو لم يخرج من وجه اصلا فتأمل وكا
نه رحمه الله لم يرد تحقق ثبوت الخلاف السابق في معنى التوقف **قوله** لأن هذا السلام غير قا
طع لانه في محله به القعده فهو محلل منه ونيته تغير المشروع وهو القطع ليترتب عليه ترك
السجود والنية المجردة عن العمل غير المستحق عليه لا تؤثر ابطال ما ركنه اعمال الجوارح وهو نحو
د فلغت بخلاف نية الكفر فإنها تؤثر ابطال الايمان والعياذ بالله تعالى لأنه ركنه عمل الباطن
فقط عند المحققين والاقرار انما هو شرط اجراء الاحكام وهو فرض فيه وانما قيدنا العمل بكونه
غير مستحق ليندفع ما يقال هذه مقرونة بالعمل وهو التسليم هذا واعلم أن ما قدمناه
من قولنا سلام من عليه السهو لا يخرجه عن حرمة الصلوة لا يستلزم وقوعه قاطعا و
الا لم يعد الى حرمتها بل الى صلى من هذا أنه إذا وقع في محله كان محللا مخرجا بعد ذلك ان لم يكن
عليه شيء مما يجب وقوعه في حرمة الصلوة كان قاطعا مع ذلك وان كان فان سلم ذكرا له وهو
من الواجبات فقد قطع وتقرر النقص وتعذر جبره الا ان يكون ذلك الواجب نفس سجود
السهو وان كان ركنا فسدت وان سلم غير ذاكر ان عليه شيء لم يصر خارجا وعلى هذا تجري
الفروع فلنذكر طرفا ينفع الله سبحانه به ان شاء الله عز وجل فنقول ولا قوة إلا بالله اذا
سلم وانصرف ثم ذكر ان عليه سجدة صلبية أو سجدة تلاوة فان كان في المسجد ولم
يتكلم وجب عليه ان يأتي به ولو انصرف عن القبلة لأن سلامه لم يخرجه عن الصلوة حتى
لو اقتدى به انسان بعد هذا السلام صار داخلا فاسجد سجد معه وان لم يسجد فسدت
صلوته اذ كان المتروك صلبية وفسدت صلوة الداخل بفسادها بعد صحة الاقتداء
ووجب القضاء على الداخل حتى لو دخل في فرض رباعي متنفلا يلزمه قضاء الأربع ان
كان الإمام مقيما وركعتين ان كان مسافرا وان كان في الصحراء فانصرف ان جاوز الصفوف
خلفه او يمينه او يسرة فسدت في الصلبية وتقرر النقص وعدم الجبر في التلاوية والسهو
وان مشى امامه لم يذكر في ظاهر الرواية وحكمه ان كان له سترة بنى ما لم يجاوزها الا ان جاو
زها وان لم تكن سترة فقيل ان مشى قدر الصفوف خلفه عاد أو اكثر امتنع البناء وهو
مروي عن أبي يوسف اعتبارا لاحد الجانبين بالاخر وقيل ان جاوز موضع سجوده لا يعود
وهو الاصح لان ذلك القدر في حكم خروجه من المسجد فكان مانعا من الاقتداء ولو
تذكر بعد السلام من الظهر انه ترك صلبية فقام واستقبل الظهر فصلى اربعا فسد
ة لأن نية الاستقبال لم تصح لأنه كان في الأولى فصار خالطا المكتوبة بالنافلة
قبل اكمال اركانها وهذه نظير من صلى ركعتين من المغرب فسلم على ظن الإتمام ثم
تذكر فكبر للاستقبال فصلى ثلثا ان صلى ركعة وقعد قدر التشهد جازت المغرب والا
فسدت لان نية المغرب ثانيا لم تصح فبقي في الأولى فاذا صلى ركعة وقعد تمت والا فلو
سلم وعليه تلاوية وسهوية غير ذاكر لهما أو ذاكر للسهو خاصة لا يعد سلامه قا
طعا فاذا تذكر يسجد للتلاوة اولا ثم يتشهد ويسلم لما قدمنا من أن سجدة التلا
وة ترفع القعدة ثم يسجد للسهو ويتشهد ويسلم وان سلم ذاكرا لهما او للتلاوة

خاصة كان قاطعا وسقطت عنه التلاوية والسهو لامتناع البناء بسبب الانقطاع الا
ذا تذكر انه لم يتشهد على ما في فتاوى قاضي خان حيث قال اذا سلم وهو ذاكر ان عليه
سجدة التلاوة ثم تذكر انه لم يتشهد فانه لا يعود للتشهد ويسجد للتلاوة ثم تذكر
انه لا يعود للتشهد ويسجد للتلاوة وصلوته تامة وان سلم وعليه صلبية وسهوية
غير ذاكر لها او ذاكر للسهوية لم يكن سلامه قاطعا ويفعل كالاول وان كان ذاكرا
لهما او الصلبية خاصة فهو قاطع فسدت صلوته ولو سلم وعليه صلبية وتلاوية
غير ذاكر لهما او ذاكر للسهوية لم يقطع ويقضي الاولى مرتبا الاول فالاول وهذا
يفيد وجوب النية في المقضي من السجدات وسنبينه في التتمة التي نقدم الوعد
بها ثم يتشهد ويسلم ثم يسجد للسهو وان كان ذاكرا للصلبية او التلاوية فقط
وان كان سلامه قاطعا وهذا في الصلبية ظاهر لانه سلم عمدا ذاكرا لركن عليه او
ما في التلاوية فالمذكور ظاهر الرواية وروى اصحاب الاملاء عن ابي يوسف لا تفسد
لان سلامه في حق الركن سهو لا يوجب فساد الصلوة وفي حق الواجب عمد فلا
يوجبه ايضا بخلاف ما اذا كان ذاكرا للصلبية دون التلاوية ودفع بان جانب الواجب يوجب
الخروج عن الصلوة وجانب الركن ان لم يوجبه لا يمنع التسليم ولانه من باب الكلام على
ما مر الا انه منع من الاخراج حالة السهو دفعا للحرج لكثرة السهو وغلبة النسيان
ولا يكثر سلام من علم ان عليه الواجب لان ظاهر حال المسلم انه لا يترك الواجب
فبقي مخرجا على اصل الوضع واذا تمت علة الاخراج وجانب الركن غير مانع منه كما قلنا
صار محكوما بخروجه عن الصلوة شرعا قبل اكمال الاركان فتفسد وما احسن
عبارة محمد رحمه الله واحمرها حيث قال فسدت في الوجهين لانه لا يستطيع ان يقضي
التي كان ذاكرا لها بعد التسليم واذا جعلت عليه القضاء التي كان ناسيا لها وجب
ان يقضي التي كان ذاكرا لها واذا سلم وعليه السهو وتكبيرة التشريق وا
لتلبية بان كان محرما في ايام التشريق لا يسقط عنه كله سواء كان ذاكرا للكل او ساهيا عن الكل
واذا اراد ان يؤدي يقدم بعد سجدتي السهو التكبير ثم التلبية ولو بدا بالتلبية قبل السهو
سقطت سجدتا السهو والتكبير ولو بدا قبل التكبير يسقط سجدتا التكبير ولو سلم وعليه
صلبية وتلاوية وسهو والتكبير والتلبية غير ذاكر لهما سجدهما على الترتيب في و
جوبهما ثم يفعل الباقي ولو بدا بالتلبية فسدتا او التكبير لا تفسد ويجب عليه اعادته
بعد فعل هذه الاشياء والله اعلم **قوله** ومن شك في صلوته قيد بالظرف لانه لو شك
بعد الفراغ منها او بعد ما قعد قدر التشهد لا يعتبر الا ان وقع في التعيين ليس غير
بان تذكر بعد الفراغ انه ترك فرضا وشك في تعيينه قالوا يسجد سجدة واحدة ثم يقعد
ثم يقوم فيصلي ركعة بسجدتين ثم يقعد ثم يسجد للسهو لاحتمال ان المتروك الركوع
فلا بد من الركعة وسجدتين لان السجود الذي كان اوقعه دونه لا عبرة به وان كان سجدة
فقد سجد ولو تذكر في العصر انه ترك سجدة وشك انها منها او من الظهر يتحرى فان لم
يقع تحريه على شيء يتم العصر ويسجد سجدة لاحتمال انه تركها منها ثم يعيد الظهر

مسئلة عجيبة واجبة الحفظ والناس عنها غافلون

ثم

ثم العصر احتياطا استحبابا ولو لم يعد العصر لا شيء عليه ولو علم انه ادى ركنا وشك انه كبر
للافتتاح اولا او هل احدث اولا او اصابه نجاسة اولا او هل مسح براسه اولا ان كان او
ل مرة استقبل والا مضى ولا يلزمه الوضوء ولا غسل ثوبه بخلاف ما لو شك ان هذه تكبيرة
الافتتاح او القنوت فانه لا يصير شارعا لانه لم يثبت له شروع بعد ويجعل للقنوت ولا
يعلم انه نوى ليكون للافتتاح وفي الفتاوى لو شك في تكبيرة الافتتاح وفي الفتاو
ى لو شك في تكبيرة الافتتاح فاعاد التكبير والثناء ثم تذكر كان عليه السهو ولا تكون
الاستقبال او قطعا للاولى هذا في ترك الفعل فلو كان تذكر انه ترك قراءة فسدت ولا تحتمل
لكونها قراءة ثلاث ركعات ولو كان صلى صلاة يوم وليلة ثم ذكر انه ترك القراءة في ركعة
واحدة ولا يدري من اي صلاة يعيد صلاة الفجر والوتر لانهما يفسدان بترك
القراءة في الركعة الا ان كان ممن ذكر انه ترك في الركعتين فحينئذ يعيد الفجر والمغرب
والوتر ولو تذكر انه تركها في اربع اعاد الرباعيات الثلث فقط وعلى هذا ينبغي اذا
تذكر تركها في ثلث والمسئلة بحالها ان يعيد ما سوى الفجر ولا شك انه اذا شك في الو
قت انه صلى او لا يجب عليه الصلوة وقد اسلفنا انه اذا تيقن ترك صلوة
من يوم وليلة وشك فيه يجب عليه صلاة يوم وليلة **قوله** وذلك اول ما عرض له
قيل معناه اول ما عرض له في عمره منذ حين بلغ وقيل اول ما عرض في تلك الصلوة وقيل
معناه ان السهو ليس بعادة له **قوله** لقوله عليه السلام اذا شك الى اخره الحاصل انه قد
ثبت عندهم احاديث هي قوله عليه السلام اذا شك احدكم في الصلوة فليستقبل
وهو غريب وان كانوا هم يعرفونه ومعناه في مصنف ابن ابي شيبة عن ابن عمر قال
في الذي لا يدري صلى ثلثا او اربعا يعيد حتى يحفظ واخرج نحوه عن سعيد بن
جبير وابن الحنفية وشريح وما في الصحيح اذا شك احدكم فليتحر الصواب فليتم عليه
وتقدم اول الباب ولفظ البخاري وان لم يروه مسعر والثوري وشعبة ووهيب
بن خالد وغيرهم فقد رواه منصور بن المعتمر الحافظ واعتمد عليه اصحاب الصحيح
وما اخرجه الترمذي وابن ماجه عن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه قال سمعت
النبي عليه السلام يقول اذا سها احدكم في صلوته فلم يدر واحدة صلى او ثنتين
فليبن على واحدة فان لم يدر ثنتين صلى او ثلاثا فليبن على ثنتين فان لم يدر
ثلاثا صلى او اربعا فليبن على ثلث وليسجد سجدتين قبل ان يسلم قال الترمذي
حديث حسن صحيح فلما ثبت عندهم هذه الثلث سلكوا فيها طريق الجمع بحمل كل منها على
محل يتجه حمله عليه فالاول على ما اذا كان اول شك عرض له اما مطلقا في عمره او
تلك الصلوة الى اخر ما تقدم من الخلاف واختير الحمل على ما اذا كان الشك ليس
عادة له لانه يجمع الاول بلا شك والثاني ظاهرا ويساعده المعنى وهو انه
قادر على اسقاط ما عليه دون حرج لان الحرج بالزام الاستقبال انما يلزم
عند كثرة عروض الشك له وصار كما اذا شك انه صلى او لا والوقت باق تلزمه
الصلوة لقدرته على يقين الاسقاط دون حرج لان عروضه قليل بخلافه بعد الو

على لفظ البخاري

على الحداد

فقد لا يلزم لان الظاهر خلافه فلا يترك الظاهر بالشك وحمل عدم الفساد الذي تطاوع عليه ا
لحديثان الاخران على ما اذا كان يكثر منه للزوم الحرج بتقدير الزام وهو منتف شرعا بالنافي فوجب ان
حكمه العمل بما يقع عليه التحري وجعل محمل الحديث الثاني فاذا لم يقع تحريه على شيء وجب البناء
على المتيقن وهو محمل الثالث جمعا بين الاحاديث واما ما يقال بعض الاحاديث منافاة لنحو
السهو بمجرد الشك وان ذكر الصواب يقينا وبنى عليه فمحمله ان يشغله الشك قدر اداء ركن
حتى يلزمه تاخير ركن او واجب قوله وعند البناء على اليقين يقعد في كل موضع يتوهم آخر صلوته كيلا
يترك الفرض وهو القعدة مع تيسر طريق توصله الى يقين عدم تركها ثم في هذه الافادة
قصور لان المسطور يفيد انه عند البناء على اليقين يقعد في كل موضع يتوهم محل قعود
سواء كان آخر صلاته اولا ولنسق ذلك قال اذا شك في الفجر ان التي هو فيها اولى او ثانية تحرى
فان وقع تحريه على شيء اتم الصلوة عليه وسجد للسهو وكذا في جميع صور الشك اذا عمل با
لتحري او بنى على الاقل يسجد ولم يكتف مما ينبغي اغفال ذكر السجود في الهداية والنهاية فا
ن لم يقع تحريه على شيء يبنى على الاقل فيتم تلك الركعة ثم يقعد لاحتمال انها ثانية ثم
يقوم فيصلي ركعة اخرى لانها ثانية بحكم وجوب الاخذ بالاقل ثم يقعد ويسجد
للسهو وان شك انها ثانية او ثالثة تحرى فان لم يقع تحريه على شيء وهو قائم قعد ولا
يتم تلك الركعة لاحتمال كونها الثالثة فيكون تاركا للفرض القعدة ثم يقوم فيصلي
اخرى لجواز كون القيام الذي رفضه بالقعود ثانية وقد تركه فعليه ان يصلي
اخرى ليتم صلوته وان كان قاعدا او المسئلة بحالها ولم يقع تحريه على شيء او وقع على ا
نها ثالثة تحرى في القعدات فان وقع تحريه انه لم يقعد على ما قبلها او لم يقع تحريه
به على شيء فسدت لان صلوته في الوجهين دائرة بين الصحة والفساد فتفسد
احتياطا وان شك انها اولى او ثالثة لا يتم ركعة بل يقعد قدر التشهد ويرفض
القيام ثم يقوم فيصلي ركعتين ثم يتشهد ويسجد للسهو ولو كان شكه في انها
ثانية او اولى وقع في سجدة يمضي فيها سواء كانت اولى والثانية لانها ان كانت
اولى لزمه المضي فيها وان كانت الثانية يلزمه تكميلها ثم اذا رفع من السجدة ا
لثانية يقعد قدر التشهد ثم يقوم فيصلي ركعة ولو شك في سجدة انها ثا
نية او ثالثة ان كان في السجدة اولى امكنه اصلاح صلوته على قول محمد لانه ان كانت
ثانية كان عليه اتمام هذه الركعة وان كانت ثالثة لا تفسد عند محمد لانه لما تذكر في
السجدة الاولى ارتفعت تلك السجدة وصار كانها لم تكن كما لو سبقه الحدث
فيها من الركعة الخامسة وهذا ايضا يدل على الخلاف ما في الهداية لما في
معناه في تذكر صلبية من ان اعادة الركن الذي فيه التذكر مستحب ولو فرعنا
عليه ينبغي ان تفسد هنا لعدم ارتفاض السجدة المذكورة وان كان الشك في
السجدة الثانية بطلت صلاته وقياس هذا ان تبطل اذا وقع الشك بعد ر
فعه من السجدة الاولى سجد الثانية اولا وان وقع الشك في الرابعة انها الاولى
والثانية عمل بالتحري على ما تقدم وان لم يقع تحريه على شيء بنى على الاقل فيجعلها

اولى

اولى ثم يقعد لجواز انها ثانية والقعدة فيها واجبة ثم يقوم ويصلي اخرى ويقعد لانها ثانية في الحكم
والقعدة فيها واجبة ثم يقوم فيصلي اخرى ويقعد لاحتمال انها رابعة ثم يقوم فيصلي اخرى
ويقعد لانها الاخيرة حكما فقد علمت ان القعود منوط بتوهم كون المحل محل لزومه واجبا
او فرضا ولو شك في انها الرابعة او الخامسة او انها الثالثة او الخامسة فهو على القياس الذي
ذكرناه في الفجر فيعود الى القعدة ثم يصلي ركعة ويتشهد ثم يقوم فيصلي اخرى ويقعد و
يسجد للسهو ولو شك في الوتر وهو قائم انها ثانية او ثالثة يتم الركعة ويقنت فيها ويقعد
ثم يقوم فيصلي اخرى ويقنت فيها ايضا هو المختار بخلاف المسبوق في الوتر بركعتين في رمضان
اذا قنت مع الامام في الثالثة ثم قام الى قضاء ما سبق به لا يقنت ثانيا في ثالثته وكذا
لو ادرك الامام في ركوع الثالثة جعل كادراكه القنوت معه نظيره من سمع من امام
اية سجدة فلم يسجدها ثم دخل معه في تلك الركعة يسقط عنه السجود لانه بادراك الركعة
معه صار مدركا لكل ما فيها وهذا الفرق بين المسبوق في الوتر والساهي عنه في حق ا
لقنوت هو مختار الصدر الشهيد وهذا لان المسبوق مامور ان يقنت مع الامام
لانه من آخر صلوته فقد قنت في موضعه فلا يقنت ثانيا لان تكراره غير مشروع والشا
ك لم يتيقن بوقوع الاول في موضعه فيقنت مرة اخرى ونقل مثل هذا في باب الوتر تتمة
في ترك السجدات والركوع والاختلاف بين الامام والقوم في السهو اما ترك السجود فقد
انتظم ما تقدم منه وجواب قضائه وهل تجب النية ان علم انها من غير الركعة الاخيرة او تحرى
فوقع تحريه على ذلك او لم يقع على شيء وبقي شاكا في انها من الركعة الاخيرة او ما قبلها نوى ا
لقضاء وان علم انها من الاخيرة لا يحتاج الى نية وعلى هذا ما ذكروا فيمن سلم في صلاة الفجر وعليه
سجود السهو فسجد وقعد وسلم وتكلم ثم تذكر ان عليه صلبية من الاولى فسدت
صلاته وان تركها من الثانية لا تفسد وثابت انه سجد للسهو عن الصلبية لانها
لم تصر دينا في ذمته ليحتاج في صرف السجدة اليها الى النية بخلاف الفصل الاول الا في رواية
عن ابي يوسف انها لا تفسد في الوجهين ولو تذكر التلاوة دون السهو يسجد لها ثم ذكر ان
عليه صلبية فصلاته فاسدة في الوجهين وفي المنتقى لا تنوب التلاوة والسهو
عن الصلبية الا اذا ظهر انه لم يكن عليه تلاوة او سهو كلاهما تنوبان ولو ذكر انه ترك
منها سجدتين ان علم انه تركهما من الاولى والاخيرة فعليه ان يسجدهما ويتشهد ويسلم
ويسجد للسهو او من الاول فعليه ان يصلي ركعة ولو لم يعرف كيف تركهما سجد سجدتين ينوي ا
لقضاء في الاولى ثم يصلي ركعة ومن ادركه في الركوع الثاني لا يكون مدركا لتلك الركعة لا
ن السجدتين تنضمان الى الركوع الاول وفي رواية الى الركوع الثاني فعلى هذه الرواية يصير مدر
كا وان كان لا يعلم من ايهما ترك فانه يسجد سجدتين اولا لاحتمال انه تركهما من الثانية و
يتشهد ولا يسلم ثم يقوم فيصلي ركعة ويتشهد ويسلم لاحتمال انهما من الاولى و
يسجد للسهو ولو ذكر انه ترك منها ثلاث سجدات فانه يسجد سجدة ويصلي ركعة
ثم يتشهد كما ذكرنا ولا ينوي القضاء في السجدة وقال الحلواني هذا اذا نوى با
لسجدة الالتحاق بالركعة التي قيدها بالسجدة اما اذا لم ينو ذلك يسجد ثلاث سجدا

قف
قوله في الوجهين الموضعين
اي سواء كان السجدة المذكورة من الركعة الاولى او ا
لثانية في الوجهين الاول
تفسد على قول ابي يو
سف وفي الوجه
الثاني تفسد

قف
مسئلة اي سواء كان في
القضاء او الحق بالركعة

وقال خواهرزاده يسجد ثلاث سجدات ويصلي ركعة مطلقا ولو ذكر انه ترك منها اربع سجدات
سجد سجدتين وضمّ الى الركوع الاول في رواية وفي رواية الى الركوع الثاني ويصلي ركعة اخ
رى ثم رأيت ان كتب تمام فصل السجدات المذكورة في مختصر المحيط قال مسايله مبنية
على اصول منها ان السجدة متى فاتت عن محلها لا تصح الا بالنية لانها وجبت قضاء او
لقضاء لا يتأدى الا بالنية المعينة لحتمل الرفض فير تفض وتلتحق بمحلها وهذا يوافق
ما قدمناه من فتاوى قاضي خان من وجوب إعادة ما وقع الشك في ترك ركعة او سجدة فيا
نه يجمع بينهما الخروج عما عليه بيقين ويقدم السجدة على الركعة ولو قدم الركعة عليها
فسدت صلاته لجواز انه ترك السجدة لا غير فاذا اتى بها تمت صلوته فلا يغيره زيادة ركعة و
متى قدم الركعة عليها يصير متنفلا الى التطوع قبل اكمال الفرض فتفسد صلوته ومنها ان
ما تردد بين الواجب والبدعة يأتي به احتياطا وما تردد بين البدعة والسنة تركه لان
ترك البدعة لازم واداء السنة غير لازم ومنها انه ينظر الى المتروك منها السجدات والى
الموداة فايهما اقل لعبرة له لان اعتبار الاقل اسهل لتخريج المسايل ولو ترك سجدة
من الفجر ساهيا ثم ذكرها قبل ان يتكلم سجدها وقعد وتشهد وسلم وسجد للسهو
وينوي به ما عليه لجواز انه تركها من الاول ولو ترك سجدتين سجد سجدتين
لولا ويقعد ثم يقضي ركعة وتشهد لاحتمال انه تركهما من ركعتين فيلز
مه قضاؤهما لا غير ويحتمل انه تركهما من ركعة فلا تكون محسوبة من صلاته فلزمه قضا
ركعة فيجمع بينهما احتياطا ولو ترك ثلاث سجدات ذكر في الاصل انه يسجد سجدة اخ
رى حتى يتم ركعة ثم يصلي ركعة اخرى قال الفقيه ابو جعفر الصحيح انه يسجد
ثلاث سجدات ويتشهد ثم يصلي ركعة ويسجد لانه اتى بسجدة واحدة فتقيد بها
ركعة واحدة فاذا سجدة اخرى يلتحق بالركوع الثاني باتفاق الروايات فقد صلى ر
كعتين بكل ركعة سجدة فمتى صلى ركعة اخرى صار تطوعا بالثالثة وعليه سجدتان من
الفرض فتفسد صلوته فيجب ان يسجد سجدتين اخريين حتى يتم الفرض وينوي
في واحدة من السجدات قضاء ما عليه فيجزيه وان ترك النية في الكل لا يجزيه وان
ترك اربع سجدات سجد سجدتين ويصلي ركعة ولا يخفى ان معناه اذا كان متيقنا
انه ركع في صلوته ولو ترك من المغرب اربعا سجد سجدتين ثم يصلي ركعتين لانه اتى ا
بسجدتين فيحتمل انه اتى بهما في ركعة فعليه ركعتان ويحتمل انه اتى بهما في ركعتين
فعليه سجدتان وركعة الا ان الركعة داخلة في الركعتين فيسجد سجدتين ولا
يقعد ثم يصلي ركعتين ويقعد بينهما ولو ترك خمسا سجد سجدة وصلى ركعتين
قالوا هذا اذا نوى بالسجدة عن الركعة التي قيدها بالسجدة الواحدة وان لم ينو
تفسد ولو ترك من الظهر ثلاث سجدات سجد ثلثا وقعد ثم صلى ركعة وان ترك اربعا
يسجد اربعا ويقعد ثم يصلي ركعتين يقعد بينهما وان ترك خمسا سجد ثلثا ولا يقعد
بعدها لان هذه القعدة تردد بين السنة والبدعة لانه ان تم له ركعتان فاهذا
القعدة سنة وان تم له ثلث فالقعدة بدعة ثم يصلي ركعتين ويقعد بينهما احتيا

لا

لاحتمال ان صلوته قد تمت بركعة واحدة وان ترك ستا سجد سجدتين ويقعد ثم يصلي ثلث ر
كعات ويقعد بعد الثانية والثالثة لانه اتى بسجدتين فاذا اتى بهما في الركعتين فعليه
سجدتان وركعتان او في ركعة فعليه ثلاث ركعات فيجمع بينهما وان ترك سبعا سجد سجدة
وصلى ثلث ركعات قالوا هذا اذا نوى بالسجدة عن الركعة التي قيدها بسجدة واذا سجد
من غير نية ساهيا ثم تذكر فالحيلة لجواز صلوته ان يأتي بسجدتين وينوي باحديهما عما عليه
حتى تلتحق احديهما بالركعة الاولى وتلتحق الثانية بالركعة الثانية فصار مصليا ركعتين
ثم اذا صلى ثلث ركعات وتشهد في الثانية من الثلاث جازت صلوته ولو ترك ثمان
سجدات سجد سجدتين وصلى ثلاث ركعات وكذلك العصر والعشاء فصل منه لو
صلى الفجر ثلاث ركعات ولم يقعد على الثانية وترك منها سجدة لا يعلم كيف ترك فسدت
صلاته وكذا لو كان قعد لاحتمال انه تركها من الاوليين وقد انتقل الى التطوع
قبل اكمال الفرض فيحكم بالفساد احتياط ولو ترك سجدتين او ثلثا فالاصح انه
تفسد لاحتمال انه تركهما من الفريضة ولو ترك اربعا لا تفسد لانه اتى بسجدتين
فلا يتقيد بهما اكثر من ركعتين فلا يصير متنفلا الى التطوع ويسجد سجدتين
ثم يصلي ركعة والاصل ان المتروك من السجدات اذا كان نصفها او اقل تفسد الصلوة
وان كان اكثر من النصف لا تفسد فلو صلى الظهر خمسا وترك سجدة الى خمس تفسد ولو ترك
ستا لا تفسد ولو ترك سبعا لا تفسد ويسجد ثلثا سجدات ولو ترك ثمانية سجدات سجد
سجدتين ويصلي ثلث ركعات ولو صلى المغرب اربعا وترك سجدة الى اربع تفسد ولو ترك
خمسا لا تفسد ويسجد ثلث سجدات ويصلي ركعة ولو ترك ستا سجد سجدتين و
صلى ركعتين والله اعلم واما اذا كان المتروك ركوعا فلنسق فصله بتمامه من البدايع
قال رحمه الله اذا كان المتروك ركوعا فلا يتصور فيه القضاء ولكن اذا ترك سجدتين
من ركعة وبيان ذلك اذا افتتح الصلوة فقرأ وسجد قبل ان يركع ثم قام الى الثا
نية فقرأ وركع وسجد فهذا قد صلى ركعة واحدة ولا يكون هذا الركوع قضاء عن
الاول لانه اذا لم يركع لم يعتد بذلك السجود لعدم مصادفته محله لان محله بعد
الركوع فالتحق السجود بالعدم فكانه لم يسجد فكان اداء هذا الركوع اداء في محله
فاذا اتى بالسجود بعده صار مؤديا ركعة تامة وكذا اذا افتتح فقرأ وركع ولم يسجد
ثم رفع رأسه فقرأ ولم يركع ثم سجد فهذا قد صلى ركعة واحدة ولا يكون هذا
السجود قضاء عن الاول لان الركوع وقع معتبرا لمصادفته محله لان محله بعد
القراءة وقد وجدت الا انه توقف على ان يتقيد بالسجدة فاذا قام وقرأ لم
يقع قيامه وقراءته معتدا به لانه لم يقع في محله فلغا فاذا سجد صادف السجود
محله لوقوعه بعد ركوع معتبر فتقيد ركوعه به فقد وجد انضمام السجدتين الى
الركوع فصار مصليا ركعة وكذا اذا قرأ وركع ثم رفع رأسه وقرأ وركع وسجد
فانما صلى ركعة لانه اجتمع ركوعان ووجد السجود فيلتحق باحدهما ويلغوا الا
خر غير انه في باب الحدث جعل المعتبر الركوع الاول وفي باب السهو من نوادر ابي سليمن

قف
محل هذا الاصل اذا كان
صلى الفجر ثلاث ركعات
والظهر خمس ركعات اما اذا
لم يزد وعن الفرض وهذا الر
كعتين في الفجر والاربع في
الظهر فقد تقدم وجه الصحة
والفساد فيها لو ترك من الر
كعة الاولى ومنهما او
الثانية فلابد ان هذا ا
الاصل منقوض
بما تقدم والله
اعلم بالصواب

جعل المعتبر الركوع الثاني حتى ان من ادرك الثاني لا يصير مدركا للركعة على رواية باب الحدث وعلى رواية هذا الباب يصير مدركا لها والصحيح رواية باب الحدث لان ركوعه الاول صادف محله لحصوله بعد القراءة فوقع الثاني مكررا فلا يعتد به فاذا سجد يتقيد به الركوع الاول فصار مصليا ركعة وكذا لو اذا قرا ولم يركع وسجد ثم قام فقرا وركع ولم يسجد ثم قام فقرا ولم يركع وسجد فانما صلى ركعة لان سجوده الاول لم يصادف محله لحصوله قبل الركوع لتوقف صحة الركوع على ان يتقيد بسجود بعده فاذا سجد بعد القراءة تقيد ذلك الركوع به فصار مصليا ركعة وكذا ان ركع في الاولى ولم يسجد ثم ركع في الثانية ولم يسجد في الثالثة ولم يركع فلا شك انه صلى ركعة واحدة لما مر غير ان هذا السجود ملتحق بالركوع الاول ام بالثاني فيه روايتان على ما مر وعليه سجود السهو في هذه المواضع لادخاله الزيادة في الصلوة ولا تفسد الا في رواية عن محمد فانه يقول زيادة السجدة الواحدة كزيادة الركعة بناء على اصله ان السجدة الواحدة قربة وهي سجود الشكر وعند ابي حنيفة وابي يوسف السجدة الواحدة ليست بقربة الا سجدة التلاوة ثم ادخال الركوع الزائد او السجود الزائد لا يوجب فساد الفرض لانه من افعال الصلاة والصلوة لا تفسد بوجود افعال الصلاة بوجود ما يضادها بخلاف ما اذا زاد ركعة كاملة لانها فعل صلاة كامل فانعقد نفلا فصار منتقلا اليه فلا يبقى في الفرض فكان فساد الفرض بهذا الطريق لا للمضادة بخلاف زيادة ما دون الركعة انتهى وكون سجدة الشكر وهو كما هو قول محمد اوجه لانه مقتضى الادلة السمعية المتكثرة وستتم الفائدة بها اخر هذا الفصل واما الاختلاف بين الامام والقوم في السهو ففي فتاوى قاضي خان صلى وحده او امامه صلى بقوم فلما سلم اخبره عدل انك صليت الظهر ثلاثا لو ان كان عند المصلي انه صلى اربعا لا يلتفت الى قول المخبر وان شك في انه صادق او كاذب روي عن محمد انه يعيد صلوته وان لم يكن المخبر عدلا لا يقبل قوله ولو وقع الاختلاف بين الامام والقوم فقالوا صليت ثلاثا وقال بل اربعا فان كان الامام على يقين لا يعيد الصلوة بقولهم وان لم يكن على يقين يأخذ بقولهم فان اختلف القوم فقال بعضهم ثلاثا وقال بعضهم اربعا والامام مع احد الفريقين يؤخذ بقول الامام وان كان معه واحد لمكان الامام فان اعاد الامام الصلوة واعادوا معه مقتدين به صح اقتداؤهم لان الامام ان كان الصادق كان هذا اقتداء المتنفل بالمتنفل والا فاقتداء المفترض بالمفترض ولو استيقن واحد من القوم انه صلى ثلاثا واستيقن واحد انه صلى اربعا والامام والقوم في شك ليس على الامام والقوم شيء لمعارضة المستيقن بالنقصان المستيقن بالتمام والظاهر بعد الفراغ هو التمام وعلى المستيقن بالنقص الاعادة لان يقينه لا يبطل بيقين غيره ولو كان الامام استيقن انه صلى ثلاثا كان عليه ان يعيد بالقوم ولا اعادة على مستيقن التمام لما قلنا ولو استيقن واحد بالنقصان وشك الامام والقوم فان كان في الوقت اعاد احتياطا وان لم يعيدوا فلا شيء عليهم الا اذا استيقن عدلان بالنقصان واخبروا بذلك ولنذكر الفايدة الموعودة انفا روى ابو داود وابن ماجة والحاكم وصححه ان النبي

عليه

عليه وسلم كان اذا جاءه امر سرور خر ساجدا لله تعالى وروى عبد الرحمن بن عوف قال خرجت مع رسول الله عليه السلام في بقيع الغرقد فسجد فاطال فقال ان جبريل عليه السلام اتاني فبشرني ان من صلى علي مرة صلى الله عليه بها عشرا فسجدت شكرا لله رواه العقيلي في تاريخه واحمد والحاكم بنحوه وقال على شرط الشيخين وفي ابي داود باسناد حسن ان النبي عليه السلام قال سالت ربي وشفعت على امتي فاعطاني ثلث امتي فخررت ساجدا لشكر ربي ثم رفعت راسي فسالت ربي لامتي فاعطاني ثلث امتي فخررت ساجدا لشكر ربي ثم رفعت راسي فخررت ساجدا ايضا لربي لامتي فاعطاني الثلث الاخر فخررت ساجدا لشكر ربي وروى البيهقي باسناد صحيح ان النبي عليه السلام خر ساجدا لما جاءه كتاب علي من اليمن باسلام همدان وروى الشيخان عن كعب بن مالك انه لما جاءته البشارة بتوبته خر ساجدا وروى الحاكم ان النبي عليه السلام سجد مرة لرؤية زمن ومرة لابي بكر فنزل وسجد شكرا لله ومر به عمر فنزل وسجد شكرا لله انتهى وسجد ابو بكر رضي الله عنه عند فتح اليمامة وقتل مسيلمة وعمر عند فتح اليرموك وعلي رضي الله عنه عند رؤية ذي الثدية مقتولا بالنهروان والحمد لله ولي كل نعمة

باب صلوة المريض

قوله اذا عجز المريض المراد اعم من العجز الحقيقي حتى لو قدر على القيام لكن يخاف بسببه ابطاء برء او كان يجد الما شديدا اذا قام جاز له تركه فان لحقه نوع مشقة لم يجز ترك القيام بسببها ولو قدر عليه متكئا على عصا او خادم قال الحلواني الصحيح يلزمه القيام متكئا ولو قدر على بعض القيام لا كله لزمه ذلك القدر حتى لو كان انما يقدر على قدر التحريمة لزمه ان يحرم قائما ثم يقعد وحديث عمران بن الحصين اخرجه الجماعة الا مسلما قال كانت بي بواسير فسالت النبي عليه السلام عن الصلوة فقال صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى جنب زاد النسائي فان لم تستطع فمستلقيا لا يكلف الله نفسا الا وسعها قوله لانه اي الايماء قائم مقامهما قوله لقوله عليه السلام ان قدرة الحديث روى البزار في مسنده والبيهقي في المعرفة عن ابي بكر الحنفي ثنا سفيان الثوري ثنا ابو الزبير عن جابر ان النبي عليه السلام عاد مريضا فراه يصلي على وسادة فاخذها فرمى بها فاخذ عودا ليصلي عليه فاخذه فرمى به وقال صل على الارض ان استطعت والا فاوم ايماء واجعل سجودك اخفض من ركوعك قال البزار لا نعلم احدا رواه عن الثوري الا ابو بكر الحنفي وقد تابعه عبد الوهاب وعطاء عن الثوري انتهى ابو بكر الحنفي ثقة وروي نحوه ايضا من حديث ابن عمر ومرجع ضميري لا يقدر امه الايماء قوله فان لم يستطع القعود يعني مستويا ولا مستندا لانه ان قدر عليه مستندا لزمه القعود كذلك على وزان ما قدمناه في القيام استلقى اي مستلقيا على وسادة تحت كتفيه ماد رجليه ليتمكن من الايماء والا فحقيقة الاستلقاء يمنع الصحيح من الايماء فكيف المريض قوله لقوله عليه السلام يصلي المريض قائما الى اخره غريب والله اعلم ثم بتقدير ثبوته لا ينتهض حديث عمران حجة على العموم فانه خطاب له وكان مرضه البواسير وهو يمنع الاستلقاء فلا يكون خطابه به خطابا للامة فوجب الترجيح بالمعنى وهو ان المستلقي

في مسئلة اضافة الفعل لغا عله او محله ومناسبة كونه عارض سماويا فناخر سجود التلاوة ضرورة

مسئلة يلزمه في الايماء تقريب الجبهة الى الارض باقصى ما يمكنه

نفع إشارته الى جهة القبلة وبه يتأدى الغرض بخلاف الآخر ألا يرى أنه لو حققه مستلقيا كان سجودا
او ركوعا الى القبلة ولو اتمه على جنب كان الى غير جهتها وما أخرج الدارقطني عنه عليه السلام الآن
ما تقدم من زيادة النسائي في حديث عمران بن الحصين فان لم تستطع فمستلقيا ان صحت يشكل على المصنف
ويفيد امكان الاستلقاء لعمران قوله خلافا لزفر وهو رواية عن ابي يوسف وعن محمد رحمه الله قال
لا اشك ان الايماء برأسه يجزيه ولا اشك انه بقلبه لا يجزيه واشك فيه بالعين قوله لما روينا من قبل
يعني قوله عليه السلام فان لم تستطع فعلى قفاه يومي ايماء فان لم يستطع فالله احق بقبول العذر
منه ولا يخفى ان الاستدلال به موقوف على أن يثبت لغة ان مسمى الايماء بالرأس ليس غير واما بالعين
والحاجب فاشارة ونحوه لا ايماء فيكون قول الشاعر أرادت كلاما فاتقت من رقيبها فلم
يك الا ومؤها بالحواجب مجازا الى حقيقة وهو خلاف الاصل حتى يثبت ذلك المفهوم كذلك والحق ان
المراد بقوله لما روينا ما قدمه من قوله عليه السلام لذلك المريض والا فأوم برأسك وعلى اللفظ
الذي ذكر في الحديث المخرج ايضا الرأس مراد فانه قال فيه واجعل سجودك اخفض ولا يتحقق
زيادة الخفض بالعين بل اذا كان الايماء بالرأس قوله هو الصحيح احتراز عما صححه قاضي
خان انه لا يلزمه القضاء اذا كثر وان كان يفهم مضمون الخطاب فجعله كالمغمى عليه وفي المحيط
مثله واختاره شيخ الاسلام وفخر الاسلام لان مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب واستشهد
قاضي خان بما عن محمد فيمن قطعت يداه من المرفقين ورجلاه من الساقين لا صلاة
عليه ودفع بان ذاك في العجز المتيقن لعتاده الى الموت وكلامنا فيما اذا صح المريض بعد ذلك
الى فيما اذا مات قبل القدرة على القضاء فلا يجب عليه ولا الايصاء به كالمسافر والمريض اذا
افطرا في رمضان وماتا قبل الاقامة والصحة ومن تأمل تعليل الاصحاب في الاصول قياسا
في المجنون اذا كان يفيق في اثنا الشهر ولو ساعة يلزمه قضاء كل الشهر وكذا الذي جن
او اغمي عليه اكثر من صلاة يوم وليلة لا يقضي وفيما دونها يقضي انقدح في ذهنه ايجاب ا
لقضاء على هذا المريض الى يوم وليلة حتى يلزمه الايصاء به ان قدر عليه بطريقه وسقوطه
ان زاد ثم رأيت عن بعض المشايخ ان كانت الفوائت اكثر من يوم وليلة لا يجب
عليه القضاء وان كانت اقل وجب قال في الينابيع وهو الصحيح قوله وان قدر المريض
على القيام دون الركوع والسجود بان كان مرضه يقتضي ذلك قوله لم يلزمه المعنى
اللزوم فافاد انه لو اومى قائما جاز الا ان الايماء قاعدا افضل لانه اقرب الى السجود
وقال خواهر زاده يومي للركوع قائما وللسجود قاعدا ثم هذا مبني على صحة المقدمة القائلة
بان ركنية القيام ليس الا للتوسل الى السجود وقد اثبتها بقوله لما فيها من زيادة
التعظيم اي السجدة على وجه الانحطاط من القيام فيها نهاية التعظيم وهو المطلوب
فكان طلب القيام لتحقيقه فاذا سقط ما وجب له وقد يمنع ان شرعيته لهذا على وجه
الحصر بل له ولما فيه نفسه من التعظيم كما يشاهد في الشاهد من اعتباره كذلك حتى
يجب احلال التعبير لذلك فاذا فات احد التعظيمين صار مطلوبا فيه نفسه ويدل على نفي
هذه الدعوى ان من قدر على القعود والركوع لا القيام وجب عليه القعود مع انه
ليس في السجود عقيبه تلك النهاية لعدم مسبوقيته بالقيام قوله او يومي ان لم يقدر

نف عن الايماء بالعين والحاجب اشارة لا ايماء اذا فهم ادنى الناس عقلهم

هو

هو ظاهر الجواب وفي النوادر اذا صار الى الايماء بعدما افتتح قادرا عليهما استقبل لان تحريمته
انعقدت موجبة لهما فلا يبنى للعجز وعن زفر انه اذا ذكر الركوع والسجود فلزم فاذا صار المقتدي
ورا الايماء لزم واذا بعض الصلاة بهما اولى من اداء كلها بالايماء قوله بناء على اختلافهم
في الاقتداء وعند محمد لا يجوز الاقتداء القائم بالقاعد وعندهما يجوز قوله استانف عند
هم جميعا اعني الثلاثة اما زفر فيجيزه بناء على اجازته اقتداء الراكع بالمومي ولو كان يومي
مضطجعا ثم قدر على القعود دون الركوع والسجود استانف على المختار لان حالة
القعود اقوى فلا يجوز بناؤه على الضعيف وفي جوامع الفقه لو افتتحها بالايماء ثم قدر
قبل ان يركع ويسجد بالايماء جاز له ان يتمها بخلاف ما بعدما اومى للركوع والسجود
ثم قدر قوله لانه لو قعد عنده بغير عذر يجوز فكذا لا يكره الاتكاء والملازمة
ممنوعة لجواز ان لا يكره القعود ويكره الاتكاء لانه يحصل اساءة الادب دون القعود
اذ كان لا على هيئة يحصل اساءة ولذا كان الاصح خلاف ما ذكره المصنف هنا قوله وان
قعد بغير عذر يكره بالاتفاق صرح فخر الاسلام بان الاتكاء يكره عند ابي حنيفة وا
لقعود لا يكره منه بغير عذر فروع رجل بحلقه خراج لا يقدر على السجود ويقدر على غيره
من الافعال يصلي قاعدا بايماء وكذا لو كان بحال لو سجد سال جرحه وان لم يسجد لا
يسيل لما قدمنا في فصل المعذور فان قام وقرأ وركع ثم قعد واومى للسجود
جاز والاول اولى ولو كان بحال لو صلى قائما لا يقدر على القراءة ولو صلى قاعدا اقدر
عليها صلى قاعدا امر بيض مجروح تحته ثياب نجسة وهو بحال كلما بسط تحته شي تنجس
من ساعته يصلي على حاله وكذا ان كان لا يتنجس ولكنه يزداد مرضه او تلحقه مشقة بتحري
يكه بان ينزع الماء منه عينه دفعا للحرج قوله والقيام افضل في الاحتيار فانه يصلي قاعدا او
هو يقدر على القيام اخزاه وقد اساء وقالا لا يجوز قوله في غير المربوطة في السائر
مسئلة الصلوة في السفينة قوله والمربوطة كالشط هو الصحيح احتراز عن قول
بعضهم انه على الخلاف ثم اطلق في كون المربوطة كالشط وهو مقيد بالمربوطة با
لشط اما اذا كانت مربوطة في لجة البحر فالاصح ان كان الريح يحركها شديدا فهي
كالسائرة والا فكالواقفة ثم ظاهر الكتاب والنهاية والاختيار جواز الصلوة
في المربوطة في الشط مطلقا وفي الايضاح وان كانت موقوفة في الشط وهي
على قرار الارض فصلى قائما جاز لانها اذا استقرت على الارض فحكمها حكم الارض
فان كانت مربوطة ويمكنه الخروج لم تجز الصلوة فيها لانها اذا لم تستقر فهي
كالدابة انتهى بخلاف ما اذا استقرت فانها حينئذ كالسرير قوله والغياثي
ان لا قضاء عليه اذا استوعب وقت صلوة وبه قال الشافعي ومالك واستدل لا بما
روى الدارقطني عن عائشة رضي الله عنها انها سألته عليه السلام عن الرجل يغمى
عليه فيترك الصلوة فقال ليس لشيء من ذلك قضا الا ان يغمى عليه في وقت صلوة
فيفيق فيه فانه يصليها وهو ضعيف جدا فيه الحكم بن عبد الله بن سعيد الا
يلي قال احمد احاديثه موضوعة وقال ابن معين ليس بثقة ولا مأمون وكذا به ابو حاتم

قف
مسئلة المريض الذي يشق عليه نزع الثياب النجسة يصلي على حاله

وغيره وقال البخاري تركوه ثم بقية السند إلى الحكم هذا مظلم كله وقالت الحنابلة يقضي
ما فاته وان كان اكثر من الف صلوة لانه مرض وتوسط اصحابنا فقالوا إن كان الاغماء يوم
وليلة لا يسقط القضاء والا وجب والزيادة على يوم وليلة من حيث الساعة وهو رواية
عن ابي حنيفة فاذا زاد على الدورة ساعة سقط وعند محمد من حيث الاوقات فا
إذا زاد على ذلك وقت صلوة كامل سقط والا لا وهو الاصح تخريجا على ما مر في قضا
الفوايت وان كان محمد قال هناك بقولهما فلكل من الثلاثة مطالبة بالفرق الا انهما
يجيبان هنا بالتمسك بالاثر عن علي وابن عمر على ما في الكتاب للمذكور عن ابن عمر في
كتاب الحديث من رواية محمد بن الحسن عن ابي حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم ا
لنخعي عن ابن عمر انه قال في الذي يغمى عليه يوما وليلة قال يقضي وقال عبد الرزاق انا ا
لثوري عن ابن ابي ليلى عن نافع ان ابن عمر اغمي عليه شهرا فلم يقض ما فاته وروى ابراهيم
الحربي في اخر كتابه غريب الحديث ثنا احمد بن يونس ثنا زايدة عن عبيد الله عن نافع
قال اغمي على عبد الله بن عمر يوما وليلة فافاق فلم يقض ما فاته واستقبل وفي كتب
الفقه عنه انه اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض وفي بعضها نص عليه فقال
اغمي عليه ثلثة ايام فلم يقض فقد رايت ما هنا عن ابن عمر وشيء منها لا يدل على ان ا
لمعتبر في زيادة الساعات الا ما يتخايل من قوله اكثر من يوم وليلة وكل من روايتي الشهر
والثلثة الايام يصلح مفسرا لذلك الاكثر ولو لم يكن وجب كون المراد به خاصا من الز
يادة لان المراد به ما دخل في الوجود ولا عموم فيه وحمله على كون الاكثرية بالساعة
ليس باولى من كونها وقتا واما الرواية عن علي فلم تعرف في كتب الحديث والمذكور
عنه في الفقه انه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن واهل الحديث يروون هذا عن عمار
روى الدارقطني عن يزيد مولى عمار بن ياسر ان عمار بن ياسر اغمي عليه في الظهر والعصر
والمغرب والعشاء وافاق نصف الليل فقضاهن قال الشافعي رحمه الله ليس هذا
اثباتا عن عمار ولو ثبت محمول على الاستحباب وفرق بين الاغماء والنوم بانه عن ا
ختيار بخلاف الاغماء ووجه قولنا ان الاغماء مرض يعجز به صاحب العقل عن استعما
له مع قيامه حقيقة فلا ينافي اهلية الوجوب بل الاختيار لانه انما يوجب خللا
في القدرة وذلك يوجب التاخير لا سقوط اصل الوجوب لان تعلقه لفايدة
الاداء والقضاء بلا حرج ولم يقع بالاغماء ولا بعجز الجنون اليأس عن الفايدة الثا
نية الا اذا امتد امتدادا يوقع الزام القضاء معه في الحرج فحينئذ يظهر به عدم
تعليقه لظهور انتفاء الفايدة المستبعة له هذا تقرير الاصول وسيرد
عليك باوفى من هذا في الزكوة والصوم ان شاء الله تعالى وبه يظهر انه يصح
ان يقال القياس السقوط مطلقا والقياس عدمه مطلقا وهذا الان معنى
القياس الذي يقابلونه بالاستحسان هو الوجه المتبادر بالنسبة الى
الوجه الخفي كما افاده في البدايع مما سنذكره ان شاء الله تعالى في سجود التلا
وة وان لا فالاستحسان حقه يكون هو القياس الصحيح وكل منها يتبادر حال اول

عنى

عند تجرد النظر الى زوال فهم الخطاب والثاني عند ملاحظة ان الوجوب يتبع تعلقه
احد المصلحتين والحنفي هو التفصيل بين المخرج وعدمه والله اعلم **باب سجود ا
لتلاوة** **قوله** اربع عشرة سجدة الاتفاق بيننا وبين الشافعي على انها كذلك الا انه يجعل
في الحج ثنتين ولا سجود في ص ونحن نثبت سجدة في ص وسجدة في الحج له ما في ابي داود خطبنا عليه
السلام يوما فقرا ص فلما مر بالسجود فنسجد وسجدنا معه وقراها مرة اخرى فلما بلغ السجدة
تشزنا للسجود فلما راى ذلك قال انما هي توبة نبي ولكني رايتكم تشزنتم اراكم قد استعددتم للسجود
فنزل وسجد وسجدنا وتشزن بتاء مثناة من فوقه ثم شين معجمة ثم زاي ثم نون معناه
تهيا وما رواه النسائي انه عليه السلام سجد في ص وقال سجدها نبي الله داود توبة
ونسجدها شكرا قلنا غاية ما فيه انه بين السبب في حق داود والسبب في حقنا وكونه
الشكر لا ينافي الوجوب فكل الفرايض والواجبات انما وجبت شكرا للنعم الى النعم وقال
الامام الحافظ ابو محمد عبد الله بن محمد بن يعقوب بن الحارث مخرج مسند ابي حنيفة كتب
الي صالح ثنا محمد بن يونس بن الفرج مولى بني هاشم ثنا محمد بن الزبرقان الاهوازي عن ابي
حنيفة عن سماك بن حرب عن عياض الاشعري عن ابي موسى ان النبي عليه السلام سجد
في ص واخرج الامام احمد عن بكر بن عبد الله المزني عن ابي سعيد رضي الله عنه قال رايت
رويا وانا اكتب سورة ص فلما بلغت السجدة رايت الدواة والقلم وكل شيء بحضرتي
انقلب ساجدا قال فقصصتها على رسول الله عليه السلام فلم يزل يسجد بها فافاد ان
الامر صار الى المواظبة عليها كغيرها من غير ترك واستقر عليه بعد ان كان قد لا يعزم عليها
فظهر ان ما رواه ان ثبت دلالته كان قبل هذه القصة **قوله** والسجدة الثانية في الحج
للصلاة عندنا لانها مقرونة بالامر بالركوع والمعهود في مثله من القران كونه من اوامر
ما هو ركن الصلوة بالاستقرا نحو اسجدي واركعي مع الراكعين وما روي من
حديث عقبة بن عامر قلت يا رسول الله افضلت سورة الحج بسجدتين قال نعم فمن لم
يسجدهما فلا يقراهما قال الترمذي اسناده ليس بالقوي كانه استدل هذا والاصح واخرج الحاكم ما
اخرجه الترمذي قال وعبد الله بن لهيعة احد الايمة وانما نقم اختلاطه في اخر عمره ولا يخفى
ان هذا اضعف الحديث وفيه حديث اخر اخرجه ابو داود وابن ماجة عن عبد الله بن منين
بنون بين ميم مضمومة عن عمرو بن العاص ان النبي عليه السلام اقراه خمس عشرة سجدة في القران
منها ثلث عشرة في المفصل وفي سورة الحج سجدتان وهو ضعيف قال عبد الحق وابن
منين لا يحتج به قال ابن القطان وذلك لجهالته فانه لا يعرف له حال **قوله** في قول عمر وهو
الماخوذ للاحتياط وجهه انه كان السجود عند تعبدون لا يضره التاخير الى الاية بعده
وان كان عند لا يسامون لم يكن السجود قبلها مجزيا واما ان ذلك قول عمر فغريب وقد اخرجه
ابن ابي شيبة عن ابن عباس انه كان يسجد في حم السجدة عند قوله تعالى لا يسامون وزاد
في لفظ وانه راى رجلا سجد عند قوله تعالى ان كنتم اياه تعبدون فقال له لقد عجلت
قوله والسجدة واجبة يعني باعتبار الاصل وهي او بدلها فانه لو تلاها راكبا اكتفى الواجب
لها بالايماء لما سنذكر ولانها المتلوة في الصلوة التحقت بافعال الصلوة والصلوة على

تف

اما شرط الوجوب فقول النبي
عليه السلام قال اذا قرا
ابن ادم اية السجدة اعتزل
الشيطان يبكي يقول يا
ويله امر ابن ادم با
لسجود فسجد فله الجنة
وامرت بالسجود فابيت
فلي النار رواه مسلم
في شرح الايمان

مع

وجه الوجوب ان ايات السجدة
على ثلثة اقسام قسم فيه
صريح وهو الوجوب وقسم
فيه نقل الانبياء والاقتداء
بهم واجب وقسم ذكر فيه
الاستنكاف الكفار ومخا
لفتهم واجبة

تف

ايات السجدة وهي في اربعة
عشر موضع في اخر الاعراف وفي
الرعد وفي النحل وفي اسرا وفي
مريم وفي اول الحج هذه سبعة
فرايض وفي الفرقان واجبة
وفي النحل سنة وفي الم تنزيل
واجبة وفي ص فرض وفي فصلت
سنة وفي النجم سنة وفي انشقت
سنة وفي العلق سنة فانه
يجب على كل من يسمعها
سجودها والله اعلم

الدالة يكون سجودها بالإيماء وحديث السجدة على من سمعها رفعه غريب وأخرج ابن أبي
شيبة في مصنفه عن ابن عمر أنه قال من سمعها وفي البخاري تعليقا وقال عثمان إنما السجود
على من استمع وهذا المعلق أخرجه عبد الرزاق أنا معمر عن الزهري عن ابن المسيب عن عثمان
مر بقاص فقرأ السجدة ليسجد معه عثمان فقال إنما السجود على من استمع ثم
مضى ولم يسجد وأخرج مسلم عن أبي هريرة في الإيمان يرفعه إذا قرأ ابن آدم السجدة
اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وأمرت بالسجود
فأبيت فلي النار والأصل أن الحكيم إذا حكى عن غير الحكيم كلاما ولم يعقبه بالإنكار كان
دليل صحته فهذا ظاهر في الوجوب مع أن آي السجدة تفيده أيضا لأنها ثلاثة أقسام
قسم فيه الأمر الصريح به وقسم تضمن حكاية استنكاف الكفرة حيث أمروا به وقسم
فيه حكاية فعل الأنبياء السجود وكل من الامتثال والاقتداء ومخالفة الكفرة واجب
إلا أن يدل دليل في معين على عدم لزومه لكن دلالتها فيه ظنية فكان الثابت الوجوب
لا الفرض اتفاقا على أن ثبوتها على المكلفين مقيد بالتلاوة لا مطلقا فلم يكن كذلك وإنما
أديت بالإيماء إذ أتلاها راكبا لأن الشروع في التلاوة راكبا مشروع كالشروع في التطوع
راكبا من حيث أنهما سببا لزوم السجدة فكما أوجب التطوع راكبا السجود بالإيماء
فيما أوجبها التلاوة كذلك وإنما أديت في ضمن السجدة الصلبية والركوع لما نذكر
واعلم أنه لا فرق بين أن يتلوها بالعربية والفارسية عند أبي حنيفة فيجب على
السامع وإن لم يفهم إذا أخبر أنه قرأ سجدة وعندهما يشترط علمه بأنه يقرأ القرآن ولو قرأ
بالعربية يلزمه مطلقا لكن لا يجب على الأعجمي ما لم يعلم ولا يجب بكتابة ولا على الأصم
ولا بقراءة آية السجدة هجاء وما في الصحيحين من قول زيد بن ثابت قرأت على
النبي عليه السلام النجم فلم يسجد لا يفيد نفي الوجوب والسنة في المفصل كما
استدل به مالك رحمه الله إذ هو واقعة حال فيجوز كونه للقراءة في وقت مكروه
أو على غير وضوء أو ليبين التخيير وأجب على الفور وهذا الأخير على التعيين يحمل
حديث عمر المروي في الموطأ أنه قرأ سجدة وهو على المنبر يوم الجمعة فنزل فسجد وسجد
الناس معه ثم قرأها يوم الجمعة الأخرى فتهيأ الناس للسجود فقال على رسلكم
إن الله لم يكتبها علينا إلا أن نشاء فلم يسجد ومنعهم ومما استدل به لمالك ما روى
عبد الرزاق أنا معمر عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس وابن عمر قالا ليس
في المفصل سجدة ومما أخرج ابن ماجه عن أبي الدرداء قال سجدت مع النبي عليه السلام
إحدى عشرة سجدة ليس فيها شيء من المفصل الأعراف والرعد والنحل وبني إسرائيل
ومريم والحج والفرقان والنمل والسجدة وص وسجدة الحواميم فالثاني ضعيف
بعثمان بن فايد ولو صح فليس فيه نفي السجدة في المفصل بل أن الإحدى عشرة
ليس فيها شيء من المفصل وليس هذا النزاع ولو صح الاحتجاج به كان مع ما قبله
معارضا لما في الصحيحين عن أبي رافع في الصحيحين أن أبا هريرة قرأ إذا السماء انشقت
فسجد فقلت له ما هذه السجدة فقال لو لم أر النبي عليه السلام يسجد ها لم أسجد

لا أزال

لا أزال أسجد ها حتى ألقاه وأخرج الترمذي عن أبي سلمة عنه أيضا قال سجدنا مع رسول الله عليه
السلام في إذا السماء انشقت واقرأ باسم ربك وهذا أقوى مما قبله وإسلام أبي هريرة كان في السنة
السابعة من الهجرة ولو تعارضا كان الاحتياط في الإيجاب ومما استدل به على الوجوب استدلال
الشافعية به أن في الحج سجدتين يتعين صحته على ما ذكرناه في أنه أفاد كراهة التحريم للقراءة
دون سجود وهي رتبة الواجب **قوله** وهي كلمة إيجاب يعني لفظ على من صيغ الالزام **قوله**
وهو أي النص الموجب للسجدة بالسماع غير مقيد السماع بالقصد فتجب على من سمعها
وإن لم يقصد وقد قدمنا من حديث عثمان مع القاص ما يفيد خلافه وهو تقييده به والله
أعلم **قوله** لالتزامه متابعته إنما علل بالتزام المتابعة لأن الغرض فيما إذا تلا في السرية أما إذا
تلا في الجهرية حتى سمع المقتدي فلا حاجة إلى هذا التعليل إذ السماع موجب عليه ابتداء
قوله لأنه يؤدي إلى خلاف موضع الإمامة أن سجد المأموم وتابعه الإمام أو التلاوة إن
سجد الإمام وتابعه التالي المأموم لأن موضع التلاوة إن سجد التالي ويتابعه السامع
لما قال عليه السلام للتالي الذي لم يسجد كنت إمامنا لو سجدت لسجدنا معك ولذا كانت السنة
أن يتقدم التالي ويصف القوم خلفه فيسجدون وفي الخلاصة يستحب أن لا يرفع رأسه قبله **قوله**
وتصرف المحجور إلى آخره أثر الحجر عدم اعتبار فعل المحجور عليه وتصرفه وأثر النهي تحريم الفعل
لا ترك الاعتبار لأنه مطلقا لا يعدم المشروعية فالمحجور هو الممنوع من التصرف على وجه
ينفذ فعله على الغير شاء أو أبى كما لو فعله هو في حال أهليته والمأموم كذلك من حيث
القراءة حتى نفذت قراءة الإمام عليه وصارت قراءته له كتصرف ولي المحجور كأنه تصرفه
فكان محجورا فلا تعتبر قراءته فكانت كعدمها بخلاف الجنب والحائض فإنهما منهيان فكانت
ممنوعة لأنه يعتبر وجودها بعدمها ولا يخفى أن هذا التعليل لا يأتي على قول محمد
في السرية فإنه يستحسن قراءة المؤتم ظنا منه أنه الاحتياط فليس حينئذ بمحجور عليه
عنده بل يجوز له الترك إلا أن ذلك أعني استحسانا القراءة في السرية عن محمد ضعيف
والحق عنه خلافه على ما أسلفناه ولما كان مقتضى هذا الوجوب بالسماع منهما وعليهما
بتلاوتهما وليس كذلك إذ لا يجب على الحائض بتلاوتها استثناه بقوله إلا أنه لا يجب
على الحائض بتلاوتها كما لا يجب بسماعها من غير حائض لأن ثبوت السبب للصلاة لا يظهر
في حقها والسجدة جزء الصلاة لا بقيد الجزئية بل نظرا إلى ذاتها إذ ليست عبادة مستقلة
فلا فرق فلا يجب عليها بسببها كما لا يجب الصلاة عليها بسببها فالحاصل أن كان ممن لا
يجب عليه الصلاة ولا قضاؤها كالحائض والنفساء والكافر والصبي والمجنون ليس أهلا
للتلاوة والسماع سجود فلا يجب على السامع منهم إذا كان أهلا لكن ذكر شيخ الإسلام
أنه لا يجب بالسماع من مجنون أو نائم أو طير لأن السبب سماع تلاوة صحيحة وصحة
التلاوة بالتمييز ولم يوجد وهذا التعليل يفيد التفصيل في الصبي فليكن هو المعتبر
إن كان ذا تمييز وجب بالسماع منه وإلا فلا وفي الخلاصة إذا سمعها من طير لا يجب هو
المختار ومن نائم الصحيح أنها تجب وإن سمعها من الصدى لا يجب فأفاد الخلاف في الأولين
والتصحيح **قوله** هو الصحيح احتراز عما قيل لا يسجدها على قولهما للحجر بل على قول محمد واستغفر.

بعضهم تعليل المصنف بالحجر عن القراءة اذ مقتضاه ان لا يجب على السامع من المقتدي خارج
الصلاة وقول المصنف لان الحجر ثبت في حقهم فلا يعدوهم يدفع هذا الاستضعاف قوله
ليست بصلاتية فليست من افعال الصلوة حتى تستتبع فعلا في الصلاة فتكون السجدة حينئذ
زيادة منهيا عنها فتكون ناقصة فلا يتادى بها ما وجب كاملا ثم صواب النسبة فيه صلوية بدونها
لغة ولو وجد في التاء ونحو الكاف او حذفها في نسبة المذكر الى المونث كنسبة الرجل الى
بصرة مثلا فقالوا بصري لا بصرتي لئلا تجتمع تاآن في نسبة المونث فيقولون بصريته فكيف نسبة
المونث الى المونث قوله وقيل هو اي المذكور في النوادر قول محمد لا قولهما بناء على ان زيادة
سجدة تفسد عنده وعندهما زيادة ما دون الركعة لا تفسد وهو بناء على ان السجدة المفردة
يتقرب بها الى الله تعالى عند محمد فقد زاد واحدة فتفسد وعندهما ما دون الركعة ليس بقربة
شرعا الا في محل النص وهو سجدة التلاوة فلا يكون السجود وحده قربة في غيره فلم يزد
واما هو قربة فكان كزيادة ركوع او قيام فلا تفسد كما لا تفسد بذلك قوله فيدخل معه فما
سجدها يعني دخل معه في تلك الركعة اما لو دخل في الثانية كان عليه ان يسجدها بعد الفراغ
وقوله صار مدركا لها بادراك الركعة يفيد هذه النيابة وان كانت لا تجري في الافعال الا انها اثر
القراءة فالتحقت بها على ان ادراك جميع ما تضمنته الركوع مما لم يمكن قضاؤه شرعا فيه
ضروري والقيام منه وهو فعل وخرج تكبيرات العيد لانها من جنس تكبيرة الركوع فا
لتحقق بها فقضيت فيه قوله وان لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب وكون الصحيح ان السبب في حق
السامع التلاوة لا السماع وانما السماع شرط لا يمنع من السجود خارج الصلوة اذا لم يقم دليل على
ان التلاوة في الصلوة لا تتعلق سببا الا بالنسبة الى من في الصلاة على انه قد اجيب بان اختلافهم
في السبب على السامع اهو السماع او التلاوة يوجب الاحتياط في السجود على الخارج بخلاف ا
لسماع في الصلوة للتلاوة ممن ليس فيها فان الاحتياط مع الاختلاف ان لا يسجد في الصلوة
اذ النظر الى كون السبب التلاوة يمنعها فيها والى كونه السماع يوجبها فيها والواجب
صون الصلوة عن الزوائد الا ما لا شك في شرعيته فيها فالاحتياط ان لا يسجد في الصلوة قوله
وكل سجدة وجبت في الصلوة اي بتلاوة الصلوة على من في تلك الصلوة قوله ولها مز
ية اي للصلوتية مزية لتاديها في حرمة الصلوة فوجوب تاديها في احرام الصلاة هو ا
لمستلزم لتاديتها وجب كاملا قضا وهو علة عدم قضائها خارجها بالتحقيق لا بمجرد صلوتيتها
صلوتية ومقتضى هذا جواز تاخيرها من ركعة الى ركعة بعد ان لا تخلى الصلوة عنها وقد يشاء
نسله بما قدمناه في سجود السهو من انه اذا تذكر سجدة التلاوة في ركن منها يسجدها لا يعيد
وما تقدم من انه لو اخرها بعد التذكر الى اخر الصلوة اجزاه لان الصلوة واحدة لا تستلزم
جواز التاخير بل المراد اجزاء السجدة اخر الصلوة لكن صرح في البدايع بانها واجبة على الفور
في فصل بيان وقت ادائها وانه اذا اخرها حتى طالت التلاوة يصير قضاء وياثم لان هذه ا
لسجدة صارت من افعال الصلوة ملحقة بنفس التلاوة ولذا فعلت فيها مع انها ليست
من اصل الصلوة بل زائدة بخلاف غير الصلوتية فانها واجبة على التراخي على ما هو المختار
وقيل كيف يتحقق عدم السجود وسجدة التلاوة تتادى في ضمن سجدة الصلوة نوي او لم ينو

مسئلة زيادة ما دون الركعة لا تفسد الصلوة عندهما

انه لم يصر مدركا لتلك القراءة ولما تعلق بتلك القراءة من السجدة اما لو ادرك في اخر تلك الركعة صار مدركا للركعة بكمالها فصار مدركا للقراءة وما يتعلق بالقراءة من السجدة كما لو ادرك الامام في الركوع وفي الركعة الثالثة من الوتر في رمضان يكون مدركا للقنوت

مسئلة اعلم ان ما لو وجب بالسماع من تال خارج الصلوة او من تال في الصلاة اخرى فانها لا يجب عليه السجود كذا

مسئلة سجدة التلاوة واجبة على التراخي على المختار وخارج الصلوة وداخلها على الفور

كما

كما ذكره في فتاوى قاضي خان وكذا تتادى في ضمن الركوع قلنا مراده اذا سجد للصلوة بعد
الركوع على الفور وما نحن فيه اذا لم يسجد على الفور حتى لو قرا ثلاث ايات وركع او سجد
صلبية ينوي بها التلاوة لم تجز لان السجدة صارت دينا عليه لفوات وقتها فلا تتادى
في ضمن الغير ويعرف ذلك من المسبوق عبارته قال رجل قرا اية السجدة في الصلوة فان
كانت السجدة في اخر السورة او قريبا من اخرها بعدها اية او ايتان الى اخرها فهو بالخيار
ان شاء ركع بها ينوي التلاوة وان شاء سجد ثم يعود الى القيام فيختم السورة وان وصل بها
سورة اخرى كان افضل فان لم يسجد للتلاوة على الفور حتى ختم السورة ثم ركع وسجد
لصلوته سقط عنه سجدة التلاوة لان الفور منقطع بالقراءة لا ينقطع الفور ولو ر
كع لصلوته على الفور وسجد سقط عنه سجدة التلاوة نوى في السجدة السجدة
التلاوة او لم ينو ولذا اذا قرا بعدها ايتين اجمعوا ان سجدة التلاوة تتادى
بسجدة الصلوة وان لم ينو اختلفوا في الركوع قال شيخ الاسلام المعروف بخوا
هرزاده لا بد للركوع من النية حتى ينوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد واذا قرا
بعد السجدة ثلاث ايات وركع لسجدة التلاوة قال شيخ الاسلام ينقطع الفور ولا
ينوب بان يسجد للصلوة بعد الركوع على الفور وقد صرحوا بانه اذا لم يسجد ولم يركع حتى
طالت القراءة ثم ركع ونوى السجدة لم تجز وكذا ان نواها في السجدة الصلبية لانها
صارت دينا عليه والدين يقضى بما له لا بما عليه والركوع والسجود عليه كذا في البدايع
في فصل كيفية وجوبها وسيظهر ان قول الحلواني هو الرواية ان شاء الله تعالى هذا
وما ذكرنا من الاجماع على عدم الاحتياج الى النية في سجدة الصلوة حالة الفور في البدايع
ما يعين خلافه من ثبوت الخلاف قال ثم اذا ركع قبل ان تطول القراءة هل تشترط
النية لقيام الركوع مقام سجدة التلاوة فقياس ما ذكرنا من النكتة ان لا يحتاج لان
الحاجة الى تحصيل التعظيم في هذه الحالة وقد وجد نوى او لم ينو كالمعتكف في رمضان
اذا لم ينو لصيامه عن الاعتكاف والذي دخل المسجد اذا اشتغل بالفرض غير ناو بان
يقوم مقام تحية المسجد ومن مشايخنا من قال يحتاج الى النية ويدعي ان محمدا اشار اليه
فانه قال اذا تذكر سجدة التلاوة في الركوع خر ساجدا فسجد كما تذكر ثم يقوم فيعود
الى الركوع ولم يفصل بين ان يكون الركوع الذي تذكر فيه عقيب التلاوة بلا فصل
او به فلو كان الركوع مما ينوب عن السجود من غير نية لكان لا يامره بان يسجد للتلاوة
بل قام نفس الركوع مقام التلاوة ثم اشتغل رحمه الله بدفع دلالة المروي عن محمد
بما لا يقوى ثم طالبه بالفرق بين هذا وصوم المعتكف في رمضان والصلوة وذكر جواب
القائل عنه بان الواجب الاصل هنا هو السجود الا ان الركوع اقيم مقامه من حيث المعنى
وبينهما من حيث الصورة فرق فلموافقة المعنى تتادى السجدة بالركوع اقيم مقامه
من حيث المعنى وبينهما من حيث الصورة فرق فلموافقة المعنى تتادى السجدة بالركوع
اذا نوى ولمخالفة الصورة لا تتادى اذا لم ينو بخلاف صوم الشهر فان بينه وبين
صوم الاعتكاف موافقة من جميع الوجوه وكذا في الصلوة ثم قال لكن هذا غير

لا بد للركوع من النية حتى تنوب عن سجدة التلاوة نص عليه محمد

سجدتين لان المخالفة من حيث الصورة ان كان بها عبرة فلا يتأدى الواجب به وان نوى فان من ذوى اقا
مة غير ما وجب عليه مقام ما وجب لا يقوم اذ كان بينهما تفاوت وان لم يكن بها عبرة فلا حاجة له
الى النية كما في الصوم والصلوة وعذر الصوم ليس بمستقيم لان بين الصومين مخالفة من
حيث سبب الوجوب فكانا جنسين مختلفين ولهذا قال هذا القائل انه لو لم ينو بالركوع ان
يكون قائما مقام سجدة التلاوة ولم يقيد يحتاج في السجدة الصلبية الى ان ينوي ايضا لان بينهما
مخالفة لاختلاف سببي وجوبهما انتهى فهذا يصرح بوجوب النية في ايقاع السجدة ال
صلبية عن التلاوة فيما اذا لم تطل القراءة على ما هو اصل الصورة كما نقلناه في صدر
هذا المنقول فلم يصح ما تقدم من نقل الاجماع على عدم اشتراطها وانما اوردنا بتمام
عبارته لافادة ما تضمنه من الفوائد ثم قال هذا كله اذا ركع وسجد على الفور فان
لم يفعل حتى طالت القراءة ثم ركع ينويها او لم ينوها في الركوع ونواها في السجود لم تجزه
لانها صارت دينا في ذمته لفوتها عن محلها لانها لو وجب بها بما هو من افعال الصلوة
التحقق بافعال الصلوة شرعا بدليل وجوب ادائها في الصلوة من غير نقص فيها وتحصيل
ما ليس من الصلوة فيها ان لم يوجب فسادها يوجب نقصانها ولهذا لا تؤدى بعد الفراغ
لانها صارت جزءا من الصلوة فلا تؤدى الا بتحريمة الصلوة كسائر افعالها ومبنى الا
فعال ان يؤدى كل فعل في محله المخصوص فكذا هذه فاذا لم تؤد في محلها حتى فاتت
صار دينا والدين يقضى بماله لا بما عليه والركوع والسجود عليه فلا يتأدى به بالدين
بخلاف ما اذا لم تصر دينا لان الحاجة هناك الى التعظيم عند تلك التلاوة وقد وجد
في ضمنها فكفى كمن دخل في الشرع منفردا عن الصلوة فلذا تتأدى السجدة اذا تلاها في الصلوة
لا خارجها فان قلت قد قالوا ان تأديها في ضمن الركوع هو القياس والاستحسان عدمه
والقياس هنا مقدم على الاستحسان فاسعفني بكشف هذا المقام فالجواب ان مرادهم
من الاستحسان ما خفي من المعاني التي يناط بها الحكم ومن القياس ما كان ظاهرا متبادرا
فظهر منه هذا ان الاستحسان لا يقابل القياس المحدود في الاصول بل هو اعم
منه قد يكون الاستحسان بالنص وقد يكون بالضرورة وقد يكون بالقياس اذا كان قياس
اخر متبادر وذلك خفي وهو القياس الصحيح فيسمى الخفي استحسانا بالنسبة الى ذلك المتبادر
فثبت به ان مسمى الاستحسان في بعض الصور هو القياس الصحيح ويسمى مقابله قياسا با
عتبار الشبهة وبسبب كون القياس المقابل ما ظهر بالنسبة الى الاستحسان ظن محمد
بن سلمة ان الصلبية هي التي تقوم مقام سجدة التلاوة لا الركوع فكان القياس على قوله
ان تقوم الصلبية وفي الاستحسان لا تقوم بل الركوع لان سقوط السجدة بالسجدة
امر ظاهر فكان هو القياس وفي الاستحسان لا يجوز لان هذه السجدة قائمة مقام
نفسها فلا تقوم مقام غيرها كصوم يوم من رمضان لا يقوم عن نفسه وعن قضاء
يوم اخر فصح ان القياس وهو الامر الظاهر هنا مقدم على الاستحسان بخلاف قيام
الركوع مقامها فان القياس يأبى الجواز لانه الظاهر وفي الاستحسان يجوز وهو
الخفي فكان حينئذ من تقديم الاستحسان لا القياس لكن عامة المشايخ على ان

لان سبب صوم رمضان تطوع به وسبب صوم الاعتكاف مظنون لفوق له عليه السلام فكانا غير الاعتكاف الى صوم منه هذا هكذا ذكر

الركوع

الركوع هو القائم مقامها لما ذكره محمد رحمه الله في الكتاب فانه قال قلت فان اراد ان
يركع بالسجدة نفسها هل يجزيه ذلك قال اما في القياس فالركعة في ذلك والسجدة سواء
لان كل ذلك صلاة واما في الاستحسان فينبغي له ان يسجد وبالقياس نأخذ وهذا لفظ محمد
وجه القياس على ما ذكره محمد ان معنى التعظيم فيهما واحد فكانا في حصول التعظيم بهما
جنسا واحدا والحاجة الى تعظيم الله اما اقتداء بمن عظم واما مخالفة لمن استكبر فكان
الظاهر هو الجواز وجه الاستحسان ان الواجب علينا التعظيم بجهة مخصوصة وهي السجود
بدليل انه لو لم يركع على الفور حتى طالت القراءة ثم نوى بالركوع ان يقع عن السجود لا
يجوز ثم اخذوا بالقياس لقوة دليله وذلك لما روي عن ابن مسعود وابن عمر انهما كانا
اجازا ان يركع عن السجود في الصلوة ولم يرو عن غيرهما خلافه فلذا قدم القياس
فانه لا ترجيح للخفي لخفائه ولا للظاهر لظهوره بل يرجع في الترجيح الى ما اقترن بهما
من المعاني فمتى قوي الخفي اخذوا به او الظاهر اخذوا به غير ان باستقراء احكامهم
حتى قلة قوة الظاهر المتبادر بالنسبة الى الخفي المعارض له على احمر وامواضع
تقديم القياس على الاستحسان في بضع عشر موضعا تعرف في الاصول هذا
احدها ولا حصر لمقابله ثم نص عن ابي حنيفة رحمه الله ان السجود بها افضل هكذا
مطلقا في البدائع ووجهه انه اذا سجد ثم قام وركع حصل قربتين بخلاف ما اذا ركع
ولانه بالسجود مود للواجب بصورته ومعناه واما بالركوع فبمعناه ولا شك ان الاول
افضل وهو خلاف ما في بعض المواضع من انها اذا كانت اخر السورة فالافضل
ان يركع بها لانه اذا سجد لها وقام فركع كما رفع رأسه دون قراءة كره له ذلك سواء كانت
الاية في وسط السورة او ختمها او بقي الى الختم ايتان او ثلث لانه يصير الركوع على اثر
السجود فينبغي ان يقرأ ثم يركع فان كانت في وسط السورة فينبغي ان يختمها اذا رفع
ثم يركع وان كانت ختمها ينبغي ان يقرأ ايات من سورة اخرى ثم يركع وان كان بقي منها
ايتان كسورة بني اسرائيل والانشقاق كان له ان يركع بها في الابتداء بلا خلاف تعلمه وفي
الثلاث اختلفوا قيل لا يجزي الركوع بها لانقطاع الفور بالثلاث وقيل لا ينقطع با
لثلاث وهو الاحق وفي البدائع الاوجه ان يفوض الى رأي المجتهد او يعتبر ما يعد طوي
لا على ان يجعل ثلاث ايات قاطعة للفور خلاف الرواية فان محمدا ذكر في كتاب الصلاة
قلت ارايت الرجل يقرأ السجدة وهو في الصلوة والسجدة في اخر السورة الا ايات بقية
من السورة بعد اية السجدة قال هو بالخيار ان شاء ركع بها وان شاء سجد بها قلت فان
اراد ان يركع بها ختم السورة ثم ركع بها قال نعم قلت فان اراد ان يسجد بها
عند الفراغ من السجدة ثم يقوم فيقرأ ما بعدها من السورة وهي ايتان او
ثلث ثم يركع قال نعم ان شاء وان شاء وصل بها سورة اخرى وهذا نص على ان الثلث
ليس قاطعة للفور ولا مدخلة للسجدة في حيز القضاء ثم لو سجد بها ينبغي ان يقرأ
باقي السورة ثم يركع ثم علل في البدائع افضلية وصل السورة بها بما يقتضي قصره
على ما اذا كان الباقي ايتين وهو قوله لان الباقي من خاتمة السورة دون ثلث ايات

فكان الاولى ان يقرا تلك الايات كيلا يصير بانيا للركوع على السجود وهو خلاف ما جعله حكما لهذا
التعليل حيث قال واذا كان بقي الى الختم قدر ايتين او ثلاث **قوله** اجزاءه السجدة عن التلاوة
يعني اذا لم يتبدل مجلس التلاوة مع مجلس الصلوة فان تبدل فلكل سجدة فان
قيل هذه المسألة اما مندرجة في المسألة التي بعدها وهي ان تكرير تلاوة سجدة في مجلس
واحد يوجب سجدة واحدة اولا فان كان نظرا الى اتحاد المجلس فينبغي له اذا سجد للاولى
ثم دخل في الصلوة فتلاها لا يجب عليه السجود لان الحكم في الاتية هو انه اذا كررها في
مجلس كفته سجدة سواء قدمها او وسطها او اخرها عن التلاوة وان لم يكن بناء على اختلاف
المجلس بالصلوة كما بالاكل ونحوه فينبغي ان لا يكفيه الا السجدتان وجوابه ان موضع
عدها من جزئيات موضوعها لعدم الاعتبار بعدم اختلاف المجلس بالصلوة لان الشروع
فيها عمل قليل لكن خص موضوعها من حكم ذلك العام ففصل فيها بين ان يسجد للاولى فلا
ينبغي عند السجود للصلوتية او للصلوتية فينبغي عن الاولى ولا يسجد لواحدة منهما
فيسقطان والحاصل انه يجب التداخل في هذه على وجه تكون الثانية مستتبعة للاولى
ان لم يسجد للاولى لان اتحاد المجلس يوجب التداخل وكون الثانية قوية بسبب قوة السبب
الذي هو التلاوة الفريضة وتفاوت المسببات بحسب تفاوت الاسباب يمنع من جعل
الاولى مستتبعة اذ استتباع الضعيف القوي عكس المعقول ونقض الاصول فوجب التداخل
على الوجه المذكور واذا لم يسجد للصلوتية وقد صارت تلاوة الاولى مندرجة فيها
سقطا لما تقدم من ان كل سجدة وجبت في الصلوة فلم يسجد فيها امتنع قضاؤها **قوله**
ومن كرر تلاوة سجدة الى اخره انه رجح بعض شرحها فيما ذكرنا قبلها والمختار ادلته هنا
بيان ان الاليق في العبادات عدم ثبوت التداخل كونه في السبب وبيان وجه ثبوته والباقي
ظاهر من الكتاب اما الثاني فبالنص وهو انه عليه السلام كان يسمع من جبريل اية السجدة
ويقرأها على اصحابه ولا يسجد الا مرة واحدة مع انه عليه السلام كان يكرر حديثه ثلثا ليعقل
عنه فكيف بالقران وبدلالة الاجماع على ان السميع اذا قرأها لا تجب الا سجدة واحدة وقد
تحقق في حقه التلاوة والسماع وكل سبب على حدته حتى تجب بالسماع وحده وبالتلاوة
وحدها اذا كان التالي اصم والمعقول وهو ان تكرار القراءة محتاج اليه للحفظ والتعليم
والاعتبار فلو تكرر الوجوب لحرج الناس زيادة حرج فان اكثر الناس لا يحفظ من عشر مرات بل
اكثر فيلزم الحرج من جهة الزام الحكم كذلك وفي حفظ القران فانه كان يتعذر او يتعسر
جدا وهو مدفوع بالنص فوجب القول بالتداخل ولما كان مبنى ذلك النص والاجماع هو
الحرج اللازم بتعسر الايجاب بالتكرير اقتصر المصنف على التمسك به واما الاول فاعلم ان
الاصل في التداخل كونه في الحكم لانه امر حكمي ثبت بخلاف القياس اذ الاصل ان يكون لكل سبب
حكما فيليق بالاحكام لا بالاسباب لثبوت الاسباب حسا بخلاف الاحكام والاعتبار الثابت
حسا غير ثابت بعدم من اعتباره كذلك في غير المحسوس لكنا لو قلنا به في الحكم في العبادة
ليبطل التداخل لانه بالنظر الى الاسباب يتعدد وبالنظر الى الحكم يتحد فيتعدد لانه اذا
دارت بين الثبوت والسقوط تثبت لان مبناها على التكثير لا ان خلقنا الها بخلاف

وهو على كل سجدة وجبت في الصلوة فلم يسجدها امتنع قضاؤها

العقوبات

العقوبات لان مبناها على الدرء والعفو حتى اذا ادرئت لكن لك سقطت ولان المتحقق تأثير
المجلس في جميع الاسباب لا الاحكام على ما في البيع وغيره وهذا التداخل تقييد بالمجلس فعلم انه
في السبب وغاية انه تطهر فيما لو زنى مخدرات ثم زنى بها ثانيا ولو تلا فسجد ثم تلا لا يجب السجود ثانيا
قوله وهو اي الدليل الاعراض هو المبطل هنا الا ترى انها لو خيرت ما بيتها ففعدت لا يخرج
الامر من يدها فلو كان اختلاف المجلس يحصل بالقيام خرج اذ لا فرق فعلم ان خروجه في
القيام للاعراض لا للقيام وليس في العقود عند القيام اعراض بل هو اجمع للراي ثم تبدل
المجلس قد يكون حقيقة باختلاف المكان الا في اليسير فانه لا يختلف بخطوة او خطوتين وكل
من البيت والمسجد مجلس واحد في واحد فلو انتقل من مكان الى اخر في البيت او في المسجد
لا يتكرر الوجوب وكذا السفينة وان كانت سائرة لا يوجب سيرها اختلاف المكان والمجلس
والدابة اذا كان في الصلوة وهو راكب كالسفينة لان جواز الصلوة شرعا اعتبار للامكنة
المتعددة مكانا بخلاف المشي بالعدم فانه لا موجب لاعتبار الامكنة المتعددة فيه مكانا اذ لم
يجوز صلاة الماشي ولذا قالوا لو كان خلفه غلام يمشي وهو في الصلوة راكبا وكررها تكرر الوجوب
على الغلام دون الراكب اما اذا لم يكن في الصلوة وهي سائرة فيتكرر الوجوب وقيل اذا كان المسجد
كبيرا يختلف المجلس وقد يكون حكما بان اكل اكثر من لقمتين في غير مكان التلاوة او تكلم اكثر
من كلمتين او شرب او نكح او نام مضطجعا او ارضعت ولدا او اخذ في بيع او شراء او عمل يعرف به
انه قطع لما كان قبل ذلك وان اتحد المجلس لان كان عن يسير او اختلفوا في الصلوة فعند محمد يوجب
الانتقال فيها من ركعة الى اخرى اختلاف المجلس وعند ابي يوسف لا فلو قرأها في ركعة
ثم كررها في اخرى وجبت اخرى عنده خلافا لابي يوسف له ان القول بالتداخل يؤدي الى اخلاء
احدى الركعتين عن القراءة فتفسد اي الصلوة قلنا ليس من ضرورة الحكم بالاتحاد في حق حكم
بطلان التعدد في حق حكم اخر فقلنا بالتعدد في حكم هو جواز الصلوة وبالاتحاد فيما قلنا ومن افاد تعليل
محمد ان التكرار فيما اذا كررها في النفل والوتر مطلقا وفي الفرض في الركعة الثانية اما لو كررها بعد اداء
فرض القراءة ينبغي ان تكفيه واحدة لان المانع من التداخل منتف حينئذ مع وجود المقتضي **قوله** وفي
تسدية الثوب تتكرر الوجوب وفي المتنقل من غصن الى غصن كذلك في الاصح وفي الدراية كذلك في
النهاية هذا اللفظ يدل على ان اختلاف المشايخ في الاخيرين لا في التسدية لكن ذكر الاختلاف فيه
ايضا قال التمرتاشي واختلف في تسدية الثوب والدياسة والذي يدور حول الرحى والذي يسبح في
الماء والذي على غصن ثم انتقل الى اخر والاصح الايجاب لتبدل المجلس ولذا يعتبر مختلفا في
الفصلين في الحل والحرم حتى ان الحلال لو رمى صيدا على غصن شجرة اصلها في الحل والغصن في الحرم
يجب الجزاء واعلم ان تكرر الوجوب في التسدية بناء على المعتاد في بلادهم من انها ان يغرس
الحائك خشبات يسوى فيها السدى ذاهبا وجائيا اما على ما هي ببلاد الاسكندرية وغيرها
بان يديره على دائرة عظيمة وهو جالس في مكان واحد فلا يتكرر الوجوب **قوله** ولو تبدل المجلس
السامع دون التالي تكرر الوجوب على السامع اتفاقا وكذا اذا تبدل مجلس التالي دون السامع
مع يتكرر الوجوب على السامع ايضا والاصح انه لا يتكرر عليه لما قلنا ان السبب في السماع السماع ولم
يتبدل مجلسه فيه وظاهر الكافي ترجيح انه يتكرر قال الاصل ان التلاوة تسبب بالاجماع لان السجدة

نضاف إليها وتتكرر بتكررها وفي السماع خلاف قيل أنه سبب تام وبنا يعني قوله عليه السلام السجدة
على من سمعها إلى آخره والصحيح أن السبب في حق السامع التلاوة والسماع شرط عمل التلاوة في حقه
ففي المسئلة الأولى يتكرر إجماعا أما على قول البعض فلأن السبب السماع ومجلس السماع متعدد
وأما على قول الجمهور فلأنه تبدل المجلس أبطل العدد في حق التالي فلم يظهر ذلك في حق غيره
وفي المسئلة الثانية يتكرر لأن الحكم يضاف إلى السبب لا الشرط وقيل لا يتكرر لأن السبب في حقه السماع **قوله** اعتبارا لسجدة الصلوة يشير إلى أن التكبير سنة وبأن لا واجبتان فلا يرفع يديه فيهما لأنه للتحريم ولا تحريم وإن اشترط لها ما يشترط للصلوة مما سوى ذلك ويقول
في السجدة ما يقول في سجدة الصلوة على الأصح واستحب بعضهم سبحان ربنا ان كان وعد ربنا
لمفعول لأنه تعالى أخبر عن أوليائه قال تعالى يخرون للأذقان سجدا ويقولون سبحان ربنا ان
كان وعد ربنا لمفعولا ان لا يكون ما صحح على عمومه فإن كانت السجدة في الصلوة فيقول ما يقال فيها
فإن كانت فريضة قال سبحان ربي الأعلى أو نفلا قال ما شاء مما ورد كسجد وجهي للذي خلقه إلى آخره
وقوله اللهم اكتب لي عندك بها أجرا وضع عني بها وزرا واجعلها لي عندك ذخرا وتقبلها مني كما
تقبلتها من عبدك داود وحوا لو كان خارج الصلوة قال كل ما أثر من ذلك وعن أبي حنيفة لا يكبر
عند الانحطاط وعنه يكبر عنده لا في الانتهاء وقيل يكبر في الابتداء بلا خلاف وفي الانتهاء على
قول محمد وعلى قول أبي يوسف لا والظاهر الأول للاعتبار المذكور ويستحب أن يقوم ثم يسجد
روي ذلك عن عائشة ولأن الخروج الذي صرح به أولئك فيه الكمال **قوله** قال أي محمد إلى آخره **قوله**
دفعا لوهم التفضيل أي تفضيل آي السجدة على غيرها والكل من حيث أنه كلام الله تعالى في
رتبة وإن كان لبعضها بسبب اشتماله على ذكر صفات الحق جل جلاله زيادة فضيلة باعتبار
المذكور لا باعتباره من حيث هو قران وفي الكافي قيل من قرأ آي السجدة كلها في مجلس واحد
وسجد لكل منها كفاه الله ما أهمه وما ذكر في البدايع في كراهة ترك آية السجدة من سورة
يقرأها لأن فيه قطعا لنظم القران وتغير التأليف واتباع النظم والتأليف مأمور به قال
الله تعالى فإذا قرأناه فاتبع قرآنه أي تأليفه فكان التغير مكروها فيقتضي كراهة ذلك
وفيه أيضا ولو قرأ آية السجدة من بين السورة لم يضره ذلك والمستحب أن يقرأ معها
آيات ليكون أدل على مراد الآية وليحصل لحق القراءة لا لحق إيجاب السجدة إذ القراءة
للسجود ليست بمستحبة فيقرأ معها آيات ليكون قصده إلى التلاوة لا إلى إيجاب السجود انتهى **قوله** شفقة على السامعين وقيل إن وقع في قلبه عدم الاشفاق عليهم جهر حثا
لهم على الطاعة **فروع** إذا تلا على المنبر سجد ويسجدون معه لما روي عنه عليه السلام
أنه تلا على المنبر وسجد وسجد الناس معه وقيل مثال أن السنة في أدائها أن يتقدم التالي
ويصف السامعون خلفه وليس هذا اقتداء حقيقة بل صورة ولذا استحب أن
لا يسبقون بالوضع ولا بالرفع فلو كان حقيقة الايتمام لوجب ذلك وصرح بأنه
لو فسدت سجدة التالي بسبب لا يتعدى إلى الباقين إذ تلى راكبا ومريضا لا يقدر
على السجود أجزاه الإيماء وتقدم بعضه ولو نزل الراكب فسجد كان أولى بالجواز
فلو نزل فلم يسجد ثم ركب فأومي لها جاز الإعلى قول زفر وهو يقول لما نزل وجب أداؤها

قف
مسئلة قال القدوري في التجريد
قال أصحابنا يكره للإمام إذا
كان يخفي القراءة أن يقرأ
آية السجدة لأنه إذا تلاها
لم يسجد ترك السجدة عقيب
سهيها وإن سجد ولم يعلم
القوم لسبب السجود ظنوا
أنه سها عن الركوع فسجد
به ولم يتبعوه فوجب
أن لا يقرأ السجدة

على الأرض فصار كما لو تلاها على الأرض قلنا لو أداها قبل نزوله جاز فكذا بعد ما نزل وركب
لأنه يؤديها بالإيماء في الوجهين وقد وجبت بهذه الصفة ويشترط للسجود ما يشترط للصلوة سوى
التحريمة من النية والاستقبال والستر ويجزي إلى جهة التحري عند الاشتباه وإن تلا في وقت
غير مكروه لا يجزئه السجود في مكروه أو في مكروه فلم يسجد حتى جاء وقت آخر مكروه فسجد لها فيه
قيل يجوز وقيل لا يجوز وقد مناها في فصل الأوقات المكروهة ويفسدها ما يفسد الصلوة
من الحدث العمد والكلام ولو قهقه عليه إعادتها وقيل هذا على قول محمد لأن العبرة
عنده لتمام الركن وهو الرفع ولم يحصل بعد فأما عند أبي يوسف فقد حصل الوضع قبل هذا العو
ارض وبه يتبين ينبغي أن لا يفسد وهو حسن ولا وضوء عليه بالقهقهة اتفاقا لما قدمناه في
الطهارة **باب صلوة المسافر** السفر عارض مكتسب كالتلاوة إلا أن التلاوة عارض
هو عبادة في نفسه إلا يجارض بخلاف السفر الا بعارض فلذا أخر هذا الباب عن ذاك والسفر
لغة قطع المسافة وليس كل قطع يتغير به الأحكام من جواز الإفطار وقصر الرباعية ومسح
ثلثة أيام ولياليها على الخف فيعبر ذلك السفر الذي يتعلق به تغير هذه الأحكام واخذ فيه
مع المعنى اللغوي الذي ذكره القصد فأفاد أنه لو طاف الدنيا من غير قصد إلى قطع مسيرة ثلثة
أيام لا يترخص وعلى هذا قالوا أمير خرج مع جيشه في طلب العدو ولم يعلم أين يدركهم
فإنهم يصلون صلوة الإقامة في الذهاب وإن طالت المدة وكذا المكث في ذلك الموضع
أما في الرجوع فإن كانت مدة سفر قصر ولو أسلم حربي فعلم به أهل داره فهرب منهم يريد
مسيرة ثلثة أيام لم يصر مسافرا وإن لم يعلموا به أو علموا ولم يخشهم على نفسه فهو على إقامته
وعلى اعتبار القصد تفرع في صبي ونصراني خرجا قاصدين مسيرة ثلثة أيام ففي أثنائها
بلغ الصبي وأسلم الكافر يقصر الذي أسلم فيما بقي ويتم الذي بلغ لعدم صحة
القصد والنية من الصبي حين إنشاء السفر بخلاف النصراني والباقي بعد صحة النية أقل من
ثلثة أيام **قوله** عم أي الرسول عليه السلام بالرخصة وهي مسح ثلثة أيام الجنس أي
جنس المسافرين لأن اللام في المسافر للاستغراق لعدم المعهود المعين ومن
ضرورة عموم الرخصة الجنس حتى أنه يتمكن كل مسافر من مسح ثلثة أيام عموم التقدير
بثلثة أيام لكل مسافر فالحاصل أن كل مسافر يمسح ثلثة أيام فلو كان السفر الشرعي
أقل من ذلك لثبت مسافر لا يمكنه مسح ثلثة أيام وقد كان كل مسافر يمكنه ذلك ولأن الرخصة
كانت منتفية بيقين فلا يثبت إلا بتيقن ما هو سفر في الشرع وهو فيما عيناه
إذ لم يقل أحد بأكثر منه لكن قد يقال المراد به يمسح المسافر ثلثة أيام إذا كان سفره
يستوعبها فصاعدا لا يقال أنه احتمال مخالف للظاهر فلا يصار إليه لأنا نقول قد
صار إليه على ما ذكروا من أن المسافر إذا بكر في اليوم الأول ومشى إلى وقت الزوال
حتى إذا بلغ المرحلة نزل فيها للاستراحة وبات فيها ثم بكر في اليوم الثاني ومشى إلى
ما بعد الزوال ثم بكر في الثالث ومشى إلى الزوال فبلغ المقصد قال السرخسي الصحيح
أنه يصير مسافرا عند النية وعلى هذا أخرج الحديث إلى غير الاحتمال المذكور وإن قال
لو أبقيه كل يوم ملحقة بالمتقضي منه للعلم بأنه لا بد من تخلل الاستراحات لتعذر مواصلة

قف
ما إضافة الشيء إلى شرطه
أو محله ولا يخفى أن التلاوة
عارض هو عبادة والسفر
عارض مباح إلا بعارض
فلذا أخر وسمي به لأنه
يسفر عن أخلاق
الرجال

وهو
على من خرج ولا قصد السفر فإنه
لا يقصر الصلوة وإن طاف كل الأرض

قف
في مسئلة شروط الإتمام فهي
ستة الأول النية والثاني
المدة والثالث الاستقلال
الرأي والرابع ترك السير
والخامس اتحاد الموضع
والسادس صلاحيته
قهستاني

السير لا يخرج بذلك من ان مسافر امسح اقل من ثلثة ايام فان عصر اليوم الثالث في هذه الصورة
لا يمسح فيه فليس بتمام اليوم الثالث ملحقا باوله شرعا حيث لم يثبت فيه رخصة السفر ولا
هو سفر حقيقة فظهر انه انما يمسح ثلثة ايام شرعا اذا كان سفره ثلثة وهو عين الاحتمال
المذكور من ان بعض المسافرين لا يمسحها وال الى حق له اي جوهر ولا مخلص الا بمنع صحة
هذا القول واختيار مقابله وان صححه شمس الايمة وعلى هذا نقول لا يقصر هذا المسا
فر وان لا اقول باختيار مقابله بل انه لا مخلص من الذي اوردناه الا به واورد ان لزوم
ثلاثة ايام في السفر هو على تقدير بيرها طرفا للمسح ولم لا يجوز كونها طرفا للمسافر والمعنى المسا
فر ثلثة ايام يمسح ولايه لا ينفي تحقق مسافر في اقل من ثلثة فيقصر مسافر اقل من ثلثة لان
مناط رخصة القصر السفر ولم يتحقق بحد نقل منه ولا قيد في اجراء حكم الرخصة ويدل على
القصر لمسافر اقل من ثلثة حديث ابن عباس عنه عليه السلام قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من ا
ربعة برد من مكة الى عسفان فانه ينفي القصر في الاربعة برد وهي تقطع في اقل من ثلثة
ايام واجيب بضعف الحديث لضعف رواية عبد الوهاب بن مجاهد فبقي قصر الاقل بلا دليل ولو
سلم فهو استدلال بالمفهوم ايضا لان القصر في اربعة برد او اكثر اذا كان قطعها في اقل
من ثلثة انما ثبت بمفهوم لا تقصروا في اقل من اربعة برد فان قيل لازم جعله طرفا للمسا
فر هو جواز مسح الاقل لكن لا هو يقتضي جواز مسح المسافر دائما مادام مسافرا فان ثم ماذكر
جوابا عن ذلك اللازم بعد هذا محتاجا الى الجواب فالجواب ان بقية الحديث لما كان ان المقيم
يمسح يوما وليلة بطل كونها طرفا للمسافر والا لزم انه حكم المسافر والاقامة في بعض الصور
وهي صورة مسافر يوم وليلة لانه انما يمسح يوما وليلة وهو معلوم البطلان للعلم بفرق
الشرع بين المسافر والمقيم وبعد كونه طرفا للمسح ان المسوق لبيان كمية مسح
المسافر لا الاطلاقه وعلى تقدير كون الظرف للمسافر يكون بالمسح مطلقا وليس بمقصود
قوله والسير المذكور الى اخره اشارة الى سير الابل ومشي الاقدام فيدخل سير ا
لبقر بجر العجلة ونحوه قوله هو الصحيح احتراز عما قيل يقدر بها فقيل باحد وعشرين
فرسخا وقيل بثمانية عشر وقيل بخمسة عشر وكل من قدر بقدر منها اعتقد انه ا
مسيرة ثلثة ايام وانما كان الصحيح ان لا يقدر بها لانه لو كان الطريق وعرا بحيث
يقطع في ثلثة ايام اقل من خمسة عشر فرسخا قصر بالنص وعلى التقدير باحد ا
لتقدير باحد هذه التقديرات لا يقصر فيعارض النص فلا يعتبر سوى سير
الثلاثة وعلى اعتبار سير الثلثة بمشي الاقدام لو سارها مستعجلا كالبريد في يوم قصر
فيه وافطر لتحقق سبب الرخصة وهو قطع مسافة ثلثة بسير الابل ومشي الا
قدام كما اذكر في غير موضع وهذا ايضا مما يقوي الاشكال الذي قلناه ولا مخلص
الا ان يمنع قصر مسافر يوم واحد وان قطع فيه مسيرة ايام والا لزم القصر لو قطعها
في ساعة صغيرة ككف درجة كما لو كان صاحب كرامة الطي لانه يصدق عليه
انه مسافة ثلثة بسير الابل وهو بعيد لانتفا مظنة المشقة وهي العلة اعني
التقدير بسير ثلثة ايام واكثرها لانها المجعولة مظنة للحكم بالنص المقتضي

قف
مسئلة اي منع كونه مسافر ثلاث ايام ومنع المسح له وان قال شمس الايمة الصحيح انه يصير مسافرا عند النية فقط

ان كل

ان كل مسافر يتمكن من مسح ثلثة ايام غير ان الاكثر يقام مقام الكل عند ابي يوسف وعلى هذا ذلك الفرع
وهو ما اذا وصل عند الزوال من اليوم الثالث الى المقصد فلو صح تقريبهم جواز الترخص مع سير يوم
واحد اذا قطع فيه قدر ثلثة بسير الابل بطل الدليل غيره في تقديرهم ادنى مدة السفر فيبطل
اصل الحكم اعني تقديرهم ادنى السفر الذي يترخص فيه بثلاثة والله اعلم قوله فيما يليق بحاله وهو ان
يكون مسافة ثلثة فيه اذا كانت الرياح معتدلة وان كانت تلك المسافة بحيث تقطع في البر بيوم
فالحاصل ان تعتبر المدة في اي طريق اخذ فيه قوله وهذه اية النفلية يعني ليس كون الفعل عرضا
لا لكونه مطلوبا بالبتة قطعا وظنا على الخلاف الاصطلاحي فاثبات التخيير بين ادائه وتركه رخصة
في بعض الاوقات ليس حقيقته الا نفي افتراضه في ذلك الوقت للمنافاة بينه وبين مفهوم
الفرض فيلزم بالضرورة ان ثبوت الترخص مع قيام الافتراض لا يتصور الا في التاخير ونحوه من
عدم التزام بعض الكيفيات التي عهدت لازمة في الفرض وهذا المعنى قطعي في الا[illegible]
فيلزم كون الفرض ما ثبتي بخلاف العقبى اذا صح حيث يقع عن الفرض ان لم ينو النفل مع انه
افترض عليه حين صار داخل المواقيت واما وقوع الزائد على القراءة المسنونة فرضا
لا نفلا مع انه لا يا ثم بتركها فجوابه ما سلف في فصل القراءة من ان الواجب احد الامرين
فارجع اليه هذا وفيه حديث عائشة في الصحيحين قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين
فاقرت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وفي لفظ قالت فرض الله الصلوة حين فر
ضها ركعتين ثم اتمها في الحضر واقرت صلوة السفر على الفريضة الاولى زاد في لفظ قال الز
هري قلت لعروة ما بال عائشة تتم في السفر قال انها تاولت كما تاول عثمن وفي لفظ البخاري
قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين ثم هاجر النبي عليه السلام ففرضت اربعا وتركت
صلوة السفر على الاول ذكره في باب من اين ارخوا التاريخ وهذه الرواية ترد قول من قال
ان زيادة صلوة الحضر كانت قبل الهجرة هذا وان كان موقوفا فيجب حمله على السماع لان
اعداد الركعات لا يتكلم فيها بالراي وكونه عائشة تتم لا ينافي ما قلنا اذ الكلام في ان
الفرض كم هو لا في جواز اتمام الربع فان نقول اذا اتم كانت الاخريان نافلة لكن فيه ان
المسبوق في النفل عدم بنائه على تحريمة الفرض فلم تكن عائشة تم اطبق على خلاف الحق
لسنة في السفر فالظاهر انه وصلها على اعتقاد وقوع الكل فرضا فليحمل على انه حد
لها ترددا وظن في ان جعلها ركعتين للمسافر معين لحرجه بالاتمام يدل عليه ما ا
خرجه البيهقي او الدارقطني بسند صحيح عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة
رضي الله عنها انها كانت تصلي في السفر اربعا فقلت لها لو صليت ركعتين فقالة
لها لو صليت ركعتين فقالت يا ابن اختي انه لا يشق علي وهذا والله اعلم هو المراد من
قوله عروة انها تاولت اي تاولت ان الاسقاط مع الحرج لان الرخصة في التخيير بين
الاداء والترك مع بقاء الافتراض في المخير في ادائه لانه غير معقول هذا اما في كتب الحديث
واما المذكور في بعض كتب الفقه من انها كانت لا تعد نفسها مسافرة بل حيث حلت
كانت مقيمة ونقل عن قولها انا ام المؤمنين فحيث حللت فهو داري لما سئلت عن ذلك
فبعيد ويقتضي انه لا يتحقق لها سفر ابدا في دار الاسلام ولذا الان المروي عن

رسول الله عليه السلام المواظبة على القصر في صحيح البخاري عن ابن عمر رضي الله عنه صحبت
رسول الله عليه السلام في السفر فلم يزد على الركعتين حتى قبضه الله وصحبت عمر فلم يزد على ركعتين
حتى قبضه الله وصحبت عثمن فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وقد قال الله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة انتهى وهو معارض للمروي وعن ان عثمن كان
يتم والتوفيق ان اتمامه المروي كان حين اقام بمنا ايام منى ولا شك ان حكم السفر منسحب
على اقامة ايام منى فساغ اطلاق انه اتم في السفر ثم كان ذلك منه بعد مضي الصدر من
خلافته لانه تاهل بمكة على ما رواه احمد انه صلى بمنى اربع ركعات فانكر الناس عليه فقال
ايها الناس اني تاهلت بمكة منذ قدمت واني سمعت رسول الله عليه السلام يقول من تاهل
في بلد فليصل صلوة المقيم مع ان في الباب ما هو مرفوع ففي مسلم عن ابن عباس رضي الله
عنهما فرض الله الصلوة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم في الحضر اربع ركعات وفي السفر
ركعتين وفي الخوف ركعة وهذا رفع ورواه الطبراني بلفظ افترض رسول الله عليه السلام
ركعتين في السفر كما افترض في الحضر اربعا واخرج النسائي وابن ماجة عن عبد الرحمن
بن ابي ليلى عن عمر رضي الله عنه قال صلوة السفر ركعتان وصلاة الاضحى ركعتان وصلاة
الفطر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد عليه السلام ورواه ابن
حبان في صحيحه واعلاله بان عبد الرحمن لم يسمع من عمر مدفوع بثبوت ذلك حكم به
مسلم في مقدمة كتابه ولو لم يكن شيء من ذلك كان فيما حققناه من المعنى المفيد لتعيين
الركعتين كفاية واعلم ان من الشارحين من يحكي خلافا بين المشايخ في ان القصر عندنا عزيمة
او رخصة وينقل اختلاف عباراتهم في ذلك وهو غلط لان من قال رخصة عنى
رخصة الاسقاط وهو العزيمة وتسميتها رخصة مجاز وهذا البحث لا يخفى على احد قوله
واذا فارق بيوت المصر القصر وان دخل في بيوت المصر بحضه وقد صح عنه عليه السلام
انه قصر العصر بذي الحليفة وروى ابن ابي شيبة عن علي رضي الله عنه انه خرج من البصرة
فصلى الظهر اربعا ثم قال انا لو جاوزنا هذا الخص لصلينا ركعتين فان قيل عنى المفارقة
لا يتحقق مبدأ الفناء اذ هو مقدر بغلوة في المختار وقيل باكثر مما سنذكره في باب
الجمعة والفناء ملحق بالمصر شرعا حتى جازت الجمعة والعيدان فيه ومقتضاه ان لا يقصر
بمجرد المفارقة للبيوت بل اذا جاوز الفناء اجيب بانه انما الحق به فيما هو من حوائج
اهله المقيمين فيه لا مطلقا واما على قول من منع الجمعة فيه اذا كان منقطعا عن
العمران فلا يرد الاشكال وفي فتاوى قاضي خان فصل في الفناء فقال ان كان بينه وبين
المصر اقل من قدر غلوة ولم يكن بينهما مزرعة يعتبر مجاوزة الفناء ايضا وان كان بينهما
مزرعة او كانت المسافة بينه وبين المصر قدر غلوة يعتبر مجاوزة عمران المصر وان
كانت قرية او قرى متصلة بربض[×] المصر لا يقصر حتى يجاوزها وفي الفتاوى ايضا ان
كان في الجانب الذي خرج منه محلة منفصلة عن المصر وفي القديم كانت متصلة بالمصر
لا يقصر حتى يجاوز تلك المحلة والحاصل انه متى صدق مفارقة بيوت المصر مع عدم جواز
القصر لا يقصر حتى يجاوز تلك المحلة والحاصل انه متى صدق مفارقة بيوت المصر مع عدم جواز

[×] هو سور المصر او الخندق اي الذي يكون بينه وبين المصر انفصالا لهم

القصر

القصر ففي عبارة الكتاب ارسال غير واقع ولو ادعينا ان بيوت تلك القرى داخلة في مسمى بيوت
المصر اندفع هذا لكنه تعسف ظاهر ثم المعتبر مجاوزة الجانب الذي خرج منه فلو جاوزها
وبجانبيه بيوت من جانب آخر جاز القصر قوله ولا يزال على حكم السفر حتى ينوي الى آخره ظاهر
ان المراد حتى يدخل قرية او بلدا فينوي ذلك والا فنية الاقامة بالقرية والبلد تحقق
حال سفره اليهما قبل دخولها لكن تركه لظهوره ولاستفادته من تعليل ما قبله بقوله لان
الاقامة تتعلق بدخولها وفيه اثر علقه البخاري تعليقا وخرج علي رضي الله عنه فقصر وهو
يرى البيوت فلما رجع قيل له هذه الكوفة قال لا حتى ندخلها وروي انه صلى ركعتين وا
لكوفة بمرأى منهم فقيل له الى آخره وقد اسنده عبد الرزاق فصرح به قال اخبرنا الثوري
عن وقاء بن اياس الاسدي قال خرجنا مع علي رضي الله عنه ونحن ننظر الى الكوفة فصلى
ركعتين ثم رجعنا فصلى ركعتين وهو ينظر الى القرية فقلنا له الا تصلي اربعا قال لا
حتى ندخلها ثم يتم حكم السفر من حين المفارقة ناويا للسفر الى غاية نية الاقامة في
بلد خمسة عشر يوما مقيد بان يكون بعد استكمال مدة السفر وبان لا تكون
من دار الحرب وهو من العسكر قبل الفتح وايضا شرط النية مطلقا في ثبوت
الاقامة ليس واقعا فانه لو دخل مصره صار مقيما بمجرد دخوله بلا نية والاحسن
في الضابط لا يزال مسافرا حتى يعزم على الرجوع الى بلده قبل استكمال مدة السفر
ولو في المفازة او يدخلها بعد الاستكمال او يدخل غيرها فينوي الاقامة بها
خمسة عشر يوما فصاعدا وليست من دار الحرب وهو من العسكر الى اخليين والمغا
هيم المخالفة للقيود كلها مذكورة في الكتاب مسائل مستقلة غير انه لم يذكر فيه
مسئلة فيه العزم على الرجوع وهي انه اذا ثبت حكم السفر بالمفارقة ناويا للسفر ثم
بدا له ان يرجع لحاجه او لا فرجع صار مقيما في المفازة حتى انه يصلي اربعا ويجاوزها
من الا حل فطره في رمضان وان كان بينه وبين بلده يومان لانه انتقض السفر
بنية الاقامة لاحتمال النقض اذ لم يستحكم اذ لم يتم علة فكانت الاقامة نقضا
للعارض لا ابتداء علة الاتمام ولو قيل العلة مفارقة البيوت قاصدا مسيرة ثلثة
ايام لا استكمال سفر ثلثة ايام بدليل ثبوت حكم السفر بمجرد ذلك فقد تمت العلة لحكم السفر
فيثبت علة حكم الاقامة احتاج الى الجواب قوله لان السفر يجامعه اللبث يعني حقيقة اللبث
فيتم حقيقة السفر يوجد في كل مرحلة فلا يمكن اعتبار مطلقه قوله وهو مأثور عن ابن
عباس وابن عمر اخرجه الطحاوي عنهما قالا اذا قدمت بلدة وانت مسافر وفي نفسك ان تقيم
خمسة عشر ليلة فاكمل الصلوة بها وان كنت لا تدري متى تظعن فاقصرها وروى ابن
ابي شيبة ثنا وكيع ثنا عمر بن ذر عن مجاهد ان ابن عمر كان اذا اجمع على اقامة خمسة عشر
وقال محمد في كتاب الآثار ثنا ابو حنيفة ثنا موسى بن مسلم عن مجاهد عن عبد الله بن عمر
قال اذا كنت مسافرا فوطنت نفسك على اقامة خمسة عشر يوما فاتمم الصلوة وان كنت
لا تدري متى تظعن فاقصر قوله والاثر في مثله كالخبر لانه لا مدخل للرأي في المقدرات
الشرعية وقد ينافيه قوله فقدرناها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان فهذا قياس اصله

قف
المسافر اذا جاوز عمران المصر وغلبه
بسبب بعض الطريق تذكر شيئا
في وطنه فعزم على الرجوع الى الو
طن لاجل ذلك ان كان ذلك
وطن اصليا له بان كان مولده
يسكن فيه او لم يكن مولده و
لكنه تاهل به وجعله دارا يصير
مقيما بمجرد العزم الى الوطن
لانه رفض سفره قبل استحكام
حيث لم يسير ثلاثة ايام
ولياليها فيعود مقيما
يتم صلاته الى الو
طن نقل من
قاضي خان

مدة الطهر والعلة كونها موجبة ما كان ساقطا وهي ثابتة في مدة الاقامة وهي الفرع فاعتبرت
لمشابهتها وهو الحكم واصلاحه بانه بعد ثبوت التقدير بالخبر وجدناه على وفق قياس ظا
هر فرجحنا به المروي عن ابن عمر على المروي عن عثمان انها اربعة ايام كما هو مذهب الشا
فعي ومن اخرج الستة عن انس خرجنا مع رسول الله عليه السلام من المدينة الى مكة فصلى
ركعتين ركعتين حتى رجعنا الى المدينة قيل كم اقمتم بمكة قال اقمنا بها عشرا ولا يمكن
حمله على انهم عزموا قبل اربعة ايام عشرا لانهم اتفق لهم انهم استمروا الى عشر لان الحج
انما هو حجة الوداع فتعين انهم نووا الاقامة حتى يقضوا النسك نعم كان يتعين
هذا لو كان في قصة الفتح لكن في الكتابين منهما انه عليه السلام اقام بمكة تسع عشرة
يقصر الصلوة رواه البخاري من حديث ابن عباس وحديث انس في حجة الوداع
قال المنذري فانه عليه السلام دخل مكة صبح رابعة من ذي الحجة وهو يوم الاحد
وبات بالمحصب ليلة الاربعاء وفي مثل تلك الليلة اعتمرت عائشة من التنعيم ثم طاف
عليه السلام طواف الوداع سحرا قبل الصبح من يوم الاربعاء وخرج صبيحته وهو اليوم
الرابع عشر فتمت له عشر ليال ولو قيل تلك واقعة حال فيجوز كون الاقامة فيها
كانت منوية منه عليه السلام في مكة ومنى فلا يصح له بذلك حكم الاقامة على رايكم
قلنا معلوم انه عليه السلام لم يكن ليخرج من مكة الى منى صبيحة يوم التروية فيكون
عزمه على الاقامة بمكة الى حينئذ وذلك اربعة ايام كوامل فينتفي به قولكم ان
اربعة اقل مدة الاقامة **قوله** لان ابن عمر رضي الله عنهما اقام باذربيجان بالذال
الساكنة المعجمة بعد همزة والباء مكسورة بعدها الياء المثناة من تحت قرية روى عبد
الرزاق بسنده ان ابن عمر اقام باذربيجان ستة اشهر يقصر الصلوة وروى البيهقي
في المعرفة باسناد صحيح ان ابن عمر قال ارتج علينا الثلج ونحن باذربيجان ستة اشهر
في غزاة فكنا نصلي ركعتين وفيه انه كان مع غيره من الصحابة يفعلون ذلك واخرج عبد
الرزاق عن الحسن قال كنا مع عبد الرحمن بن سمرة ببعض بلاد فارس سنتين فكان
لا يجمع ولا يزيد على ركعتين واخرج عن انس بن مالك انه كان مع عبد الملك بن مر
وان بالشام شهرين يصلي ركعتين ركعتين **قوله** فلم تكن دار اقامة ومجرد الاقامة لا
تؤثر علة في ثبوت حكم الاقامة كما في المفازة فكانت البلد من دار الحرب قبل الفتح
في حق اهل العسكر كالمفازة من جهة انها ليست بموضع اقامة قبل الفتح لانهم
بين ان يهزموا فيقروا او يهزموا فيفروا فحالهم هذه مبطلة عزيمتهم لانهم مع
تلك العزيمة موطنون على انهم ان هزموا قبل تمام الخمسة عشر وهو امر مجوز لم
يقيموا وهذا معنا قيام التردد في الاقامة فلم تقطع النية عليها ولا بد في
تحقق حقيقة النية من قطع القصد وان كانت الشوكة لهم لان احتمال
وصول المدة للعدو ووجود مكيدة من القبايل يهزم بها الكثير قائم وذلك يمنع
قطع القصد وبهذا يضعف تعليل ابي يوسف الصحة اذا كانوا في بيوت المدر لا
ان كانوا في الاخبية لان مجرد ثبوت المدر ليس علة ثبوت الاقامة بل مع النية ولم

تقطع

تقطع وعلى هذا اما لو افتتح دخل مصر القضاء حاجة معينة ليس غير ونوى الاقامة خمسة
عشر يوما لا يتم وفي اسير انفلت منهم ووطن على اقامة خمسة عشر في غار ونحوه لم يصر
مقيما **قوله** فلا يبطل بالانتقال من مرعا الى مرعا يعني حكم لا يقصرون بسفر الا الا
نتقال من مرعا الى مرعا وهذا لان عادتهم المقام في المفاوز فكانت في حقهم كالا
مصار في حق اهل القرى وعن ابي يوسف ان الرعاة اذا كانوا في برحال في المفاوز من مسا
قط الى مساقط الغيث ومعهم رحالهم واثقالهم كانوا مسافرين حيث نزلوا الا
اذا نزلوا مرعا كثير الكلاء والماء واتخذوا المخابز والمعالف والاواري والخيام وعزموا على
اقامة خمسة عشر يوما والماء والكلا يكفيهم فاني استحسن ان اجعلهم مقيمين ولا بد
من تقييد سفرهم بذلك بان يقصدوا الابتدا موضعا مسيرته ثلثة ايام حتى ينتقض
به حكم الاقامة التي كانت لهم بعد ذلك يجي هذا التفصيل ذكره في البدايع اما
من ليس من اهل البادية بل هو مسافر فلا يصير مقيما بنية الاقامة في مرعا او
جزيرة **قوله** لاتصال المغير وهو الاقتدا بالسبب وهو الوقت وفرض المسافر قا
بل للتغير حال قيام الوقت فانه لو نوى الاقامة فيه تغير الى اربع فصح فيتعين له
للتغير توقف تحقق التغير على مجرد سببه وهو وجوبه وهو الاقتدا فان قيل ا
نعقاد الاقتدا سببا للتغير موقوف على صحة اقتدا المسافر بالمقيم وصحته مو
قوفة على التغير فرضه اذا ما لم يتغير لزم احد الامرين من اقتدا المفترض با
لمتنفل في حق القعدة او القراءة فقد توقف التغير على صحة الاقتدا وصحته على
التغير وهو دور قلنا الجواب انه دور معية لا دور ترتيب بان تثبت صحة الاقتدا والتغير
معا الا انه في الملاحظة يكون ثبوت التغير لتصحيح الاقتدا او لانه مطلوب شرعا لم
يمنع منه مانع ولا مانع الا عدم التغير وهو ليس بلازم لعرض ثبوت التغير بما يصلح
سببا له فليكن طلب الشرع لتصحيح الاقتدا سببا له ايضا فيثبت عند الاقتدا او
فيثبت الصحة معه بخلاف ما اذا خرج الوقت لانه حينئذ لا يقبلها المقررة في
الذمة ركعتين فيصير كالصبح فلا يمكن فلا يصح وهذا اذا خرج الوقت قبل الاقتدا
اما اذا اقتدى به في الوقت ثم خرج قبل الفراغ فلا تفسد ولا يبطل اقتداؤه
لانه حين اقتدى صار فرضه اربعا للتبعية كالمقيم وصلوة المقيم لا تصير ركعتين
بخروج وكذا لو نام خلف الامام حتى خرج الوقت فانتبه بطريق اولى اعني يتم اربعا
واداء لان تغيره ضرورة الاقتدا فلو افسد صلى ركعتين لزوال الخلاف ما لو ا
قتدى بالمقيم في فرضه ينوي النفل حيث يصلي اربعا اذا افسد لانه التزم اداء صلوة
الامام وهنا لم يقصد سوى اسقاط فرضه غير انه تغير انه ضرورة المتابعة بخلا
ف ما لو اقتدى المقيم بالمسافر فاحدث الامام فاستخلف المقيم لا يتغير فرضه الى
الاربع مع انه مقتد بالخليفة المقيم لانه لما كان المؤتم خليفة عن المسافر كان
المسافر كانه الامام فيما اخذ الخليفة صفة الاول حتى لو لم يقعد على راس الركعتين
فسدت صلاة الكل من المسافرين والمقيمين ولو ام مسافرين ومقيمين فعل

قف
فان القعدة بعد الركعتين فرض في حق المسافر نفل في حق الامام المقيم

قف
على الدور نوعان دور معية ودور ترتيب

إن يسلم بعد التشهد على رأس الركعتين تكلم واحد من المسافرين أو قام فذهب ثم نوى الا
مام الاقامة فانه يتحول فرضه وفرض المسافرين الذين لم يتكلموا اربعا لوجود المغير في محله
وصلاة من تكلم تامة لانه تكلم في وقت لو تكلم امامه لم تفسد فكذا صلوة المقتدي اذا كان
بمثل حاله ولو تكلم بعد نيته فسدت صلاته لانه انقلب فرضه اربعا ثم تكلم ولكن يجب عليه
صلوة المسافرين ركعتين لان الاربع للتبعية وقد زالت بفساد الصلوة قوله وان دخل
معه في فائتة اي في فائتة على المأموم المسافر سواء كانت فائتة على الامام المقيم او لا بان صلى
المقيم ركعة من الظهر مثلا او ركعتين ثم خرج الوقت فاقتدى به مسافر في الظهر فانه فائتة
في حق الامام قوله اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة الاولى ان اقتدى به في الشفع
الاول فانها فرض على المسافر الذي لم يتغير فرضه واجبة على الامام وانما اطلق اسم
النفل مجازا لاشتراكهما في عدم فساد الصلوة بالترك او القراءة ان اقتدى به في الشفع
الثاني فان القراءة نفل على الامام وان فرض انه لم يقرا في الاوليين لان قراءته
حينئذ تلتحق بالاوليين لان فرض القراءة يجب جعله فيهما فيخلو الثاني عن القراءة بالكلية
قوله في الاصح احترازا عما قيل يقرؤون لانهم منفردون ولهذا لا يجب السجود عليهم
اذا سهوا قوله احتياطا فانه بالنظر الى الاقتداء تحريمة حين ادركوا اول صلوة الا
مام تكره القراءة تحريما وبالنظر الى عدمه فحلا اذ لم يفتهم مع الامام ما يقضون
وقد ادركوا فرض القراءة تستحب واذا دار الفعل بين وقوعه مستحبا او محرما لا يجوز
فعله بخلاف المسبوق فانه ادرك قراءة نافلة ولو فرض ان الامام لم يكن قرا في الا
وليين فانها حينئذ تلتحق بهما ويخلو الشفع الثاني كما ذكرنا فلم يدرك قراءة
اصلا لكن اذا ادرك فضيلة قراءته بين ان تكون مكروهة تحريما او ركنا تفسد الصلوة
بتركه فالاحتياط في حقه القراءة لان ارتكاب ترك الفرض اشد من ارتكاب المكروه
تحريما قوله ويستحب له اذا سلم ان يقول اتموا صلوتكم الى اخره لاحتمال ان يكون
خلفه من لا يعرف حاله ولا يتيسر له الاجتماع بالامام قبل ذهابه فيحكم حينئذ بفساد
صلاة نفسه بناء على ظن اقامة الامام ثم افساده بسلامه على ركعتين وهذا محمل
ما في الفتاوى اذا اقتدى بامام لا يدري امسافر هو او مقيم لا يصح لان العلم بحال
الامام شرط الاداء بجماعة انتهى لا انه شرط في الابتداء لما في المبسوط رجل
صلى بالقوم الظهر ركعتين في قرية وهم لا يدرون امسافر هو ام مقيم فصلاتهم
فاسدة سواء كانوا مقيمين ام مسافرين لان الظاهر من حال من في مو
ضع الاقامة انه مقيم والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه فان سالوه
فاخبرهم انه مسافر جازت صلاتهم انتهى وانما كان قول الامام ذلك مستحبا لانه لم
يتعين معرفا صحة صلاته لهم فانه ينبغي ان يتموا ثم يسألوه فتحصل المعرفة
وحديث اتموا صلاتكم رواه ابو داود والترمذي عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال
غزوت مع رسول الله عليه السلام وشهدت معه الفتح فاقام بمكة ثماني عشرة ليلة لا
يصلي الا ركعتين يقول يا اهل مكة صلوا اربعا فانا قوم سفر صححه الترمذي هذا ولو قام

مسئلة وهو قد صلى بهم ركعتين وسلم فسدت صلوتهم لان الظاهر ان صلاتهم اربعا وصلاة المسافر ركعتان لاجل هذا تفسد

مسئلة فيه نظر فانه يشكل في حق لم يمكنه ان يسأله بان يسلم الامام ومضى سريعا فاتم المقتدي بطلت صلاته لانه لم يعلم حال الامام اذ لو تعين لا يحتمل ان الامام كان مقيما وسلم على ركعتين ساهيا ومضى فتبطل صلاته فيلزم منه بطلان صلاة المقتدي المقيم فعلى هذا ينبغي ان قول الامام اتموا الخ واجب احقق الله عنه بطلان صلاة ومن لم يمكنه السؤال

المقتدي بالمقيم قبل سلام الامام فنوى الامام الاقامة قبل سجوده رفض ذلك وتابع الامام فان
لم يفعل وسجد فسدت لانه مالم يسجد لم يستحكم خروجه عن صلاة الامام قبل سلام الامام وقد بقي على
الامام ركعتان بواسطة التغير فوجب عليه الاقتداء فيهما فاذا انفرد فسدت بخلاف ما لو نوى
الامام بعد ما سجد المقتدي فانه يتم منفردا فلو رفض وتابع فسدت لاقتدائه حيث وجب الا
نفراد وقد مر في باب الحدث في الصلوة مسئلة استخلاف الامام المسافر مقيما فارجع اليها
هناك واتقنها وهذه مسائل الزيادات مسافر ومقيم ام احدهما الاخر فلما شرعا شكا في
الامام استقبلا لان الصلوة متى فسدت من وجه وجازت من وجوه حكم بفسادها واما
هنا فالمقتدي مفسدة واحتمال كل منهما مقتديا قائم فتفسد عليهما قبل تأويله اذا افترقا
عن مكانيهما اما قبله فيجعل من عن يمين الاخر مقتديا حملا على السنة وقيل لا لان قيام المقتدي
عن اليمين ليس شرطا ليجعل دليلا ولو لم يشكا حتى احدث احدهما فخرج ثم احدث الاخر فخرج
ثم شكا فسدت صلوة من خرج اولا لا الثاني لان الاول سواء كان اماما او مقتديا بالماخرج اولا
صار مقتديا بالمتاخر ثم اذا خرج الثاني خلا موضع المأموم عن الامام وذلك مفسد بخلاف الثا
ني فانه خرج وهو امام فلا تعلق لصلاته بصلاة غيره ليلزم من فساد صلوة الغير فسادها
ويصلي اربعا مسافرا كان او مقيما ويقرا في الركعة الثانية ويجلس على رأس الركعتين لان ذلك
فرض على المسافر ان كان اماما وعلى المقيم ان اقتدى بالمسافر ولتحول امامته اليه واحتمال
الاقتداء ثابت وان لم يعلم الاول خروجا فسدت صلاتهما لان صلاة المقتدي فاسدة وا
حتمال المقتدي ثابت في كل منهما وكذا ان خرجا معا لفساد صلوة المقتدي منهما لخلو مكان
الامام واحتمال الاقتداء في كل منهما ثابت ولو صليا ركعتين وقعدا ولم يحدث ثم شكا في
الامام لم تفسد صلاتهما بل يقوم المقيم ويتم اربعا ويتابعه المسافر لان المقيم ان كان اماما كان
له ان يصلي اربعا وان كان مقتديا انتهى اقتداؤه اذا قعد امامه قدر التشهد ويتابعه
المسافر في ذلك لانه ان كان اماما تمت صلوته فلا يضره المتابعة في الزيادة وان كان مقتديا
انقلب فرضه اربعا واحتمال الاقتداء ثابت حتى لو لم يتابعه فسدت لما قلنا ولو لم يشكا حتى
احدث احدهما فخرج ثم الاخر كذلك ثم شكا بعد ما رجعا من الوضوء فسدت صلوة من خرج
اولا دون الثاني لان الاول لو كان مقيما وان كان مقتديا بالمسافر لا تفسد صلوته لانه خرج بعد
ما انتهى اقتداؤه وان كان اماما فسدت صلوته لانه لما خرج اولا صار مقتديا بالمسافر فاذا خرج
المسافر بعده فسدت صلوته فان كان الاول مسافرا ان كان اماما لم تفسد صلوته لانه خرج بعد
الفراغ عن الاركان فلم يصر مقتديا بالمقيم لانتهاء الاقتداء وان كان مقتديا تفسد صلوته
بخروج الامام بعده ففسدت صلوة من خرج اولا من وجه وجازت من وجه فيحكم بالفساد وا
لمتاخر لا تفسد صلوته لانه منفرد عند الخروج ويصلي ركعتين ليصير اربعا لانه ان كان مقيما لا بد له
منه ذلك وان كان مسافرا فبالاقتداء التجديد لحد واحتمال الاقتداء ثابت وان شكا في الذي خرج اولا
فسدت صلاتهما لان صلاة المقتدي فاسدة واحتمال التقدم في حق كل ثابت وان خرجا معا
فصلوة المقيم تامة لانه لو كان اماما لم تتحول امامته الى المسافر وان كان مقتديا انتهى حكم الاقتداء
فصار منفردا وصلوة المسافر فاسدة لاحتمال انه كان مقتديا وقد خلا مكان امامه وان شكا بعد ما

الخارج اولا ان كان مقيما مقتديا بالمسافر جازت صلاته وان كان مسافرا اماما جازت ايضا وان كان اماما مقيما فسدت صلاته وان كان المسافر مقتديا تفسد ايضا

صلينا ثلاثا او اربعا ولنا ان القياس ان نعتبر الاحوال وتفسد صلوة المقيم لاحتمال انه كان مقتديا
بالمسافر في الشفع الثاني وفي الاستحسان تجوز صلاتهما ونجعل المقيم اماما حملا لامرهما على
الصحة لان الظاهر من المسلم الجري على موجب الشرع كما قلنا فيمن احرم بنسكين ونسيهما
القياس ان تلزمه عمرتان وحجتان وفي الاستحسان يلزمه حجة وعمرة حملا لامره على المسنون ا
لمتعارف وهو القران وكذا لو كان مسافر ومقيم ام احدهما صاحبه في الظهر وتركا القعدة على
راس الركعتين فصليا وسجدا للسهو ثم شكا في الامام نجعل المقيم اماما وكذا لو تركا القر
اءة في الاوليين او احدهما فصليا وسجدا للسهو شكا نجعل المقيم اماما واذا جعلنا
المقيم اماما مسئلتنا فان احدث المقيم اولا وخرج ثم احدث المسافر وخرج فسدت صلوة
المقيم وجازت صلوة المسافر فان احدثا معا او متعاقبا وخرجا معا فسدت صلوة المسافر
لخلو مكان الامام وجازت صلوة المقيم لانه منفرد وان خرجا على التعاقب ولا يعلم اولهما
خروجا فسدت صلوتهما لما قلنا فيما تقدم **قوله** فانتقل عنه واستوطن غيره حتى بالاجرة
فانه اذا لم ينتقل عنه بل استوطن اخر بان اتخذ له اهلا في الاخر فانه يتم في الاول كما يتم في
الثاني **قوله** عن نفسه من المسافرين في الحديث المذكور انفا حيث قال فانا قوم سفر **قوله**
وهذا لان الاصل الى اخره قيل الاوطان ثلثة وطن اصلي وهو مولد الانسان او موضع
تاهل به ومن قصده التعيش به لا الارتحال ولو تزوج المسافر في البلد لم ينو الاقامة
فيه قيل يصير مقيما وقيل لا ووطن اقامة وهو ما ينوي الاقامة فيه خمسة عشر يوما فصاعدا
على اعلى نية ان يسافر بعد ذلك ووطن سكنى وهو ما ينوي الاقامة به اقل من خمسة عشر
والمحققون على عدم اعتبار الثالث لانه يوصف السفر فيه كالمفازة ولذا تركه المصنف
والاصلي لا ينتقض الا بالانتقال عنه واستيطان اخر كما قلنا لا بالسفر ولا بوطن الاقامة
ووطن الاقامة ينتقض بالاصلي وبوطن الاقامة والسفر وتقديم السفر ليس بشرط ثبوت
الاصلي بالاجماع وهل هو شرط لثبوت وطن الاقامة عن محمد فيه روايتان في رواية لا يشترط
كما هو ظاهر الرواية وفي اخرى انما يصير الوطن اقامة بشرط ان يتقدمه سفر ويكون بينه
وبين ما صار اليه منه مدة سفر حتى لو خرج من مصره لا لقصد السفر فوصل الى قرية ونوى
الاقامة بها خمسة عشر لا يصير تلك القرية وطن اقامة وان كان بينهما مدة سفر لعدم
تقدم نقض السفر وكذا اذا قصد مسيرة سفر وخرج فلما وصل الى قرية مسيرتها من
وطنه دون مدة السفر نوى الاقامة بها خمسة عشر لا يصير مقيما ولا تصير تلك القرية وطن
اقامة والتخريج على الروايتين في شرح الزيادات بغدادي وكوفي خرجا من وطنهما
يريدان قصر ابن هبيرة ليقيما به خمسة عشر وبين كوفة وبغداد خمسة مراحل وا
لقصر منتصف ذلك فلما قدما ماه خرجا منه الى الكوفة ليقيما بها يوما ثم يرجعا الى
بغداد فانهما يتمان الصلوة الى الكوفة لان خروجهما من وطنهما الى القصر ليس
سفرا وكذا من القصر الى الكوفة فبقيا مقيمين الى الكوفة فان خرجا من الكوفة
الى بغداد يقصران الصلوة وان قصدا المرور على القصر لانهما قصدا بغداد وليس
لهما وطن اما الكوفي فلان وطنه بالكوفة نقض القصر واما البغدادي فعلى رواية

الحسن

الحسن يتم الصلوة وعلى رواية هذا الكتاب يعني الزيادات يقصر وجه رواية الحسن ان وطن البغداد
ي بالقصر صحيح لانه نوى الاقامة في موضعها ولم يوجد ما ينقضها وقيام وطنه بالقصر يمنع تحقق
السفر وجه رواية هذا الكتاب ان وطن الاقامة لا يكون الا بعد تحقق السفر لان الاقامة من
المقيم لغو ولم يوجد تحقق السفر فلم يصح وطن الاقامة لا يكون الا بعد تحقق السفر لان الا
قامة من المقيم لغو ولم يوجد تحقق السفر فلم يصح وطنه بالقصر فصار مسافرا الى بغداد
انتهى ورواية الحسن تبين ان السفر الناقض لوطن الاقامة ما ليس فيه مرور على وطن
الاقامة او ما يكون المرور فيه به بعد سير مدة السفر ومثاله في ديارنا قاهري خرج ا
لى بلبيس فنوى الاقامة بها خمسة عشر ثم خرج منها الى الصالحية فلما دخلها بدا له ان ير
جع الى القاهرة ويمر ببلبيس فعلى رواية اشتراط السفر لوطن الاقامة يقصر الى القاهر
ة وعلى الاخرى يتم ومثال انتقاض وطن الاقامة بمثله ينبني ما قلنا ايضا وهو ما ذكر
وه من خراساني قدم الكوفة ونوى الاقامة بها شهرا ثم خرج منها الى الحيرة ونوى
المقام بها خمسة عشر يوما ثم خرج من الحيرة يريد العود الى خراسان ومر بالكوفة
فانه يصلي ركعتين لان وطنه بالكوفة كان وطن اقامة وقد انتقض بوطنه بالحيرة لا
نه وطن اقامة وكذا وطنه بالحيرة انتقض بالسفر لانه وطن اقامة فلما خرج من الحيرة
على قصد خراسان صار مسافرا ولا وطن له في موضع فيصلي ركعتين حتى يدخل خراسان
وان لم يكن نوى الاقامة بالحيرة خمسة عشر يوما اتم الصلوة بالكوفة لان وطنه بالكو
فة لم يبطل بالخروج الى الحيرة لانه ليس بوطن مثله ولا سفر فيبقى وطنه بالكوفة
كما كان ولو ان الخراساني ارتحل من الكوفة يريد مكة فقبل ان يسير ثلثة ايام ذكر حاجة با
لكوفة فعاد فانه يقصر لان وطنه بالكوفة بطل بالسفر بخلاف ما لو عزم على العود الى و
طن الاصلي فانه اذا لم يكن بين هذا الموضع الذي بلغ اليه وبين وطنه مسيرة سفر يصير
مقيما وان كان بينهما مدة سفر لا يصير مقيما فيقصر حتى يدخل وطنه لان العزم في الوجه الاول
ترك السفر فنية الاقامة قبل استحكام السفر على ما تقدم وفي الوجه الثاني ترك السفر الى
جهة وقصده الى جهة اخرى فبقي مسافرا كما كان وفي النوادر خرج من مصره مسافرا ثم افتتح
الصلوة فسبقه حدث فلم يجد الماء فنوى ان يدخل مصره وهو قريب صار مقيما من ساعته
دخل مصره او لم يدخل لان قصد الدخول ترك السفر فحصلت النية مقارنة للفعل فصحت فان
دخله صلى اربعا فان علم قبل ان يدخله ان الماء امامه فمشى اليه فتوضا صلى اربعا ايضا لا
بالنية صار مقيما فالمشي بعد ذلك في الصلوة امامه لا يصيره مسافرا في حق تلك الصلوة وان
قارنت النية فعل السفر حقيقة لانه لو جعل مسافرا لفسدت لان السفر منع عنه حرمة
الصلوة بخلاف الاقامة لانها ترك السفر وحرمة الصلوة لا تمنعه عنه فلو تكلم حين علم
ان الماء امامه او افسد الصلوة بمفسد ثم وجد الماء فتوضا ان وجده في مكانه صلى
ركعتين لانه صار مسافرا ثانيا بالمشي بنية السفر خارج الصلوة بخلاف المشي في حرمة
الصلوة وقد تكرر لنا ان المسافر يصير مقيما بنية الاقامة في حرمة الصلوة حتى يتم اربعا فليتم

السلام فيه بن كرما يستثنى من ذلك وما يتفرع عليه فنقول يصير مقيما بنية الاقامة في الصلوة
حتى يتغير فرضه إلى الرباعية الا ان خرج الوقت وهو فيها فنوى الاقامة لتقرر الفرض ركعتين
في الصلوة حتى يتغير فرضه إلى الرباعية إلى ان خرج الوقت وهو فيها فنوى الاقامة لتقرر
الفرض ركعتين بخروج الوقت والا ان يكون لاحقا فرغ امامه المسافر ثم نوى الاقامة لان اللاحق
مقتد حكما حتى لا يقرأ ولا يسجد للسهو ففراغ الامام كانه فراغه وبه يستحكم الفرض ولم يبق محلا
للتغير في حق الامام فكذا في حق اللاحق بخلاف المسبوق واذا عرف هذا فلو نواها بعد
ما قعد قدر التشهد ولم يسلم تغير وكذا لو كان قام إلى الثالثة ساهيا فقعد او لا فنواها
قبل ان يسجد لانه لم يخرج عن المكتوبة قبل النية الا انه يعيد القيام والركوع لانهما نفل
فلا ينوبان عن الفرض فان لم ينو حتى سجد لا يتغير لان النية وجدت بعد خروجه منه
ولكنه يضيف اليها اخرى ليكون التطوع بركعتين فيما اذا كان قعد وباربع فيما اذا
لم يكن قعد لما عرف في سجود السهو عندهما ولا يضم عند محمد لفساد اصل الصلوة
بفساد الفرضية ولو ان مسافرا صلى الظهر ركعتين وترك القراءة فيهما او في احدهما
وتشهد ثم نواها قبل السلام او قام إلى الثالثة ثم نواها قبل ان يسجد تحول فرضه
اربعا عندهما ويقرأ في الاخريين قضاء عن الاوليين وعند محمد تفسد صلوته لما مر من فساد اصل
الصلوة عنده بترك القراءة في ركعة وكان القياس على قول ابي حنيفة ان تفسد لما سلف
له من فسادها بتركها في ركعتين لكنه استحسن هنا فقال ببقاء التحريمة وان ترك القراءة
في الركعتين لان صلاة المسافر بعرض ان يلحقها مدد نية الاقامة فتقضى القراءة في الباقي
فلا يتحقق تقرر المفسد الا بالخروج عن تلك الصلوة بخلاف فجر المقيم ولا يتحول لو نواها
بعد السجود لانها تفسد بالاجماع ولو نواها بعد السلام وعليه سهو تقدم انه يتغير
عند محمد خلافا لهما بناء على ان سلام من عليه السهو يخرجه اولا **قوله** لانه اي اخر الوقت هو
المعتبر في السببية في حق المكلف لانه اوان تقرره دينا في ذمته وصفة الدين تعتبر
حال تقرره كما في حقوق العباد واما اعتبار كل الوقت اذا خرج في حقه فليثبت الواجب
عليه بصفة الكمال اذ الاصل في اسباب المشروعات ان تطلب العبادة كاملة وانما تحمل
نقصها لعروض تاخيره إلى الجزء الناقص مع توجه طلبها فيه اذا عجز عن ادائها قبله ونحوه
عن غير ادراك لم يتحقق ذلك العارض فكان الامر على الاصل من اعتبار وقت الوجوب
وقال زفر اذا سافر وقد بقي من الوقت قدر ما يمكنه ان يصلي صلوة السفر يقضي صلاة
السفر وان كان الباقي دونه يصلي صلوة المقيم لما علم من مذهبه ان السببية لا تنتقل
من ذلك الجزء وعندنا تنتقل إلى الذي يسع التحريمة وقد اسلفناه وعلى هذا قالوا
اذا صلى الظهر وهو مقيم اربعا ثم سافر وصلى العصر ركعتين ثم تذكر انه ترك شيئا في فرض
له فرجع فتذكر انه صلى الظهر والعصر بلا طهارة فانه يصلي الظهر ركعتين والعصر
اربعا لان صلاة الظهر صارت كانها لم تكن وصارت دينا في الذمة في اخر وقتها وهو
مسافر فيه فصارت في ذمته صلاة السفر بخلاف العصر فانه خرج وقتها وهو مقيم ولا
يشكل على هذا المريض اذا فاتته صلوة في مرضه الذي لا يقدر فيه على القيام فانه يجب

ان

ان يقضيها في الصحة قايما لان الوجوب يعتبر القيام غير انه رخص له ان يفعلها حالة العذر بقعوده
وسعه اذ ذاك فحين لم يوجد حالة العذر زال سبب الرخصة فتعين الاصل ولذلك يفعلها
المريض قاعدا اذا فاتت عنه زمن الصحة اما صلوة المسافر فانه ليست الا ركعتين ابتداء
منشأ الغلط اشتراك لفظ الرخصة **قوله** فلا يتعلق بها ما يوجب التغليظ يعني المعصية وهذا
لان قصد قطع الطريق وقتال الامام العدل والاباق للعبد وعدم المحرم وقيام العدة
للمرأة يوجب صيرورة نقل الخطا معصية فيمنع الرخصة قياسا على قطاع الطريق في منعهم
من الصلوة الخوف اذا خافوا الامام وعلى زوال العقل بمحظور في عدم سقوط الخطاب
ولنا اطلاق النصوص اي نصوص الرخصة قال تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر وقال عليه الصلوة والسلام يمسح المسافر ثلثة ايام ولياليها وما تقدم من الاحا
ديث المفيد تعليق القصر على مسمى السفر فوجب اعمال اطلاقها الى تقييد ولم يوجب اما
بتقييد نص الكتاب فلانه لو تم القياس الذي عينه لم يصح تقييده عندنا فكيف ولم
يتم فلا يصلح مقيدا ولا لغيره من الاحاديث وذلك لانتفاء الجامع فان المؤثر في اصله في منع الر
خصة عدم سببها وذلك ان سبب الرخصة لا بد ان يكون مباحا وهو في صلاة الخوف الخوف
وهو في قطاع الطريق مسبب عن نفس المعصية اعني قطع الطريق وسبب السلب سبب فلو
ثبتت الرخصة اعني جواز صلوة الخوف لهم كانت المعصية نفسها هي الموجبة للتخفيف
وكذا زوال العقل هو السبب وهو مسبب عن المعصية اعني شرب المسكر الى اخر ما قررناه
بخلاف ما نحن فيه فان السبب السفر وليس هو مستندا الى قطع الطريق فان الذي صيره مسافرا
ليس قطع الطريق بل الشروع في السير المخصوص لا باعتبار الطريق اصلا فعرى السبب في نفسه
عن المعصية وكانت هي مجاورة له وذلك غير مانع من اعتبار ما جاوره شرعا كالصلوة في المغصوبة
والمسح على الخف مغصوب والبيع وقت النداء وكثير من النظاير وهذا بناء على ان المراد بالسبب
الفاعل لا الغائب **فروع** التبع كالعبد والغلام والجندي والمرأة اذا وفاها مهرها
والاجير والتلميذ والاسير والمكره تعتبر نية الاقامة والسفر من متبوعهم دونهم
فيصيرون مقيمين ومسافرين بنيتهم ولو نوى المتبوع الاقامة ولا يعلمون اختلفوا
في وقت لزومهم حكم الاقامة فقيل من وقت نية المتبوع وقيل من وقت علمهم كما في
توجه خطاب الشرع وعزل الوكيل والاحوط الاول فيكون كالعزل الحكمي فيقضون
ما صلوا قصرا قبل علمهم وفي العبد المشترك بين مسافر ومقيم قيل يتم وقيل يقصر
وقيل ان كان بينهما مهاياة في الخدمة قصر في نوبة المسافر واتم في نوبة المقيم
ويتفرع على اعتبار النية من المتبوع ان العبد لو ام سيده في السفر فنوى السيد
الاقامة صحت حتى لو سلم العبد على راس الركعتين فسدت صلاتهما وكذا لو ائتم
به من مقيم حال سفره والعبد في الصلوة فسلم على راس الركعتين فسدت ولو كان
العبد ام مع السيد غيره من المسافرين فنوى السيد الاقامة صحت نيته
في حق عبده لا في حق القوم في قول محمد فيقدم العبد على راس الركعتين واحدا من
المسافرين ليسلم لهم عبده لا في حق القوم في قول محمد فيقدم العبد على راس الركعتين

واحد من المسافرين ليسلم لهم ثم يقوم هو السيد فيتم كل منهم اربعا وهي تطير ما اذا صلى مسافر بمقيمين ومسافرين فاحدث فقدم مقيما لا ينقلب فرض العوام اربعا وهي المسئلة التي ذكرناها في باب الحدث في الصلوة ثم بماذا يعلم العبد قبل بنصب المولى اصبعيه اولا ويشير باصبعه ثم ينصب الاربع ويشير بها وفي حكم الاسير من بعث اليه المحتوى به من بلدة والغريم اذا لزمه غريمه او حبسه ان كان قادرا على اداء ما عليه ومن قصده ان يقضي دينه قبل خمسة عشر يوما فالنية في السفر والاقامة نية والاقتداء الحابس ولو اسلم كافر او بلغ صبي مسافرا اختلف فيها فالشيخ ابو بكر بن الفضل على انه ان كان بينهما وبين المقصد اقل من ثلثة ايام كانا مقيمين وقيل يصليان ركعتين وقيل الصبي اذا بلغ يصلي اربعا والكافر اذا اسلم يصلي ركعتين بناء على ان نية الكافر معتبرة ولا يجمع عندنا في السفر بمعنى ان يصلي الظهر مع العصر في وقت واحدهما والمغرب مع العشا لكن لك خلافا للشافعي بل بان يؤخر الاولى الى اخر وقتها فينزل فيصليها في اخره ويفتتح الاخرى في اول وقتها وهذا جمع فعلا لا وقتا لما في الصحيحين عن ابن مسعود رضي الله عنه ما رايت رسول الله عليه السلام صلى صلاة لغير وقتها الا الجمع فانه جمع بين المغرب والعشا بجمع وصلى صلاة الصبح من الغد قبل وقتها يعني غلس بها فكان قبل وقتها المعتاد فعلها فيه منه عليه الصلاة والسلام وكانه ترك جميع عرفة لشهرته وما في مسلم من حديث ليلة التعريس انه عليه الصلوة والسلام قال ليس في النوم تفريط انما التفريط في اليقظة ان تؤخر الصلوة حتى يدخل وقت صلاة اخرى فيعارض ما فيهما من حديث انس انه عليه السلام كان اذا عجل به السير يؤخر الظهر الى اول وقت العصر فيجمع بينهما ويؤخر المغرب حتى يجمع بينها وبين العشا حين يغيب الشفق وفي لفظ لهما عن ابن عمر كان اذا عجل السير في السفر جمع بين المغرب والعشا بعد ان يغيب الشفق ويترجح حديث ابن مسعود رضي الله عنه بزيادة فقه الراوي وبانه احوط فيقدم عند التعارض او يحمل الشفق المذكور على الحمرة فانه مشترك بينه وبين البياض الذي يلي اطرافه على ما قدمناه فيكون حينئذ عين ما قلناه من انه نزل في اخر الوقت فيصلي الوقتية فيه ثم يستقبل الثانية في الاول وقتها وقد وقع في احاديث الجمع شئ من الاضطراب ففي بعضها عن ابن عباس رضي الله عنهما جمع عليه السلام بين الظهر والعصر والمغرب والعشا من غير خوف ولا سفر وفي بعضها جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشا بالمدينة من غير خوف ولا مطر قيل لابن عباس ما اراد الى ذلك قال اراد ان لا تحرج امته ولم يعمل بها ومنهم بجواز الجمع كذلك احد وكيف وما تقدم من حديث ليلة التعريس يعارضه معارضة ظاهرة

باب صلاة الجمعة

مناسبته مع ما قبله تنصيف الصلوة لعارض الا ان التنصيف هنا في خاص من الصلوة وهو الظهر وفيما قبله في كل رباعية وتقديم العام هو الوجه ولسنا نعني ان الجمعة تنصيف الظهر بعينه بل هي فرض ابتداء نسبته التنصيف منها واعلم اولا ان الجمعة فريضة محكمة بالكتاب والسنة والاجماع يكفر جاحدها قال تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله رتب الامر بالسعي للذكر على النداء للصلوة فالظاهر ان

قف مسئلة لثبوتها بدليل القطعي كما تعقد زكمال وهو فرض مستقل كن من الظهر وليست بدلا عنه كما حرره الباقاني معزيا لسري الدين بن الشحنة وفي البحر وقد افتيت بعدم صلاة الاربع بعدها بنية آخر ظهر خوف اعتقاد عدم فرضيته وهو الاحتياط في زماننا ولما من لا يخاف عليه مفسدة منها فالاولى ان تكون بنية حقيقة

المراد

المراد بالذكر الصلوة ويجوز كون المراد به الخطبة وعلى كل تقدير يفيد افتراض الجمعة فالاول ظاهر والثاني كذلك لان افتراض السعي الى الشرط وهو المقصود لغيره فرع افتراض ذلك الغير اولا ترى ان من لم تجب عليه الصلوة لا يجب عليه السعي الى الخطبة بالاجماع والمذكور في التفسير ان المراد الخطبة والصلوة وهو الاحق لصدقه عليهما معا وقال عليه السلام الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة الا اربعة مملوك او امراة او صبي او مريض رواه ابو داود عن طارق بن شهاب وقال طارق قد راى النبي عليه السلام ولم يسمع منه انتهى وليس هذا قادحا في صحته ولا في الحديث فان غايته ان يكون مرسل صحابي وهو حجة بل بيان الواقع قال النووي الحديث على شرط الشيخين واخرج البيهقي من طريق البخاري عن تميم الداري رضي الله عنه عنه عليه الصلوة والسلام قال الجمعة واجبة الا على صبي او مملوك او مسافر رواه الطبراني عن الحكم بن عمرو وزاد فيه المراة والمريض وروى مسلم عن ابي هريرة رضي الله عنه وابن عمر رضي الله عنهما انهما سمعا رسول الله عليه السلام يقول على اعواد منبره لينتهين اقوام عن ودعهم الجمعات او ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين وعن ابي الجعد الضمري وكانت صحبة عن النبي عليه السلام قال من ترك ثلث جمع تهاونا بها طبع الله على قلبه رواه احمد وابو داود والترمذي والنسائي وحسنه ابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما وقال عليه السلام من ترك الجمعة ثلث مرات من غير ضرورة طبع الله على قلبه رواه احمد باسناد حسن والحاكم وصححه وقال عليه الصلوة والسلام من ترك ثلث جمعات من غير عذر كتب من المنافقين رواه الطبراني في الكبير من حديث جابر الجعفي لكن له شواهد فلا يضره تضعيف جابر وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال من ترك الجمعة ثلث جمع متواليات فقد نبذ الاسلام وراء ظهره وهذا باب يحتمل جزءا واجماع المسلمين على ذلك وانما اكثرنا فيه نوعا من الاكثار لما نسمع عن بعض الجهلة انهم ينسبون الى مذهب الحنفية عدم افتراضها ومنشاء غلطهم ما سياتي من قول القدوري ومن صلى الظهر يوم الجمعة في منزله ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلوته وانما اراد حرم عليه وصحة الظهر فالحرمة لترك الفرض وصحة لما سنذكر وقد صرح اصحابنا بانها فرض اكد من الظهر وباكفار جاحدها ولوجوبها شرايط في المصلي الحرية والذكورة والاقامة والصحة وسلامة الرجلين والعينين وقال اذا وجد الاعمى قائدا لزمته اجيب بانه غير قادر بنفسه فلا يعتبر قدرة غيره كالزمن اذا وجد من يحمله وشرايط في غيره المصر والجماعة والخطبة والسلطان والوقت والاذن العام حتى ~~وجد من يحمله وشرايط في غير المصر والجماعة~~ لو ان والي اغلق باب البلد وجميع حشمه ومنع الناس من الدخول لم يجز اخذا من اشارة قوله تعالى اذا نودي للصلوة فانه اي تشهير قوله او في مصلى المصر اعني فناءه فان المسمى الداخل فيه انتظمه اسم المصر وفناؤه هو المكان المعد لمصالح المصر متصل به او منفصل بغلوة كذا قدره محمد في النوادر وقيل بميل وقيل بميلين وقيل بثلثة اميال وقيل انما يجوز في الفناء اذا لم يكن بينه وبين المصر مزرعة الا انه لما اعطى اشتراط المصلى قال المصنف والحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز في جميع افنية المصر وان لم يكن في مصلى فيها قوله لقوله عليه الصلوة والسلام

لا جمعة إلى آخره رفعه المصنف والمأثور رواه ابن أبي شيبة موقوفا على علي رضي الله عنه لا جمعة ولا تشريق ولا صلوة فطر ولا أضحى إلا في مصر جامع أو في مدينة عظيمة صححه ابن حزم ورواه عبد الرزاق من حديث عبد الرحمن السلمي عن علي رضي الله عنه قال لا تشريق ولا جمعة إلا في مصر جامع وكفى بعلي رضي الله عنه قدوة وأما ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن أول جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول الله عليه السلام بجواثا قرية بالبحرين فلا ينافي المصرية تسميته الصور لأن اسم القرية إذ القرية تقال عليه في عرفهم وهو لغة القرآن قال تعالى وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم أي مكة والطائف ولا شك أن مكة مصر وفي الصحاح أن جوانا حصن بالبحرين فهي مراد الحلو الحصن عن حاكم عليهم وعالم ولذا قال في المبسوط أنها مدينة بالبحرين ولكيف والحصن يكون بأي سور ولا يتحول أما كان كذلك على ما قلنا عادة وما روي عن عبد الرحمن بن كعب عن أبيه كعب بن مالك أنه قال أول من جمع بنا في حرة بني بياضة أسعد بن زرارة وكان كعب إذا سمع النداء ترحم على أسعد لذلك قال قلت كم كنتم قال أربعون فكان قبل مقدم النبي عليه السلام المدينة ذكره البيهقي وغيره من أهل العلم فلا يلزم حجة لأنه كان قبل أن تفرض الجمعة وبغير علمه عليه السلام أيضا على ما روي في القصة أنهم قالوا لليهود يوم يجتمعون فيه لكل سبعة أيام وللنصارى يوم فلنجعل يوما نجتمع فيه نذكر الله تعالى ونصلي فقالوا يوم السبت لليهود ويوم الأحد للنصارى فاجعلوه يوم العروبة فاجتمعوا إلى سعد فصلى بهم وذكرهم وسموه يوم الجمعة ثم أنزل الله فيه بعد قدوم النبي عليه السلام المدينة فمن ذكر عنه هذا الترك النبي عليه السلام العمل أو لما اجتمعوا إليه في الليلة الثالثة مخافة أن يؤمر به ولم يسلم فتلك الحرة من أفنية المصر وللفناء حكم المصر فسلم حديث علي عن المعارض ثم يجب أن يحمل على كونه سماعا لأن دليل الافتراض من كتاب الله تعالى نعبده على العموم في الأمكنة فاقدامه على نفيها في بعض الأماكن لا يكون إلا عن سماع لأنه خلاف القياس المستمر في مثله وفي الصلوة الباقيات أيضا والقاطع للشغب أن قوله تعالى فاسعوا إلى ذكر الله ليس على إطلاقه اتفاقا بين الأمة إذ لا يجوز إقامتها في البراري إجماعا ولا في كل قرية عنده بل بشرط أن لا يظعن أهلها عنها صيفا ولا شتاء فكان خصوص المكان مرادا فيها إجماعا فقدر القرية الخاصة وقدرنا المصر وهو أولى لحديث علي رضي الله عنه وهو لو عورض بفعل غيره كان علي رضي الله عنه مقدما عليه فكيف ولم يتحقق معارضة لما ذكرناه ولهذا لم ينقل عن الصحابة أنهم حين فتحوا البلاد اشتغلوا بنصب المنابر والجمع إلا في الأمصار دون القرى ولو كان لنقل ولو آحادا ولو مصر الإمام موضعا وأمرهم بالإقامة فيه جاز ولو منع أهل مصر أن يجمعوا لم يجمعوا وقال الفقيه أبو جعفر إذا نهى مجتهد لسبب من الأسباب أراد به أن يخرج ذلك الموضع عن أن يكون مصرا جاز أما متعنتا وإضرارا فلهم أن يجمعوا على من يصلي ولو مصر مصرا ثم نفر الناس عنه لخوف ونحوه ثم عادوا لا يجمعوا إلا بإذن ولو دخل القروي المصر يوم الجمعة ونوى أن يمكث لزمته وإن نوى الخروج من قبل وقتها لا تلزمه قال الفقيه إن نوى أن يخرج من يومه ولو بعده لا تلزمه **قوله** ويقيم الحدود احترازا عن المحكم والمرأة إذا كانت قاضية فإنه يجوز قضاؤها إلا في الحدود والقصاص

واكتفى

واكتفى بذكر الحدود عن القصاص لأن ملك إقامتها ملكه **قوله** وهو الظاهر أي من المذهب وقال أبو حنيفة المصر كل بلدة فيها سكك وأسواق وبها رساتيق المعلق ومنصف الظالم وعالم يرجع إليه في الحوادث وهذا أخص مما اختاره المصنف قيل وهو الأصح وإذا كان القاضي يفتي ويقيم الحدود أغنى عن التعدد دوقع وقع شك في بعض قرى مصر مما ليس فيها وال وقاض نازل لأن يقابل لها قاضي يسمى قاضي الناحية وهو قاض يولى الكورة بأسرها فيأتي القرية أحيانا فيفصل ما اجتمع فيها من القضايا وينصرف ووال كذلك هل هو مصر نظرا إلى أن لها واليا ولا نظر إلى عدمهما بها والذي يظهر اعتبار كونهما مقيمين بها وإلا لم تكن قرية أصلا إذ كل قرية مشمولة لحكمه قوله بفرق بالفرق بين قرية لا يأتيها حاكم يفصل بها الخصومات حتى يحتاجون إلى دخول المصر في كل حادثة لفصلها وبين ما يأتيها فيفصل فيها وإذا اشتبه على الإنسان ذلك ينبغي أن يصلي أربعا بعد الجمعة ينوي بها آخر فرض أدركت وقته ولم أؤده بعد فإن لم تصح الجمعة وقعت ظهره وإن صحت كانت نفلا وهل تنوب عن سنة الجمعة فقد مر هنا الكلام فيه في باب شروط الصلوة فارجع إليه وكذا إذا تعددت الجمعة وشك في أن جمعته سابقة أو لا ينبغي أن يصلي ما قلنا وأصله أن عند أبي حنيفة لا يجوز تعددها في مصر واحد وكذا روي أصحاب الإملاء عن أبي يوسف أنه لا يجوز في مسجدين في مصر إلا أن يكون بينهما نهر كبير حتى يكون كمصرين وكان يأمر بقطع الجسر ببغداد لذلك فإن لم يكن فالجمعة لمن سبق فإن صلوا معا ولم يدر السابقة فسدتا وعنه أنه يجوز في موضعين إذا كان المصر عظيما لا في ثلاثة وعن محمد يجوز تعددها مطلقا ورواه عن أبي حنيفة ولهذا قال السرخسي الصحيح من مذهب أبي حنيفة جواز إقامتها في مصر واحد في مسجدين وأكثر وبه نأخذ لإطلاق لا جمعة إلا في مصر شرط المصر فإذا تحقق تحقق في حق كل منها وجه رواية المنع أنها سميت جمعة لاستدعائها الجماعة فهي جامعة لها والأصح أولا فصلها إذا كان مصر كبير كمصر فإن في إلزام اتحاد الموضع حرجا بينا لاستدعائه تطويل المسافة إنما هو إذا زال الاشتباه بعد الأربع لتحقق وقوعها نفلا أما إذا دام الاشتباه فإنما فلا يجزم بكونها نفلا ليقع النظر في أنها سنة أو لا فينبغي أن يصلي بعدها السنة لأن الظاهر وقوعها ظهرا لأنه لم يتحقق وجود الشرط لم يحكم بوجود الجمعة فلزم الحكم بسقوط الفرض والله سبحانه أعلم ومن كان من توابع المصر فحكمه حكم أهل المصر في وجوب الجمعة عليه بأن يأتي المصر فيصليها فيه واختلفوا فيه عن أبي يوسف إن كان الموضع يسمع فيه النداء من المصر فهو من توابعه وإلا فلا وعنه كل قرية متصلة بربض المصر وغير المتصلة لا وعنه أنها تجب في ثلاث فراسخ وقال بعضهم قدر ميل وقيل قدر ميلين وقيل ستة أميال وعن مالك ستة وقيل أن أمكنه أن يحضر الجمعة ويبيت بأهله من غير تكلف تجب عليه الجمعة وإلا فلا قال في البدائع وهذا أحسن **قوله** ولهما أنها أي منى تتمصر في الموسم لاجتماع من ينفذ الأحكام ويقيم الحدود والأسواق والسكك قيل فيها ثلاث سكك وغاية ما فيها أنه يزول تمصرها بزوال الموسم وذلك غير قادح في مصريتها قبله إذ ما من مصر إلا ويزول تمصره في الجملة ومع ذلك تقام فيه الجمعة وهذا يفيد أن الأولى

في الذي قدمناه من قرى مصر ان لا يصح فيها الا حال حضوره المتولي فاذا حضر صحت واذا ظعن امتنعت
والتعاطي وعدم التعجيب بمنى لا لانتفاء المصرية بل للتخفيف فان الناس مشتغلون بالمناسك
والعيد لان هم فيها فيحصل من الزامه مع اشتغالهم بما هم فيه الحرج اما الجمعة فليست بلازمة
بل انما تتفق في احيان من الزمان فلا حرج مع انها فريضة والعيد سنة او واجب وانما اقتصر المصنف
على هذا الوجه من التعليل دون التعليل بان منى من افنية مكة لانه فاسد لان بينهما فرسخين
وتقدير الفناء بذلك غير صحيح قال محمد في الاصل اذا نوى المسافر ان يقيم بمكة ومنى خمسة عشر
يوما لا يصير مقيما فعلم اعتبارهما شرعا موضعين **قوله** لان الولاية لهما يعني ان ثبوت ولاية
الاقامة للجمعة هو المصحح بعد كون المحل صالحا للتمصير وهو قائم في كل منهما والخليفة وان كان
قصد السفر للحج فالسفر انما يرخص في ترك لا انه يمنع صحتها وسيجي انه يجوز للمسافران
يؤم في الجمعة فكذا الجواز باذن في الاقامة اذا كان ممن له الاذن وان كان انما قصد الطوف
في ولايته فالظهر لانه حينئذ غير مسافر حتى لا يقصر الصلوة في طوفه كالسائح بخلاف ما اذا كان
المحل غير صالح للتمصير فلذا قالوا اذا سافر الخليفة فليس له ان يجمع في القرى كالبراري **قوله** او
من امره القاضي الذي لم يؤمر باقامتها ودخل العبد اذا قلد ولاية ناحية فتجوز اقامته وانه
تجوز اقضيته وانكحته والمراة اذا كانت سلطانة تجوز امرها بالاقامة لا اقامتها ولمن امره
ان يستخلف وان لم يؤذن له الاستخلاف بخلاف القاضي لا يملك الاستخلاف ان لم يؤذن له
فيه والفرق ان الجمعة موقتة تفوت بتاخيرها فالامر باقامتها مع العلم بان المامور عرضة
للاعراض الموجبة للتفويت امر بالاستخلاف دلالة بخلاف القاضي لان القضا غير موقت و
جواز الاقامة فيما اذا مات والي مصر لخليفته وصاحب الشرطة والقاضي الى ان يصل
والآخر باعتبار انهم كانوا ممن ينوب عنه فيها حال حيوته فهم كذلك لا ينعزلون كما
اذا كان حيا فكان الامر مستمرا لهم وكذا قالوا اذا مات سلطان وله امرا على اشيا من امور
المسلمين فهم على ولاياتهم يقيمون الجمعة بخلاف ما لو اجتمعت العامة على تقديم رجل عند
موت ذلك الوالي لا يجوز اقامته لانتفا ما قلنا ولو امر نصراني او صبي على مصر فاسلم وبلغ ليس لهما
الاقامة الا بامر بعد الاسلام والبلوغ ولو قيل لهما اذا اسلمت او بلغت فصل فاسلم وبلغ جاز
لهما الاقامة لان الاضافة في الولاية جايزة وعن بعض المشايخ اذا كان التفويض اليهما قبل
الجمعة فاسلم وادرك جاز لهما الاقامة كالامي والاخرس اذا امر ابه فبرا وحفظ وعلى الاول لا
يجوز لان التفويض وقع باطلا والمتغلب الذي لا منشور له ان كانت سيرته بين الرعية سيرة
الامرا ويحكم بحكم الولاية تجوز الجمعة بحضرته لان بذلك تتحقق السلطنة فيتم الشرط
والاذان بالخطبة اذن بالجمعة وعلى القلبه وفي نوادر الصلوة ان السلطان اذا كان يخطب
فجاء سلطان اخر ان امره ان يتم الخطبة يجوز ويكون ذلك القدر خطبة ويجوز له ان يصلي
بهم الجمعة لانه خطب بامره فصار نائبا عنه وان لم يامره وسكت القوم فاتم الاول فاراد
الثاني ان يصلي بتلك الخطبة لا يجوز لان سكوته محتمل وكذا اذا حضر الثاني وقد فرغ
الاول من خطبته فصلى الثاني بتلك الخطبة لا يجوز لانها خطبة امام معزول ولم توجد
الخطبة من الثاني وهذا كله اذا علم الاول حضور الثاني فان لم يعلم فخطب فصلى

والثاني

مسئلة لا يصلي العيد بمنى في ايامها فيها

مسئلة رجل اذا لم يتوصل الى اذن الامام فللناس ان يجتمعوا ويقيموا من يصلي بهم في ذلك الوقت

والثاني ساكت جازت لانه لا يصير معزولا الا بالعلم الا اذا كتب اليه كتاب العزل او ارسل رسولا فصار معزولا
ثم اذا صلى صاحب الشرط جاز لان عليا لم يعلم حالهم **قوله** لانها تقام بجمع عظيم الى اخره حقيقة هذا الو
جه ان اشتراط السلطان كيلا يودي الى عدمها كما يفيده **قوله** فلا بد منه تتميما لامره اي لامر
هذا الفرض او الجمع فان تور ان الفتنة توجب تعطيله وهو متوقع اذا لم يكن التقدم عند
من سلطان تعتقد طاعته او تخشى عقوبته فان التقدم على جميع اهل مصر يعد شرفا ورفعة فيتسا
رع اليه كل من مالت همته الى الرياسة فيقع التجاذب والتنازع وذلك يودي الى التقاتل وما روى
ان عليا رضي الله عنه اقام الناس وعثمان رضي الله عنه محصور واقعة حال فيجوز كونه عن اذنه
كما يجوز كونه عن غير اذنه فلا حجة فيه لفريق فيبقى قوله عليه الصلوة والسلام من تركها وله امام جا
ئر او عادل الا فلا جمع الله شمله ولا بارك الله في امره الا ولا صلوة له الحديث رواه ابن ماجة وغيره حيث
شرط في لزومها الامام كما يفيده فتبقى الجملة الواقعة حالا مع ما عناه من المعنى سالمين من المعا
رض وقال الحسن اربع الى السلطان وذكر منها الجمعة والعيدين ولا شك ان اطلاق قوله تعالى فا
سعوا الى ذكر الله مقيد بخصوص مكان ومخصوص منه كثير كالعبيد والمسافرين فجاز تخصيصه
بظني اخر فيخص بمن امره السلطان ايضا **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام اذا مالت الشمس
الى اخره روي انه عليه الصلوة والسلام لما بعث مصعب بن عمير الى المدينة قال اذا مالت الشمس
فصل بالناس الجمعة وفي البخاري عن انس رضي الله عنه كان عليه الصلوة والسلام يصلي الجمعة حين
تميل الشمس واخرج مسلم عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه كنا نجمع مع رسول الله عليه
السلام اذا زالت الشمس الحديث واما ما رواه الدارقطني وغيره من حديث عبد الله بن سيدان
بكسر السين المهملة قال شهدت الجمعة مع ابي بكر الصديق رضي الله عنه فكان خطبته قبل الز
وال وذكر عن عمر وعثمان نحوه قال فما رايت احدا عاب ذلك ولا انكره لو صح لم يقدح في خصوص ما
نحن فيه فكيف وقد اتفقوا على ضعف ابن سيدان واعلم ان الدعوى مركبة من صحتها في وقت
الظهر لا بعده فيجوز انه انما يتم ما ذكر دليلا لتمامها اذا اعتبر مفهوم الشرط وهو ممنوع عندهم
او يكون فيه اجماع وهو منتف في جزئي الدعوى لان مالكا يقول ببقائه وقتها الى الغروب وا
لحنابلة قايلون بجواز ادائها قبل الزوال وقيل اذا كان يوم عيد ويجاب بان شرعية الجمعة
مقام الظهر على خلاف القياس لانه سقوط اربع بركعتين فتراعى الخصوصيات التي ورد الشر
ع بها ما لم يثبت دليل على نفي اشتراطها ولم يصلها خارج الوقت في عمره ولا بدون الخطبة
فيه فيثبت اشتراطهما وكون الخطبة في الوقت حتى خطب قبله لا تقع الشرط ولا على اشتر
اط نفس الخطبة اجماع بخلاف ما قام الدليل على عدم اشتراطه لكونها خطبتين بينهما جلسة
قدر ما يستقر كل عضو في موضعه يجلس في الاولى ويتشهد ويصلي عليه عليه الصلوة والسلام
ويعظ الناس وفي الثانية كذلك الا انه يدعو مكان الوعظ للمؤمنين والمؤمنات كما قاله
الشافعي لانه قام الدليل عند ابي حنيفة على انه من السنن او الواجبات لا شرط على ما نذكر
قوله ومن شرايطها الخطبة يفيد كونها بعد الزوال على ما ذكرناه ومن الفقه والسنة
تقصيرها وتطويل الصلوة اشتمالها على ما ذكرناه انفا من الموعظة والتشهد والصلوة
وكونها خطبتين وفي البدايع قدرهما قدر سورة من طوال المفصل الى اخره ونقص ايضا

قال الطحاوي رحمه الله تعالى اذا صعد الامام المنبر فقطعا هو المذهب انه لا يسلم وقال الشافعي يسلم ثم يجلس وهذا مبني على اصلنا ان خروج الامام يقطع الكلام فلا يجوز السلام كما لا يجوز سائر انواع الذكر ثم قال احتج الخصم بحديث نافع عن ابن عمر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقترب من المنبر سلم على من عند منبره ثم يصعد فاذا اقبل على الناس وجلس وكعه اي ان الطحاوي قال لم يجز في هذا احد يناصبه بجب القول به ورجع الى احاديث ضعفا فلا تقوم الحجة بمثلها ولو ثبت احتمل ان يكون حالة اباحة الكلام في حالة اباحة الكلام انتهى وغيره القصوري في التجريد

وجه اشتراطها وتعاد على وجه الاولوية لو تذكر الامام فائتة في صلوة الجمعة ولو كانت الوتر
حتى فسدت الجمعة لذلك فاشتغل بقضائها وكذا لو كان افسد الجمعة فاحتاج الى اعادتها او
افتتح التطوع بعد الخطبة وان لم يعد الخطبة اجزأه وكذا اذا خطب جنبا ويكفي لوقوعها
الشرط حضور واحد في الخلاصة وهو خلاف ما يفيده ظاهر شرح الكنز حيث قال بحضرة جماعة
تنعقد بهم الجمعة وان كانوا صما او نياما انتهى اما الصلوة فلا بد فيها من الثلاثة على ما يأتي
واعلم ان الخطبة شرط الانعقاد في حق من ينشئ التحريمة للجمعة لا في حق كل من صلاها واشتراط
حضور الواحد او الجمع ليتحقق معنى الخطبة لانها من النسبيات فعن هذا قالوا لو احدث
الامام فقدم من لم يشهدها جاز ان يصلي بهم الجمعة لانه بان تحريمته على تلك التحريمة ا
لمنشئة والخطبة شرط انعقاد الجمعة في حق من ينشئ التحريمة فقط الا ترى الى صحتها من المقتد
ين الذين لم يشهدوا الخطبة فعلى هذا كان القياس فيما لو افسد هذا الخليفة ان لا يجوز
ان يستقبل بهم الجمعة لكنهم استحسنوا جواز استقباله بهم لانه لما قام مقام الاول التحق
به حكما ولو افسد الاول استقبل بهم فكذا الثاني فلو كان الاول احدث قبل الشروع فقدم
من لم يشهد الخطبة لا يجوز ولو قدم هذا المقدم غيره ممن شهدها قيل يجوز وقيل لا
يجوز لانه ليس من اهل اقامة الجمعة بنفسه فلا يجوز منه الاستخلاف بخلاف ما لو قدم الا
ول جنبا شهدها فقدم هذا الخليفة طاهرا شهدها حيث يجوز لان الجنب الظاهر
من اهل الاقامة بواسطة الاغتسال فصح منه الاستخلاف بخلاف ما لو قدم الاول
صبيا او معتوها او امرأة او كافرا فقدم غيره ممن شهدها لم يجز لانهم لا يصح استخلافهم
فلم يصر احدهم خليفة فلا يملك الاستخلاف فالمقدم عند استخلاف احدهم متقدم
بنفسه ولا يجوز ذلك في الجمعة وان جاز في غيرها من الصلوة لاشتراطها اذن السلطان
للمتقدم صريحا او دلالة فيها كما قدمنا دون غيرها ولا دلالة الا اذا كان المستخلف
تحقق بوصف الخليفة شرعا وليس احدهم كذلك اما في حق غير الكافر فلعدم الاهلية
مع العجز عن اكتسابها بخلاف الجنب واما في الكافر فلان هذا من امور الدين وهو
يعتمد ولاية السلطنة ولا يجوز ان يثبت للكافر ولاية السلطنة على المسلمين بخلاف
ما لو قدم الاول مسافرا او عبدا حيث يجوز خلافا لزفر على ما سيأتي فلو لم يقدم
الاول احدا فتقدم صاحب الشرطة او القاضي جاز لان هذا من امور العامة وقد قلد
هما الامام ما هو من امور العامة فنزلا منزلته ولان الحاجة الى الامام لدفع التنازع
في تعين من وذا الحصول بتقدمهما الوجود دليل اختصاصهما من بين الناس وهو كون كل
منهما نائبا للسلطان ومن عماله فلو قدم واحد منهما رجلا شهد الخطبة جاز لانه يثبت لكل
منهما ولاية التقدم فله ولاية التقديم **قوله** ثم هي شرط الصلوة فيها الى اخره هذه هو
رد القياس علة الحكم في الاصل كونه شرطا للصلوة لكنه مفقود في الاصل فضلا عن كونه موجودا
غير علة اذ الاذان ليس بشرط فالاولى ما عليه في الكافي جامعا وهو ذكر الله في المسجد اي في حد
وده لكراهة الاذان في داخله ويزاد ايضا فيقال ذكرا في المسجد يشترط له الوقت فتستحب
الطهارة فيه وتعاد استحبابا اذا كان جنبا كالاذان **قوله** لحصول المقصود وهو الذكر

وا

والموعظة وهذا لان المعقول من اشتراطها جعلها مكان الركعتين تحصيلا للفائدة مع التخفيف حيث
لم تحصل مقصودها مع الاتمام وقد اثر عن علي وعائشة رضي الله عنهما انما قصرت لمكان الخطبة و
هذا حاصل مع القعود وما معه لانها اقيمت مقام الركعتين لم يشترط لها ما اشترط للصلوة كما ظن
الشافعي رحمه الله الا ترى الى عدم اشتراط الاستقبال فيها وعدم الكلام فعلم ان القيام فيها
افضل لانه ابلغ في الاعلام اذا كان اشتر للصلوة فكان مخالفته مكروها ودخل كعب بن عجرة
المسجد يوم الجمعة وابن ام الحكم يخطب قاعدا فقال انظروا الى هذا الخبيث يخطب قاعدا والله
تعالى يقول فاذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما رواه مسلم ولم يحكم هو ولا غيره
بفساد تلك الصلوة فعلم انه ليس بشرط عندهم **قوله** لا بد من ذكر طويل بل قيل اقله عندهما
قدر التشهد **قوله** وله قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل بين كونه ذكرا طويلا يسمى
خطبة او ذكرا لا يسمى خطبة فكان الشرط الذكر الاعم بالاعم القاطع غير ان المأثور عنه عليه ا
لصلوة والسلام اختيار احد الفردين اعني الذكر المسمى بالخطبة والمواظبة عليه فكان ذلك
واجبا او سنة لا انه الشرط الذي لا يجزى غيره اذ لا يكون بيانا لعدم الاجمال في لفظ الذكر
وقد علم وجوب تنزيل المشروعات على حسب ادلتها فهذا الوجه يغني عن قصة عثمان فانه لم
يذكر في كتاب الحديث بل في كتب الفقه وهي انه لما خطب في اول جمعة ولي الخلافة صعد المنبر
فقال الحمد لله فارتج عليه فقال ان ابا بكر وعمر كانا يعدان لهذا المقام مقالا وانتم الى
امام فعال احوج منكم الى امام قوال وستأتيكم الخطب بعد واستغفر الله لي ولكم ونزل وصلى
بهم ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا منهم اما على عدم اشتراطها واما على كون نحو الحمد لله
ونحوها تسمى خطبة لغة وان لم يسم به عرفا ولهذا قال عليه الصلوة والسلام للذي قال
من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى بئس الخطيب انت فسماه خطيبا
بهذا القدر من الكلام والخطاب القرآني انما تعلقه باعتبار المفهوم اللغوي لان ا
لخطاب مع اهل تلك اللغة بلغتهم يقتضي ذلك ولان هذا العرف انما يعتبر في محاوراة
الناس بعضهم لبعض للدلالة على غرضهم فاما في امر بين العبد وربه تعالى فيعتبر
فيه حقيقة اللفظ لغة الا انه يشترط عنده في التسبيحة والتحميدة ان تقال على
قصد الخطبة فلو حمد لعطاس لا يجزئ عن الواجب ومقتضى هذا الكلام انه لو خطب
وحده من غير ان يحضره احد انه يجوز وهذا الكلام هو المعتمد لابي حنيفة فوجب اعتبار ما
يتفرع عنه وفي الاصل قال فيه روايتان فليكن المعتبر احدهما المتفرعة وعلى الاخرى لا بد
من حضور واحد كما قدمنا ولا تجزي بحضرة النساء وحدهن وتجزى بحضرة رجال صم او نيام او لا
يسمعون لبعدهم ولعبيد او مسافرين **فرع** يكره للخطيب ان يتكلم في حال الخطبة للاخلال بالنظم
الا ان يكون امرا بمعروف كقصة عمر مع عثمان وهي معروفة **قوله** واقلهم عند ابي حنيفة ثلاثة سوى
الامام ولا يشترط كونهم ممن حضر الخطبة وقالا اثنان سوى الامام وقال الشافعي اربعون ولا
حجة له في حديث اسعد بن زرارة انهم كانوا اربعين كما لا حجة لمن نفى اشتراط الاربعين ان
يوم النفور بقي معه عليه الصلوة والسلام اثنا عشر اما الاول فلان اتفاق كون عددهم اربعين في ذلك
اليوم لا يقتضي تعيين ذلك العدد شرعا وما رواه عن جابر مضت السنة ان في كل ثلاثة اماما وفي كل

قف
وهي تأخر عثمان الى ان خطب عمر
ثم قوله ما زادت على الوضوء
فقال عمر والوضوء ايضا يعني
تعليل بتأخره الى وقت الخطبة
في جواب قول عمر اية ساعة
اذا قام الخطيب واعتذر بقوله
ما زدت على الوضوء بعد ان
سمعت النداء فقال عمر الوضوء
ايضا يعني وقع الوضوء في
الاكتفاء به مع ترك الغسل
المسنون يعني تركت التبكير
والغسل المسنون كلا
هما غير لائق
بشأنك الشريف
لعمر اره

و... على دليل الشافعي في الجمعة اشتراط
الاربعين لا يعتبر

ثم المشهور في كل اربعين فما فوقه جمعة واضحى وفطر ضعيف قال البيهقي لا يحتج بمثله واما الثاني فلان
كون الباقي اثنا عشر او احد عشر او ثمانية عشر على اختلاف الروايات مقابله رواية كون الباقي اربعين
الكل اقوال منقوله في الباقي وتصحيح متعين منها بطريقه لم يثبت لنا وايضا بقاء اولئك لا يستلزم
الشروع بهم لجواز شروعه بالكبار ثم رجعوا وجاء غيرهم فصار المتحقق كون الشرط الجماعة فقال
ابو يوسف مسمى الجماعة متحقق في الاثنين وكون الجمع الصحيح اقل من ثلاثة لا يمس ما نحن فيه
اذ المشروط ليس جماعة تكون من لول صيغة الجمع وهما قالا بل الشرط ذلك لان قوله تعالى فاسعوا
صيغة جمع فقد طلب الحضور معلقا بلفظ الجمع وهو الواو والى ذكر يستلزم ذاكرا فلزم كون
الشرط جمعا هو مسمى لفظ الجمع مع الامام وهو المطلوب **قوله** الا النساء والصبيان يعني منه لا
تنعقد بهم الجمعة **قوله** فلا فالزفر فعنده اذا نفروا قبل القعدة بطلت وحاصل المذكور
من وجهه ووجههم معارضة قياسه على الوقت بقياسهم على الخطبة ثم نقض قياسه بانه
لو كانت الجماعة كالوقت لم تقع صلوة المسبوق بركعة في الجمعة لانه منفرد فيما يقضيه كما
لا تقع صلوة الجمعة اذا كان قضاها خارج الوقت وابو حنيفة يقول انها شرط الانعقاد
لكن انعقاد الصلوة والمصلي تحقق تمامه موقوف على وجود تمام الاركان لان دخول الشي
في الوجود بدخول جميع اركانه فالم يسجد لا يصير مصليا بل متحرما فالركن تكرره فكان ذهاب
الجماعة قبل السجود كذهابهم قبل التكبير من جهة انه عدم الجماعة قبل تحقق مسمى الصلوة
ويظهر من هذا التقرير انه يجوز موافقته اياهما في الحاق الجماعة بالخطبة في انه لا يشترط
بقاؤها الى اخر الصلوة وان خالفهما في الاكتفاء بوجودها حال الافتتاح فلهذا اغفلنا حاصل
المذكور من وجهه اي وجه زفر ووجههم ولم نقل وجههما **قوله** ولا تجب الجمعة على مسافر
الى اخره الشيخ الكبير الذي ضعف ملحق بالمريض فلا تجب عليه واطلق في العبد وقد اختلفوا
في المكاتب والماذون والعبد الذي حضر مع مولاه باب المسجد لحفظ الدابة الى اخر الكل
بالحفظ وينبغي ان يجري الخلاف في معتق البعض اذا كان يسعى ولا تجب على العبد الذي يؤدي
الضريبة وللمستاجر ان يمنع الاجير عن حضور الجمعة في قول ابي حفص وقال الدقاق
ليس له منعه فان كان قريبا لا يحط عنه شيء وان كان بعيدا يسقط عنه بقدر اشتغاله فان
قال الاجير حط عني الربع بقدر اشتغالي بالصلوة لم يكن له ذلك والمطر الشديد والاختفاء من
السلطان الظالم مسقط وفي الكافي صح انه عليه السلام اقام الجمعة بمكة مسافرا **قوله** على ما
بينا اشارة الى قوله لانهم تحملوه الى اخره فيقع فرضا فصار كمسافر اذا صام رمضان
يقع فرضا **قوله** كره له ذلك الى اخره لا بد من كون المراد حرم عليه ذلك وصحة الظهر لانه ترك
الفرض القطعي باتفاقهم الذي هو اكد من الظهر فكيف لا يكون مرتكبا محرما غير ان الظهر
تقع صحيحة وان كان مامورا بالاعراض عنها وقال زفر لا يجوز لان الفرض في حقه الجمعة والظهر
بدل عنها لانه مامور باداء الجمعة معاقب بتركها ومنهي عن اداء الظهر مامور بالاعراض
عنها ما لم يقع الياس عن الجمعة وهذا هو صورة الاصل والبدل ولا يجوز اداء البدل مع
القدرة على الاصل قلنا بل فرض الوقت الظهر بالنص وهو قوله عليه الصلوة والسلام واول
وقت الظهر حين تزول الشمس مطلقا في الايام فدلالة الاجماع على ان خروج الوقت يصلي الظهر

معطوف على بالنص الجمع

قف
قلنا اي شرط دوام الوقت لانه شرط الاداء لا شرط الافتتاح وتمام الاداء انما بالفراغ من الصلاة فشرط الدوام حتى يتم

قف
مسئلة يمنع المستاجر الاجير عن حضور الجمعة على قول ابي حفص وقال الدقاق ليس له ذلك

قف
لان العمل كله صار مستحقا عليه باجرة معلومة وحقوق العباد

بنية

بنية القضاء فلو لم يكن اصل فرض الوقت الظهر لما نوى القضاء والمعقول اذ اصل الفرض في حق الكل
ما يتمكن كل من ادائه بنفسه فما قرب الى وسعه فهو احق والظهر اقرب لتمكنه منه كذلك بخلاف الجمعة
لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده وتلك ليست في وسعه وانما يحصل له ذلك اتفاقا باختيار اخر
من كاختيار السلطان وقدرته في الامر واختيار اخر فاخر ليحصل به معهما الجماعة وغير ذلك فكان
الظهر اولى بالاصلية وعلى الاول ان يقال مفاده ان كل وقت ظهر يدخل حين تزول والمطلوب ان
كلما زالت دخل وقت الظهر وانما يفاد بعكس الاستقامة لها وهو لا يثبت كليا مسلما لكن خر
وج الزوال يوم الجمعة من تلك الكلية اعني العكس معلوم قطعا من الشرع للقطع بو
جوب الجمعة فيه والنهي عن تركها الى الظهر ولا يخفى ضعف الوجه الثالث اذ لو تم استلزم عدم
وجوب الجمعة على كل فرد والمتحقق وجوبها على كل واحد فيحصل من الامتثال توفر الشروط او
المعلول عليه الوجه الثاني وهو يستلزم عدم تخصيص الاول فيلزم ان وجهه حينئذ وجوب
الظهر اولا ثم ايجاب اسقاطه بالجمعة وغايلة هذا الوجوب حينئذ جواز المصير اليه عند
العجز عن الجمعة اذا كانت صحتها تتوقف على شرائط ربما لا تتحصل فتامل واذا كان وجوب
الظهر ليس الا على هذا المعنى لم يلزم من وجوبها لكن صحتها قبل تعذر الجمعة والفرض ان
الخطاب قبل تعذرها لم يتوجه عليه الا بها **قوله** بطلت ظهره عند ابي حنيفة بالسعي هذا
اذا كان الامام في الصلوة بحيث يمكنه ان يدركها وان لم يدركها وكان لم يشرع بعد ثم
اقامها بعد السعي فاما ان كان فرغ منها او قارن الفراغ السعي او لم يقمها اصلا لعذر لا تبطل او
ان كان فيها او لم يشرع بعد لكنه لا يرجو ادراكها للبعد ونحوه لا تبطل عند ابي حنيفة عند العر
اقيين وتبطل عنده في تخريج البلخيين وهو الاصح ثم المعتبر في السعي الانفصال عن داره فلا
تبطل قبله على المختار وقيل اذا خطا خطوتين في البيت الواسع تبطل **قوله** حتى يخرج
الامام وفي رواية حتى يتمها معه حتى لو افسدها بعد الشروع فيها لا يبطل الظهر ولا فرق
على هذا الخلاف بين المعذور كالعبد وغيره حتى لو صلى المريض الظهر ثم سعى الى الجمعة بطل
ظهره على الخلاف وقال زفر لا يبطل ظهر المعذور لان الجمعة ليست فرضا عليه قلنا انما
رخص له تركها للعذر وبالالتزام التحق بالصحيح **قوله** لان السعي دون الظهر لانه حسن
لمعنى في غيره بخلاف الظهر ونقض الظهر وان كان مامورا به لكنه لضرورة اداء الجمعة اذ
نقض العبادة قصدا بلا ضرورة حرام فلا تنتقض دون ادائها وليس السعي الاداء وحاصل
وجه قول ابي حنيفة ان الاحتياط في الجمعة نقض الظهر للزوم الاحتياط في تحصيلها
وهو به فينزل ما هو من خصائصها منزلتها لكن ذلك لانه المحقق للاحتياط في تحصيلها
وانما كان السعي من خصائصها لانه امر به فيها ونهي عنه في غيرها قال الله تعالى فاسعوا
الى ذكر الله وقال عليه الصلوة والسلام اذا اتيتم الصلوة فلا تاتوها وانتم تسعون
الحديث فكان الاشتغال به كالاشتغال بها فانتقض به كما تنتقض بها اقامة للسبب العادي
مقام المسبب احتياطا وممكنة الوصول ثابتة نظرا الى قدرة الله وهي تكفي للتكليف بخلاف
ما اذا كان السعي بعد الفراغ منها لانه ليس اليها ولا امكان للوصول وهذا التقرير يفيدك
ان المراد بالسعي ما يقابل المشي وليس كذلك وكون البطلان غير مقتصر على السعي بل لو خرج ماشيا

قف
مسئله وهو اذا لم تتحصل شروط الجمعة تجوز صلاة الظهر ان يصلا

قف
وجه كون السعي من خصائص الجمعة انها صلاة خاصة خصت بمكان ولا تكون الاقامة الا بالسعي بخلاف سائر الصلوات فانها تصح في كل مكان
اسرار

اقتضى مشى بطلت أولا يرى أنهم اوردوا الفرق بين السعي إلى الجمعة وتوجه القارن الى عرفات
حيث لم تبطل به عمرته حتى يقف بانه منهي عنه لا مامور به فلا ينزل منزلته مع انه ليس هناك
جامع السعي منصوصا لبطلت وجه الفرق في الحكم بعد وجود الجامع فالحق في التقرير انه
مامور بعد إتمام الظهر بنقضها بالذهاب إلى الجمعة فذهابه إليها شروع في طريق نقضها
المامور به فيحكم بنقضها به احتياطا لترك المعصية **قوله** ويكره أن يصلي المعذورون الظهر
بجماعة قبل الجمعة وبعدها ومن فاتتهم الجمعة فصلوا الظهر تكره لهم الجماعة أيضا **قوله**
لما فيه من الإخلال بالجمعة إذ هي جامعة للجماعات هذا الوجه هو مبني على عدم جواز تعدد
الجمعة في المصر الواحد وعلى الرواية المختارة عند السرخسي وغيره من جواز تعددها
فوجهه أنه ربما يتطرق غير المعذور الى الاقتداء بهم وأيضا فيه صورة معارضة الجمعة
باقامة غيرها **قوله** لقوله عليه السلام اخرج الستة في كتبهم عن ابي سلمة عن ابي هريرة
رضي الله عنه قال قال رسول الله عليه السلام إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون
وأتوها وأنتم تمشون وعليكم السكينة فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا واخرجه احمد وابن حبان
في النوع الثاني والسبعين من القسم الاول عن سفيان بن عيينة عن الزهري عن سعيد
بن المسيب عن ابي هريرة مرفوعا وقال وما فاتكم فاقضوا قال مسلم اخطأ ابن
عيينة في هذه اللفظة ولا أعلم رواها عن الزهري غيره وقال أبو داود قال فيه ابن عيينة
وحده فاقضوا ونظر فيه بان احمد رواه في مسنده عن عبد الرزاق عن معمر عن ا
لزهري به وقال فاقضوا ورواه البخاري في كتابه المفرد في الادب من حديث الليث
عن الزهري به وقال فاقضوا ومن حديث سليمان عن الزهري به نحوه ومن حديث ا
لليث ثنا يونس عن الزهري عن ابي سلمة وسعيد عن ابي هريرة رضي الله عنه كذلك
ورواه ابن نعيم في المستخرج عن ابي داود الطيالسي عن ابن ابي ذئب عن الزهري
به نحوه فقد تابع ابن عيينة جماعة وبين اللفظين فرق في الحكم فمن اخذ بلفظ
اتموا قال ما يدركه المسبوق اول صلوته ومن اخذ بلفظ فاقضوا قال ما يدركه اخرها قال
صاحب تنقيح التحقيق الصواب انه لا فرق فان القضاء هو الاتمام في عرف الشارع قال تعالى
فاذا قضيتم مناسككم فاذا قضيت الصلوة انتهى ولا يخفى ان قدروه بمعناه في بعض الاطلا
قات الشرعية لا ينفي حقيقته اللغوية ولا يصيره الحقيقة الشرعية فلم يبق الا صحة اطلاق
وكما يصح ان يقال قضى صلاته على تقدير ادراك اولها ثم فعل باقيها كذلك يصح ان يقال على
تقدير ادراك اخرها ثم فعل تكميلها اتم صلاته واذا تكافأ الاطلاقان يرجع الى المدرك
ليس الا آخر صلاة الامام حسا والمتابعة وعدم الاختلاف على الامام واجب على المأموم ومن
متابعته كون ثاني ركعته ركعته فاذا كانت ثالثة صلوة الامام وجب حكما لوجوب المتابعة كونها
ثالثة المأموم ويلزمه كون ما يفعله بعد اولها **قوله** ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية
بان يشاركه في ركوعها لا بعد الرفع منه ولهما اطلاق اذا ابتدئ الصلوة الى قوله وما فا
تكم فاقضوا وما رواه من ادرك ركعة من الجمعة اضاف اليها ركعة اخرى والا صلى
اربعا لم يثبت وما في الكتاب من معنى المذكور حسن **قوله** ولابي حنيفة قوله عليه

مسئلة من فاتتهم صلاة الجمعة مع الجماعة يكره لهم أن يصلوا الظهر بجماعة كراهة تنزيهية والاولى أن يصلي كل واحد منهم بنفسه

الصلوة

الصلوة والسلام اذا خرج الامام فلا صلاة ولا كلام رفعه غريب والمعروف كونه من كلام الزهري ر
واه مالك في الموطأ قال خروجه يقطع الصلوة وكلامه يقطع الكلام واخرج ابن ابي شيبة في
مصنفه عن علي وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم كانوا يكرهون الصلوة والكلام بعد خروج
الامام والحاصل ان قول الصحابي حجة فيجب تقليده عندنا اذا لم ينفه شيء آخر من السنة
ولو تجرد المعنى المذكور عنه وهو ان الكلام يمتد طبعا اي يمتد في النفس فيخل بالاستماع او
ان الطبع يقضي بالمتكلم الى المد فيلزم ذلك والصلوة أيضا قد تستلزم المعنى الاول فتخل به
استقل بالمطلوب واخرج ابن ابي شيبة عن عروة قال اذا قعد الامام على المنبر فلا صلاة وعن الزهري
قال في الرجل يجيء يوم الجمعة والامام يخطب يجلس ولا يصلي واخرج الستة عن ابي هريرة رضي الله عنه عليه
الصلوة والسلام قال إذا قلت لصاحبك يوم الجمعة والامام يخطب انصت فقد لغوت وهذا يفيد
بطريق الدلالة منع الصلوة وتحية المسجد لان المنع من الامر بالمعروف وهو اعلى من السنة وتحية المسجد
فمنعه منهما اولى ولو خرج وهو فيهما يقطع على الركعتين فان قيل العبارة مقدمة على الدلالة عند
المعارضة وقد ثبتت وهي ما روي جاء رجل والنبي عليه السلام يخطب فقال اصليت يا فلان قال لا قال
صل ركعتين وتجوز فيهما فالجواب ان المعارضة غير لازمة منه لجواز كونه قطع الخطبة حتى
فرغ وهو كذلك رواه الدارقطني في سننه من حديث عبيد بن محمد العبدي ثنا معتمر عن ابيه
عن قتادة عن انس قال دخل رجل المسجد ورسول الله عليه السلام يخطب فقال له النبي عليه السلام قم فا
ركع ركعتين وامسك عن الخطبة حتى فرغ من صلاته ثم قال اسنده عبيد بن محمد العبدي ووهم فيه
ثم اخرجه عن احمد بن حنبل ثنا معتمر عن ابيه قال جاء رجل الحديث وفيه ثم انتظره حتى صلى قال وهذا
المرسل هو الصواب ونحن نقول المرسل حجة فيجب اعتقاد مقتضاه علينا ثم رفعه زيادة اذ لم
تعارض ما قبلها فان غيره ساكت عن انه امسك عن الخطبة او لا وزيادة الثقة مقبولة ومجرد
زيادته لا توجب الحكم بغلطه والا لم تقبل زيادة وما زاده مسلم فيه من قوله اذا جاء احدكم الجمعة
والامام يخطب فليركع ركعتين وليتجوز فيهما لا ينفي كون المراد ان يركع مع سكوت الخطيب لما ثبت
في السنة من ذلك او كان قبل تحريم الصلاة في حال الخطبة فتسلم تلك الدلالة عن ا
لمعارض **وهذه فروع** تتعلق بالمحل وقد ذكرناها في باب صفة الصلاة وينبغي ان لا يخلي عنها
مظنتها يحرم في الخطبة الكلام وان كان امرا بمعروف او تسبيحا والاكل والشرب والكتابة
ويكره تشميت العاطس ورد السلام وعن ابي يوسف لا يكره الرد لانه فرض قلنا ذاك اذا كان
السلام مأذونا فيه شرعا وليس كذلك في حالة الخطبة بل يرتكب بسلامه مأثما لانه به يشغل
خاطر السامع عن الفرض ولان رد السلام يمكن تحصيله في كل وقت بخلاف سماع الخطبة وعلى
هذا الوجه الثاني فرع بعضهم قول ابي حنيفة لانه لا يصلي على النبي عليه السلام عند ذكره في
الخطبة وعن ابي يوسف ينبغي ان يصلي في نفسه لان ذلك مما لا يشغله عن سماع الخطبة عن
سماع الخطبة فكان احرازا للفضيلتين وهو الصواب وهل يحمد اذا عطس الصحيح نعم في
نفسه ولو لم يتكلم لكن اشار بعينه او بيده حين رأى منكرا الصحيح لا يكره هذا الكل اذا
كان قريبا بحيث يسمع فان كان بعيدا بحيث لا يسمع اختلف المتأخرون فيه محمد بن سلمة اختار
السكوت ونصير بن يحيى اختار القراءة وعن ابي يوسف اختيار السكوت كقول ابن سلمة وحكي عنه النظر في

قوله ويحرم في الخطبة الكلام مطلقا على وقت الخطبة سواء كان عبادة او غيرها والناس عنها غافلون

كتابه واصلاحه بالقلم ومجموع ما ذكر عنه اوجه فان طلب السكوة والانصات وان كان للا
ستماع لا لذاته لكن الكلام والقراءة لغيره من بحيث يسمع قد يصل الى اذن من بحيث يسمع فيشغله عن
فهم ما يسمع او عن السماع بخلاف النظر في الكتاب والكتابه **قوله** ولم يكن على عهد رسول الله عليه السلام
الا هذا الاذان خرج الجماعة الا مسلما عن السايب بن يزيد قال كان النداء يوم الجمعه اوله اذا جلس
الامام على المنبر على عهد رسول الله عليه السلام وابي بكر وعمر رضي الله عنهما فلما كان عثمن رضي الله عنه
وكثر الناس زاد النداء الثالث على الزوراء وفي رواية للبخاري زاد النداء الثاني وزاد ابن ماجة
على دار في السوق يقال له الزوراء وتسميته ثالثا لان الاقامة تسمى اذانا كما في الحديث بين كل اذانين
صلوة هذا وقد تعلق بما ذكرنا من انه لم يكن على عهد رسول الله عليه السلام الا هذا الاذان بعض
من بغي ان للجمعة سنة فان من المعلوم انه كان عليه السلام اذا رقى المنبر اخذ بلال في الاذان فاذا اكمله
اخذ عليه الصلاة والسلام في الخطبة فمتى كانوا يصلون السنة ومن ظن انهم اذا فرغ من الاذان قاموا
فركعوا فهو من اجهل الناس وهذا امدفوع بان خروجه عليه الصلاة والسلام كان بعد الزوال
بالضرورة فيجوز كونه بعد ما كان يصلي الاربع ويجب الحكم بوقوع هذا المجوز لما قدمنا في باب
النوافل من عموم انه كان عليه الصلوة والسلام يصلي اذا زالت الشمس اربعا ويقول هذه ساعة
تفتح فيها ابواب السماء فاحب ان يصعد لي فيها عمل صالح وكذا يجب في حقهم لانهم ايضا يعلمون الز
وال اذ لا فرق بينهم وبين المؤذن في ذلك الزمان لان اعتماده في دخول الوقت اعتمادهم بل ربما
يعلمونه بدخول الوقت ليؤذن على ما عرف من حديث ابن ام مكتوم وفي الصحيح عن ابن عمر ان
النبي عليه السلام كان يصلي بعد الجمعه ركعتين وفي ابي داود عن ابن عمر انه اذا كان بمكة فصلى الجمعه
تقدم فصلى ركعتين ثم تقدم فصلى اربعا واذا كان بالمدينة فصلى الجمعه ثم رجع الى بيته فصلى
ركعتين ولم يصل في المسجد فقيل له فقال كان رسول الله عليه وسلم يفعل ذلك فقد اثبت سنتا
بعد الجمعه بمكة فالظاهر انها سنة غير انه اذا كان بالمدينة وفيها المنزل المهيا له صلى فيه وهو
بمكة في صلوة الجمعه انما كان مسافرا فكان يصليها في المسجد فلم يعلم ابن عمر كل في بيته
بالمدينه فهذا محمل اختلاف الحال في البلدين فهذا البحث يفيد ان السنة بعدها ست
وهو قول ابي يوسف وقيل قولهما واما ابو حنيفة فالسنة بعدها عنده اربع اخذا بما
روى ابن مسعود انه كان يصلي الجمعه اربعا وبعدها اربعا قاله الترمذي في جامعه و
اليه ذهب ابن المبارك والثوري وفي صحيح مسلم عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام اذا
صلى احدكم الجمعه فليصل بعدها اربع ركعات وقد ذكر ابو داود عن ابن عمر انه كان اذا
صلى في المسجد صلى اربعا واذا صلى في بيته صلى ركعتين والله سبحانه اعلم **باب**

صلاة العيد

صلاة العيد لا خفا في وجه المناسبة بين صلاة العيد والجمعة ولهما اشتركت صلوة
العيد والجمعة في الشروط حتى الاذن العام الا الخطبة لم يجب صلاة العيد الا على من يجب عليه
الجمعة واختصت الجمعة بزيادة قوة الافتراض فقدمت **قوله** وفي الجامع الصغير ذكره لتنصيصه
على السنية وفي النهاية المخالفة لما في القدوري وهو دابه في كل ما يخالف فيه رواية الجامع
والقدوري وهذا سهو فان القدوري لم يتعرض لصفة صلوة العيد اصلا وقوله
وتجب صلوة العيد على من تجب عليه الجمعه زيادة في البداية **قوله** وجه الاول مواظبة النبي

مع
مسئلة صلوة العيد على ما يجب عليه بشرا
يطها اي شرايط الجمعه سوى الخطبه
نص على الوجوب وجمع رواية عن ابي
حنيفة وهو الاصح وفي جامع الصغير
عيدان اجتمعا في يوم واحد فالا
ول سنة والثاني فريضة ولا
يترك واحد منهما وهذا نص على
سنة ووجه قوله عليه السلام في
حديث الاعرابي عقيب قوله فهل علي
غيرهن قال لا الا ان تطوع وجه الا
ول قوله تعالى فصل لربك وانحر
والمراد بها صلاة العيد وكذا
المراد بقوله تعالى ولتكبروا الله
على ما هداكم قيل وقد
واظب عليها النبي صلى الله عليه
وسلم من غير ترك وهذا
دليل الوجوب ولا
حجة في حديث الاعرابي
لانه كان من اهل البادية
وهي لا يجب عليهم ولا على
اهل القرى ولا حجة في
قول محمد في جامع
الصغير الاول
سنة لان مراده ثبت
وجوبه بالسنة وهذا
قال محمد لا يترك
واحد منها

مع
لما سمي العيد سمي به لان لله فيه
عوايد الاحسان ولعوده بالسر
غالب او تفاولا وسيعود
وكل يوم فيه مسرة ولهذا قيل
عيد وعيد صرن مجتمعة وجه
الحبيب ويوم العيد فلعي
اجتمعا لم يلزم الا صلاة
احدهما وقيل الاولى صلاة
الجمعة وقيل صلاة العيد
كذا في القهستاني

عليه السلام اي من غير ترك وهو ثابت في بعض النسخ اما مطلق المواظبة فلا يفيد الوجوب واقتصر
المصنف لما رأى ان الاستدلال بقوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم غير ظاهر لانه ظاهر في التكبير
لا صلاة العيد وهو يصدق على التعظيم بلفظ التكبير وغيره ولو حمل على خصوص لفظه كان
التكبير الكاين في صلاة العيد مخرجا له عن العهدة وهو لا يستلزم وجوب الصلاة لجواز
ايجاب شي في مسنون بمعنى من فعل سنة صلاة العيد وجب عليه التكبير نعم لو وجب ابتداء
وشرطت الصلوة في صحته وجبت الصلوة لان ايجاب المشروط ايجاب الشرط لكنه لم يقل
به احد وكذا الاستدلال بانه شعار للدين مقصود الذاته يقام بتبعا بخلاف الاذان و
صلاة الكسوف لانه لغيره فيجب كالجمعة غير مستلزم لجواز استنان شعار كذلك مع ان تعد
ية غير حكم الاصل الى الفرع اذ حكم الاصل الافتراض الا ان يجعل اللزوم فيصح القياس وكونه
على خلاف قدر تبعيته في الاصل غير قادح بل ذلك واجب فيما اذا كان حكم الاصل بقاطع فانه
اذا عدى بالقياس لا يثبت في الفرع قطعا لان القياس لا يفيد القطع اصلا **قوله** والاول
هو الصحيح رواية ودراية للمواظبة بلا ترك وحديث الاعرابي اما لم يكن عليه لانه من اهل
البوادي ولا صلوة عيد فيها او كان قبل وجوبها **قوله** ان يطعم الانسان ويستحب كون ذلك
المطعوم حلوا لما في البخاري كان عليه الصلوة والسلام لا يغدوا يوم الفطر حتى يأكل تمرات
ويأكلهن وترا واما حديث الغسل للعيدين فتقدم في الطهارة وحديث لبسه جبة فنك او
صوف غريب وروى البيهقي من طريق الشافعي انه عليه الصلوة والسلام في الطهارة وحديث
لبسه جبة كان يلبس برد حبرة في كل عيد وروى الطبراني في الاوسط كان عليه الصلوة والسلام
يلبس يوم العيد حلة حمراء انتهى واعلم ان الحلة الحمراء عبارة عن ثوبين من اليمن فيهما
خطوط حمر وخضر لا انه احمر بحت فليكن محمل البردة احدهما **قوله** ويتوجه الى المصلى والسنة ان
يخرج الامام الى الجبانة ويستخلف من يصلي بالضعفاء في المصر بناء على ان صلوة العيد في موضعين
جايزة بالاتفاق وعند محمد تجوز في ثلاثة مواضع وان لم يستخلف له ذلك وتخرج العجايز للعيد ولا
الشواب ولا يخرج المنبر الى الجبانة واختلفوا في بناء المنبر بالجبانة قال بعضهم يكره وقال خو
اهر زاده حسن في زماننا وعن ابي حنيفة لا باس به **قوله** ولا يكبر الى اخره الخلاف في الجهر
بالتكبير في الفطر لا في اصله لانه داخل في عموم ذكر الله تعالى فعندهما يجهر به كالاضحى و
عنده لا يجهر وعن ابي حنيفة كقولهما وفي الخلاصة ما يفيد ان الخلاف في الاصل التكبير
وليس بشي اذ لا يمنع من ذكر الله بسائر الالفاظ في شي من الاوقات بل من ايقاعه على
وجه البدعة فقال ابو حنيفة رفع الصوت بالذكر بدعة يخالف الامر من قوله تعالى
واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول فيقتصر فيه على مورد
الشرع وقد ورد به في الاضحى وهو قوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات جاء في
التفسير ان المراد التكبير في هذه الايام والاولى الاكتفا فيه بالاجماع عليه لما سنذكر وقوله
تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم فان قيل فقد قال تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على
ما هداكم ولعلكم تشكرون وروى الدارقطني عن سالم ان عبد الله بن عمر اخبره ان رسول
الله عليه السلام كان يكبر في الفطر من حين يخرج من بيته حتى يأتي المصلى فالجواب ان صلا

قف
ويندب في الفطر ان يأكل قبل الخر
وج من داره الى المصلى لقول انس
رضي الله عنه قال ما خرج
النبي صلى الله عليه وسلم يوم
الفطر حتى يأكل تمرات ثلثا او
خمسا او سبعا او اقل او اكثر
بعد ان يكون وترا
ويستحب ان يأكل
شيا حلوا لما
روينا

مع
ان رفع الصوت بالذكر بدعة يخالف
الامر في قوله تعالى واذكر ربك
في نفسك تضرعا وخيفة ودون
الجهر من القول

العيد جهرا التكبير والمذكور في الآية بتقدير كونه أمرا علما تقدم فيه أعم منه ومما في
الطريق فلا دلالة له على التكبير المتنازع فيه لجواز كونه ما في الصلوة ولما كان دلالتها
عليه ظنية لاحتمال التعظيم كان الثابت الوجوب والحديث المذكور ضعيف بموسى بن محمد
بن عطا أبي الطاهر المقدسي ثم ليس فيه أنه كان يجهر به وهو محل النزاع وكذا ما روى
الحاكم مرفوعا ولم يذكر الجهر نعم روى الدارقطني عن نافع موقوفا على ابن عمر أنه كا
ن إذا غدا يوم الفطر ويوم الأضحى يجهر بالتكبير حتى يأتي المصلى ثم يكبر حتى يأتي الإ
مام قال البيهقي الصحيح وقفه على ابن عمر وقول صحابي لا يعارض به عموم الآية القطعية
الدلالة أعني قوله تعالى واذكر ربك إلى قوله ودون الجهر وقال عليه الصلوة والسلام
خير الذكر الخفي فكيف وهو معارض بقول صحابي آخر روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
أنه سمع الناس يكبرون فقال لقائده أكبر الإمام قيل لا قال أفجن الناس أدركنا
مثل هذا اليوم مع النبي عليه السلام فما كان أحد يكبر قبل الإمام وقال أبو جعفر لا ينبغي
أن يمنع العامة عن ذلك لقلة رغبتهم في الخيرات ويستحب أن يرجع من غير الطريق التي
ذهب منها إلى المصلى لأن مكان القربة يشهد لصاحبها ففيه تكثير للشهود **قوله** ولا
يتنفل في المصلى قبل صلوة العيد وعامة المشايخ على كراهة التنفل قبلها في المصلى وا
لبيت وبعدها في المصلى خاصة لما في الكتب الستة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن
النبي عليه السلام خرج فصلى يوم العيد لم يصل قبلها ولا بعدها وأخرج الترمذي عن ابن
عمر أنه خرج في يوم عيد فلم يصل قبلها ولا بعدها وذكر أن النبي عليه السلام فعله وصححه
الترمذي وهذا النفي بعد الصلوة محمول عليه في المصلى لما روى ابن ماجة أنا محمد
بن يحيى عن الهيثم بن جميل عن عبيد الله بن عمرو الرقي عن عبد الله بن محمد بن عقيل بن
أبي طالب عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري قال كان رسول الله عليه السلام لا
يصلي قبل العيد شيئا فإذا رجع إلى منزله صلى ركعتين **قوله** لأن النبي عليه السلام
كان يصلي العيد إلى آخره مستدل بالحديث على أن وقتها من الارتفاع إلى الزوال وذكر الحديث
الأول الذي ذكره وفي أبي داود وابن ماجة عن يزيد بن خمير بضم المعجمة قال خرج عبد الله بن بسر
رضي الله عنه صاحب رسول الله عليه السلام مع الناس يوم فطر أو أضحى فأنكر إبطاء الإمام
فقال إنا كنا مع النبي عليه السلام قد فرغنا ساعتنا وذلك حين التسبيح قال النووي في الخلا
صة والمراد بالتسبيح التنفل وفي أبي داود والنسائي أن ركبا جاؤوا إلى النبي عليه السلام
يشهدون أنهم رأوا الهلال بالأمس فأمرهم أن يفطروا وإذا أصبحوا أن يغدوا إلى مصلاهم وزيد
في رواية ابن ماجة والدارقطني أنهم قدموا آخر النهار ولفظه عن أبي عمير بن أنس حدثني عمومة لي
من الأنصار من أصحاب رسول الله عليه السلام قالوا أغمي علينا هلال شوال فأصبحنا صياما
فجاء ركب من آخر النهار فشهدوا عند رسول الله عليه السلام أنهم رأوا الهلال بالأمس
فأمرهم رسول الله عليه السلام أن يفطروا وأن يخرجوا إلى عيدهم من الغد قال وبهذا اللفظ
حسن الدارقطني إسناده هذا وصححه النووي في الخلاصة ولا يخفى بعد هذا أن لفظ آخر ا
لنهار يصدق على الوقت المكروه من بعد العصر وقبله فأمره عليه السلام إياها بالخروج

من

من الغد لا يستلزم كونه لخروج الوقت بدخول الزوال لجواز كونه للكراهة في ذلك الوقت فلا
بد من دليل يفيد أن المراد بآخر النهار ما بعد الظهر ويكون في تعيين وقتها هذا إجماع فيغني
عنه وقد وجد ذلك الدليل وهو ما وقع في بعض طرقه من رواية الطحاوي ثنا عبد الله بن صالح ثنا
هشيم بن بشير عن أبي بشر جعفر بن إياس عن أبي عمير بن أنس بن مالك أخبرني عمومتي من الأنصار
أن الهلال خفي على الناس في آخر ليلة من شهر رمضان في زمان رسول الله عليه السلام
فأصبحوا صياما فشهدوا عند رسول الله عليه السلام بعد زوال الشمس أنهم رأوا الهلال الليلة الما
ضية فأمر رسول الله عليه السلام الناس بالفطر فأفطروا تلك الساعة وخرج من الغد فصلى بهم
صلوة العيد **قوله** وهذا قول ابن مسعود اعلم أنه روي عن رسول الله عليه السلام ما يوافق
رواية الشافعي وما يوافق رأينا وكذا عن الصحابة أما عنه عليه الصلوة والسلام ففي أبي دا
ود وابن ماجة عن عائشة كان عليه السلام يكبر في العيدين في الأولى بسبع وفي الثانية بخمس
قبل القراءة سوى تكبيرتي الركوع ورواه الحاكم وقال تفرد به ابن لهيعة وقد استشهد به
مسلم قال وفي الباب عن عائشة وابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم والطرق إليهم
فاسدة وفي أبي داود وابن ماجة أيضا عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال قال النبي عليه السلام
التكبير في الفطر سبع في الأولى وخمس في الثانية والقراءة بعدهما كلتيهما زاد الدارقطني بعد
وخمس في الثانية سوى تكبيرة الصلوة قال النووي قال الترمذي في العلل سألت
البخاري عنه فقال هو صحيح وأخرج الترمذي وابن ماجة عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن
عوف المزني عن أبيه عن جده أن رسول الله عليه السلام كبر في العيدين في الأولى سبعا
قبل القراءة وفي الآخرة خمسا قبل القراءة قال الترمذي حديث حسن وهو أحسن شيء روي
في هذا الباب وقال في علله الكبرى سألت محمدا عن هذا الحديث فقال ليس في هذا البا
ب أصح منه وبه أقول وقد رويت أحاديث عدة غيرها توافق هذه وفي أبي داود ما يعا
رضها وهو أن سعيد بن العاص سأل أبا موسى الأشعري وحذيفة بن اليمان كيف
كان رسول الله عليه السلام يكبر في الأضحى والفطر فقال أبو موسى كان يكبر أربعا تكبيره
على الجنائز فقال حذيفة صدق فقال أبو موسى كذلك كنت أكبر في البصرة حيث كنت
عليهم سكت عنه أبو داود ثم المنذري في مختصره وهو ملحق بالحسن إذ التصريح
بضعف رواية لمثله وسكوت أبي داود والمنذري تصحيح أو تحسين منهما وتضعيف
ابن الجوزي له بعبد الرحمن بن ثوبان نقلا عن ابن معين والإمام معارض بقول صا
حب التنقيح فيه وثقه غير واحد وقال ابن معين ليس به بأس وكذا أبو عائشة في سنده
قال ابن القطان لا أعرف حاله وقال ابن حزم مجهول ولو سلم فحديث ابن لهيعة ضعيف
أيضا به ولم يظهر فيه سبب غيره فكيف وقد بان اضطرابه فيه فمرة رواه عن ا
بن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن الزهري ومرة عنه عن عقيل عن الزهري وقيل
عنه عن أبي الأسود عن عروة عن عائشة وقيل عنه عن الأعرج عن أبي هريرة قال
الدارقطني والاضطراب فيه من ابن لهيعة والحديثان اللذان يليانه منع القول
بتصحيحهما ابن القطان في كتابه وأوله وقال وتحت وأن خرجنا عن ظاهر اللفظ

فعل التنفل بعد صلوة العيد وقبلها مكروه في المصلى
حف

لكن اوجده ان كثير بن عبد الله عندهم متروك قال احمد لا يساوي شيا وضرب على حديثه في
المسند ولم يحدث عنه وقال ابن معين ليس حديثه بشيء وقال النسايي والدارقطني متر
وك وقال ابو زرعة واهي الحديث واقطع الشافعي رحمه الله فيه القول وقال احمد بن
حنبل رحمه الله ليس في تكبير العيدين عن النبي عليه السلام حديث صحيح وانما اخذ فيها بفعل
ابي هريرة رضي الله عنه واما ما عن الصحابة فاخرج عبد الرزاق انا سفيان الثوري عن
ابي اسحق عن علقمة والاسود ان ابن مسعود كان يكبر في العيدين تسعا اربعا قبل ا
لقراة ثم يكبر فيركع وفي الثانية يقرا فاذا فرغ كبر اربعا ثم ركع انا معمر عن ابي اسحق
عن علقمة والاسود قال كان ابن مسعود جالسا وعنده حذيفة وابو موسى الاشعر
ي فسالهم سعيد بن العاص عن التكبير في صلاة العيد فقال حذيفة سل الاشعري فقال
الاشعري سل عبد الله فانه اقدمنا واعلمنا فسأله فقال ابن مسعود يكبر اربعا ثم يقرا
ثم يكبر فيركع ثم يقوم في الثانية فيقرا ثم يكبر اربعا القراة طريق اخر رواه ابن ابي شيبة
ثنا هشيم انا مجالد عن الشعبي عن مسروق قال كان عبد الله بن مسعود يعلمنا التكبير في
العيدين تسع تكبيرات خمس في الاولى واربع في الاخرة ويوالي بين القراءتين والمراد با
لخمس تكبيرة الافتتاح والركوع وثلث زوائد وبالاربع بتكبيرة الركوع طريق اخر رواه
محمد بن الحسن انا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي عن عبد الله بن مسعود
وكان قاعدا في مسجد الكوفة ومعه حذيفة بن اليمان وابو موسى الاشعري فخرج عليهم
الوليد بن عقبة بن ابي معيط وهو امير الكوفة يومئذ فقال ان غدا عيدكم فكيف
اصنع فقال لا اخبره با ابا عبد الرحمن فامره عبد الله بن مسعود ان يصلي بغير اذان
ولا اقامة وان يكبر في الاولى خمسا وفي الثانية اربعا وان يوالي بين القراءتين وان
يخطب بعد الصلوة على راحلته قال الترمذي وقد روي عن ابن مسعود انه قال
في التكبير في العيد تسع تكبيرات في الاولى خمسا قبل القراة وفي الثانية يبدا بالقراة
ثم يكبر اربعا مع تكبيرة الركوع وقد روي عن غير واحد من الصحابة نحوه وهذا اثر
صحيح قاله بحضرة جماعة من الصحابة ومثل هذا يحمل على الرفع لانه مثل نقل اعداد الر
كعات فان قيل روي عن ابي هريرة وابن عباس رضي الله عنهم ما يخالفه قلنا غايته معا
رضة ويترجح اثر ابن مسعود بما مع ان المروي عن ابن عباس متعارض
فروي عنه كمذهبهم من رواية ابن ابي شيبة ثنا وكيع عن ابن جريج عن عطا ان ابن
عباس كبر في عيد ثلث عشرة سبعا في الاولى وستا في الاخرة ثنا يزيد ابن هرون
انا حميد عن عمار بن ابي عمار ان ابن عباس كبر في عيد ثنتي عشرة تكبيرة سبعا في الاولى
وخمسا في الاخر وروي عنه كمذهبنا فروى ابن ابي شيبة ثنا هشيم انا خالد الحذاء عن
عبد الله بن الحارث قال صلى بنا ابن عباس يوم عيد فكبر تسع تكبيرات خمسا في الاولى واربعا
في الاخرة ووالى بين القراءتين ورواه عبد الرزاق وزاد فيه وفعل المغيرة بن شعبة
مثل ذلك فاضطرب المروي واثر ابن مسعود لم يضطرب كان معنى ما فكيف وهو سالم
لا ضطراب معارضه وبه يترجح المرفوع الموافق له وتخصص ترجيح الموالاة بين القرا

تين

بين منه بان التكبير ثناء والثنا شرع في الاولى اولى وهو دعا الافتتاح فيقدم تكبيرها وحيث شرع
في الثانية شرع موخرا وهو القنوت فيوخر تكبير الثانية على وفق المعهود **قوله** والشافعي
اخذ بقول ابن عباس يعني المروي عنه من التكبيرات ثنتي عشرة او ثلاث عشرة
والمصنف لم يذكر الروايتين هكذا عنه بل انه يكبر في الاولى للافتتاح وخمسا بعدها وفي ا
لثانية خمسا ثم يقرا او اربعا الا ان هذا ابعد ما علم من طريقنا ان كل مروي في العدد
يحمل على شموله الاصليات والزوائد بل يلتفت منه الى كون المروي عنه ثلث عشر تكبيرة
الافتتاح والركوعين مع العشر او التسع فاكتفى بهذا القدر من اللزوم في الاحالة على المروي
عن ابن عباس الا ان عد تكبيرة الافتتاح في الاولى دون تكبيرة القيام في الثانية تخصيص من
غير مخصص وعلى اعتبارها انما يقع الالتفات الى كون المروي اربع عشرة فان قيل المخصص
اتصال الافتتاح بالزوائد قلنا فيلزم بحثه عن تكبيرة ركوع الاولى وعلى عدم اعتباره يقع الا
لتفات الى كونه احد عشر او عشر **قوله** وذكر من جملتها تكبيرات الاعياد نقص الحديث في باب
صفة الصلوة وليس فيه تكبيرات الاعياد والله تعالى اعلم بما روي عن ابي يوسف انه لا يرفع الا
يدي فيها لا يحتاج فيه الى القياس على تكبيرات الجنائز يكفي فيه كونه المتحقق من الشرع ثبوت
التكبير ولم يثبت الرفع فيبقى على العدم الاصلي ويسكت بين كل تكبيرتين قدر ثلاث تسبيحات
فان الموالاة توجب الاشتباه على الناس وان كان من الكثرة بحيث لا يكفي في دفع الاشتباه
عنهم هذا القدر فصل باكثر او كان يكفي لذلك اقل وليس بين التكبيرات عندنا ذكر مسنون
لانه لم ينقل وينبغي ان يقرا في ركعتي العيد بسبح اسم ربك الاعلى روى ابو حنيفة عن
ابراهيم بن محمد بن المنتشر عن ابيه عن حبيب بن سالم عن النعمان بن بشير عن النبي عليه
السلام انه كان يقرا في العيدين ويوم الجمعة بسبح اسم ربك الاعلى وهل اتاك حديث
الغاشية ورواه ابو حنيفة مرة في العيدين فقط **فروع** اذا ادرك الامام راكعا احرم
ثم ان غلب على ظنه ادراكه في الركوع ان كبر قائما كبر قائما ثم ركع لان القيام هو المحل
الاصلي للتكبير برأي نفسه لانه مسبوق وهو منفرد فيما يقضي والذكر الفائت يقضي قبل فراغ
الامام بخلاف الفعل وان خشي فوت ركوع الامام ركع وكبر في ركوعه خلافا لابي يوسف ولا يرفع يد
يه لان الوضع على الركبتين سنة في محله والرفع يكون سنة لا في محله وان رفع الامام راسه
سقط عنه ما بقي من التكبير لانه ان اتى به في الركوع لزم ترك المتابعة المفروضة للواجب وا
لقومة ليست معتبرة بل شرعت للفصل حتى لم يصر مدركا للركعة بادراكها فلا تكون محلا
للتكبير ادا ولا قضاء ولو ادركه في القومة لا يقضيها فيه لانه يقضي الركعة مع تكبيراتها الا
موتم يتبع الامام وان خالف رأيه لانه بالاقتدا احكمه على نفسه فيما يجتهد فيه فلو جاوز
اقوال الصحابة ان سمع منه التكبير لا يتابعه واختلفوا فيه قيل يتبعه الى ثلث عشرة وقيل
الى ست عشرة فان زاد عليه فقد خرج عن الاجتهاد فلا يتابعه ليتيقن خطأه كالمتابعة في
المنسوخ وانما سمع من المبلغ يتبع مع ولو زاد على ست عشرة لجواز الخطا من المبلغ فيما اتى
فلا يترك الواجب للاحتمال واللاحق يكبر برأي امامه لانه خلفه بخلاف المسبوق ومنذ خرج
الامام من صلاة العيد في التشهد يقضي بعد فراغ الامام صلاة العيد بالاتفاق بخلاف

الجمعة ولو قرا الفاتحة او بعضها فذكر انه لم يكبر كبر واعاد القراة وان ذكر بعد ضم السورة كبر ولم يعد لان القراة تمت بالكتاب والسنة فلا تحتمل النقض بخلاف ما قبله فانها لم تتم اذ لم يتم الواجب فكانه لم يشرع فيها فيعيد مراعاة للترتيب ولو سبق بركعة وراى راي ابن مسعود يقرا اولا ثم يكبر بتكبيرات العيد وفي النوادر يكبر اولا لان ما يقضيه المسبوق اول صلوته في حق الاذكار اجماعا وجه الظاهر ان البداءة بالتكبير يؤدي الى الموالاة بين التكبير وهو خلاف الاجماع ولو بدا بالقراة يكون موافقا لعلي رضي الله عنه لانه بدا بالقراة فيهما ولو كبر الامام بعد براي ابن عباس فتحول الى راي ابن مسعود يدع ما بقي من التكبير ويبدا في الثانية بالقراة لان تبدل الراي يظهر في المستقبل ولو فرغ من التكبير فتحول الى راي علي وهو في القراة لا يعيد التكبير لانه مضى على الصحة لانه يؤدي الى توسيط القراة بين التكبيرات وهو خلاف الاجماع ولو كبر براي ابن مسعود فتحول الى راي ابن عباس بعد ما قرا الفاتحة كبر ما بقي واعاد الفاتحة وان تحول بعد ضم السورة لا يعيد القراة **قوله** ثم يخطب خطبتين بذلك ورد النقل المستفيض ولا شك في ورود النقل مستفيضا بالخطبة اما التنصيص على الكيفية فلا الا ما روى ابن ماجة ثنا يحيى ابن حكيم ثنا ابو بحر ثنا عبيد الله ابن عمرو الرقي ثنا اسماعيل بن مسلم ثنا ابو الزبير عن جابر قال خرج رسول الله عليه السلام يوم فطر او اضحى فخطب قائما ثم قعد قعدة ثم قام قال النووي في الخلاصة وما روي عن ابن مسعود انه قال السنة ان تخطب في العيد خطبتين يفصل بينهما بجلوس ضعيف غير متصل ولم يثبت في تكرير الخطبة شيء والمعتمد فيه القياس على الجمعة فلو خطب قبل الصلوة خالف السنة ولا يعيد الخطبة **قوله** وقد روي فيه الحديث يعني الذي تقدم وفيه ما قلنا **قوله** لما روي الى اخره اخرج الترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرك وفي صحيح اسناده عن عبد الله بن بريدة عن بريدة قال كان رسول الله عليه السلام لا يخرج يوم الفطر حتى يطعم ولا يطعم يوم الاضحى حتى يرجع زاد الدارقطني واحمد فياكل من الاضحية وصححه ابن القطان في كتابه وصحح زيادة الدارقطني ايضا **قوله** ليس بشيء ظاهر هذا اللفظ انه مطلوب الاختتان وقال في النهاية اي ليس بشيء يتعلق به الثواب وهو يصدق على الاباحة ثم قال وعن ابي يوسف ومحمد في غير رواية الاصول انه لا يكره لما روي ان ابن عباس فعل ذلك بالبصرة انتهى وهذه المقابلة تفيد ان مقابله من رواية الاصول الكراهة وهو الذي يفيده التعليل بان الوقوف عهد قربة في مكان مخصوص فلا يكون قربة في غيره وجوابه عن المروي عن ابن عباس انه ما كان للتشبيه يقتضي ان الكراهة معلقة بقصد التشبيه والاولى الكراهة للوجه المذكور ولان فيه خيما لمفسدة اعتقادية تتوقع من العوام وتعس الوقوف وكشف الراس يستلزم التشبيه وان لم يقصد فالحق انه عرف الوقف في ذلك اليوم بسبب يوجبه كالاستسقاء مثلا لا يكره اما قصد ذلك اليوم بالخروج منه فهو التشبيه اذا تاملت وما في جامع التمرتاشي لو اجتمعوا لشرف ذلك اليوم جاز يحمل عليه بلا وقوف وكشف

فصل في تكبير التشريق

والاضافة بيانية اي التكبير الذي هو التشريق فان التكبير لا يسمى تشريقا الا اذا كان

بتلك

قف معناه لو كبر مع الامام بعد القراة في ثانية الامام فلو قدم التكبير فيما سبق كان من البداية بالركعتين مسبوق

بتلك الالفاظ في شيء من الايام المخصوصة فهو حينئذ متفرع على قول الكل وما في الكافي مما يدفع هذا ما ذكره في جواب الاعتراض على الاستدلال لابي حنيفة على اشتراط المصر للتكبير باثر لا جمعة ولا تشريق اي لا تكبير الا في مصر بانه يستلزم ان الاضافة في تكبير التشريق معناها تكبير التكبير من ان المراد التشريق في هذا الاثر لا في تلك الاضافة يقتضي عدم صحة الاضافة على معنى التكبير لكن الحق صحتها على اعتبار اضافة العام الى الخاص مثل مسجد الجامع وحركة الاعراب فيجب اعتبارها لذلك تصحيحا لجنسيه ما قيل لقب الفصل انما وقع على قولهما لان شيئا من التكبير لا يقع في ايام التشريق عند ابي حنيفة او باعتبار القرب ليكون على قول الكل غير لازم وايضا انما يلزم لو اضيفت التكبيرات الى ايام التشريق لكن انما اضيفت الى التشريق بنفسه فلا ثم انما يصح ما ذكر اذا اريد بالتشريق او قدرت ايام مقحمة بين المتضايفين ولا داعي اليه فليرد به ما ذكرنا ولو اريد الذبح نفسه على بعد اضافة التكبير للذبح لم يلزم ما ذكر وهو ظاهر وعلى هذا فما في الخلاصة من قوله ايام التشريق ثلاثة وايام النحر ثلاثة سنة تنقضي باربعة لان الاول نحر فقط والاخير تشريق فقط والمتوسطان نحر وتشريق لا يصح فان التشريق في ايام التشريق يجب ان يحمل على التكبير او الذبح او تشريق اللحم بالشمس بعد تقطيعه ليقدد وعلى كليهما يدخل يوم النحر فيها الا ان يقال التشريق بالمعنى الثالث لا يكون في الاول ظاهرا واختلف في ان تكبيرات التشريق واجبة في المذهب او سنة والاكثر على انها واجبة ودليل السنة انهض وهو مواظبته عليه السلام واما الاستدلال بقوله تعالى ويذكروا اسم الله في ايام معلومات فالظاهر منها ذكر اسمه على الذبيحة نسخا لذكرهم عليها غيره في الجاهلية بدليل على ما رزقهم من بهيمة الانعام بل قد قيل ان الذكر كناية عن نفس الذبح **قوله** والمسئلة مختلفة بين الصحابة فاخذنا بقول علي وهو ما رواه ابن ابي شيبة ثنا حسين بن علي عن زائدة عن عاصم عن شقيق عن علي رضي الله عنه انه كان يكبر بعد الفجر يوم عرفة الى صلوة العصر من اخر ايام التشريق ورواه محمد بن الحسن انا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنهم فذكره واخذ هو بقول ابن مسعود وهو ما رواه ابن ابي شيبة ايضا ثنا ابو الاحوص عن ابي اسحق عن الاسود قال كان عبد الله يكبر من صلاة الفجر يوم عرفة الى صلاة العصر من يوم النحر يقول الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد ويقول من جعل الفتوى على قولهما خلاف مقتضى الترجيح فان الخلاف فيه مع رفع الصوت في نفس الذكر والاصل في الاذكار الخفا والجهر به بدعة فاذا تعارض في الجهر ترجح الاقل واخرج الحاكم عن علي وعمار قالا كان رسول الله عليه السلام يجهر في المكتوبات ببسم الله الرحمن الرحيم وكان يقنت في صلوة الفجر وكان يكبر من يوم عرفة صلاة الغداة ويقطعها صلاة العصر اخر ايام التشريق وصححه وتعقبه الذهبي وقال انه خبر واه كانه موضوع فان عبد الرحمن صاحب مناكير وسعيد ان الكريزي فهو ضعيف والا فهو مجهول واخرجه البيهقي وضعفه **قوله** والتكبيرات يقول الى قوله وهو ما ثور عن الخليل لم يثبت عند اهل الحديث ذلك وقد تقدم ما ثور عن

قف على التكبير بالجهر بدعة

ابن مسعود عند ابن ابي شيبة وسنده جيد وقال ايضا ثنا يزيد بن هرون ثنا شريك قال
قلت لابي اسحق كيف كان يكبر علي وعبد الله وابن مسعود قال كانا يقولان الله اكبر الله اكبر
لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد ثم عمم عن الصحابة فقال ثنا جرير عن منصور عن ابرهيم
قال كانوا يكبرون يوم عرفة واحدهم مستقبل القبلة في دبر الصلوة الله اكبر الله اكبر لا اله
الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد وكذا في الحديث الضعيف الذي ذكرناه على ما رواه
الدارقطني عن جابر فظهر ان جعل التكبيرات ثلثا في الاولى كما يقول الشافعي لا ثبت
له واما تقييد استنانه او ايجابه بكونه عقيب المفروضات فلان فعلهم كان يفعل كذا دبر
الصلوة تبادر منها المكتوبات بحسب غلبة استعمالهم في ذلك **قوله** وله ما رويناه من قبل
اراد قوله لا جمعة الى قوله ولا تشريق الا في مصر جامع ولا يخفى عدم دلالته على المطلوب
والتحول لا يجدي الا المدفع **قوله** عند اقتدائهم بالمقيم قيد به فان المسافرين اذا اقتدوا
بالمسافر في المصر فيه روايتان والمختار ان لا وجوب عليهم واختلفوا على قول ابي حنيفة
هل الحرية شرط وجوبه اولا وفائدته انما تظهر اذا ام العبد قوما من شرطها قال لا
ومن لا قال نعم **قوله** قال يعقوب هذا الغفل محمد ويعقوب هو ابو يوسف رحمه الله
وتضمنت الحكاية من طعن ابي الحكمية انه اذا لم يكبر الامام لا يسقط عن المقتدي
التكبير هو والعزفيه جلالة قدر ابي يوسف عند الامام وعظم منزلة الامام في قلبه
حيث نسي ما لا ينسى عادة لحبس عليه خلقه وذلك ان العادة انما هو نسيان التكبير الاول
وهو الكائن عقيب فجر عرفة فاما بعد توالي ثلثة اوقات يكبر فيها الى الرابع فلم يجر
العادة بنسيانه لعدم بعد العهد به ولو خرج من المسجد او تكلم عامدا او ساهيا
او احدث عامدا سقط عنه التكبير وفي الاستدبار عن القبلة روايتان ولو
احدث ناسيا بعد السلام قبل التكبير الاصح انه يكبر ولا يخرج للطهارة والمسبوق يتابع
الامام في سجود السهو ولا يتابعه في التكبير ولو تابعه لا تفسد وفي التلبية تفسد و
يبدأ المحرم بالتكبير ثم بالتلبية ومن نسي صلاة من ايام التشريق فان ذكر في ايام
التشريق من تلك السنة قضاها وكبر وان قضا بعدها لم يكبر الا رواية عن ابي يوسف
رحمة الله عليه

باب صلوة الكسوف

صلوة العيد والكسوف سنة بلا
خلاف بين الجمهور او واجبة على قول واستنان صلوة الاستسقاء مختلف فيه فظهر
وجه ترتيب ابوابها ويقال كسف الله الشمس يتعدى وكسفت الشمس لا يتعدى قال جرير
• حملت امرا عظيما فاصطبرت له • وقمت فيه بامر الله ياعمرا • فالشمس طالعة ليست بكاسفة •
• تبكي عليك نجوم الليل والقمرا • قوله ياعمرا ندبة لا بد او هو شاهد الندب بتاعلى قلة و
لا كثر غلطا او نجوم الليل ينصب بتبكي لانه مضارع باكيته فبكيته اي غلبته في البكاء
والقمر اعطف عليه وروي برفع النجوم فهو فاعل تبكي والقمر منصوب على المعية والا
لف الف الاطلاق التي تلحق القوافي المطلقة وسببها الكسوف وصفتها سنة واختار
في الاسرار وجوبها للامر في قوله عليه السلام اذا رايتم هذه فافزعوا الى الصلوة قال ولانها
صلوة تقام على سبيل الشهرة فكان شعار الدين حال الفزع والظاهر ان الامر للندب

قف
مسئلة صلوة الكسوف يصلي ركعتين كالنفل امام الجمعة واكثر ... يقول كان كالنفل عند قوله ... عنده في كل ركعة ركعتين ... ما روي عن عايشة و ... عباس انه عليه السلام صلى صلاة الكسوف ركعتان باربع ركوعات واربع سجدات ولنا ما رواه ابو داود عن قبيصة باسناد صحيح انه عليه السلام صلى ركعتين واطال فيهما القيام ثم انصرف وانجلت فقال انما هذه الآيات يخوف الله تعالى بها عباده فاذا رايتموها فصلوا كاحدث صلاة صليتموها ... المكتوبة وعدد ذي الركعتين جماعة من الصحابة رضي الله عنهم منهم عبد الله بن عمر وسمرة ابن جندب وابو بكر والنعمان بن بشير والاخذ بهذا اولى لوجود الامر به من النبي وهو مقدم على الفعل ... رواية وصحت الاحاديث فيه ووافقته الاصول المعهودة ... ولا حجة له فيما روي عن عايشة وابن عباس لانه قد ... عنهما غير ذلك ... كان ... والراوي ... ولا يبقى فيما روي حجة ولا ما روي انه عليه السلام صلى ثلاث ركعات واربع ركعات وخمس ركعات ... ركعات ... على الزيادة على الركعتين ... ركوع ... ركوع ... انه عليه السلام طول الركوع فيها لما نه عرض عليه الجنة والنار

والاستسقاء متشاركة في عوارض هي الشرعية نهارا بلا اذان ولا اقامة وصلاة العيد اكد لانها واجبة وصلوة الكسوف
صح

لان المصلحة دفع الامر المخوف فهي مصلحة تعود الى العباد بنعمة لان الكلام فيما لو كان الخلق كلهم
على الطاعة ثم وجدت هذه الافزاع فانه بتقدير الهلاك يحشرون على نياتهم ولا يعاقبون وان
لم يكونوا على ذلك فتفترض التوبة وهي لا تتوقف على الصلوة والا لكانت فرضا بينا في باب
لعيد بين ان المعنى المذكور لا يستلزم الوجوب اذ لا مانع من استنادها شعارا مقصودا يبعد فضلا
عن الاشعار بتعلق بعارض واجمعوا على انها تصلى بجماعة وفي المسجد الجامع او مصلى العيد
ولا تصلى في الاوقات المكروهة **قوله** كهيئة النافلة اي بلا اذان ولا اقامة ولا خطبة وينادى
الصلوة جامعة ليجتمعوا ان لم يكونوا اجتمعوا **قوله** له رواية عايشة رضي الله عنها اخرج
الستة عنها قالت خسفت الشمس في حيوة رسول الله عليه السلام فخرج رسول الله عليه السلام الى
المسجد فقام فكبر وصف الناس وراءه فاقترا قراءة طويلة ثم كبر فركع ركوعا طويلا ثم
رفع راسه فقال سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد ثم قام فاقترا قراءة طويلة هي ادنى من القراءة
الاولى ثم كبر فركع ركوعا طويلا هو ادنى من الاولى ثم قال سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد
ثم فعل في الركعة الثانية مثل ذلك فاستكمل اربع ركعات واربع سجدات وانجلت الشمس
قبل ان ينصرف ثم قام فخطب الناس فاثنى على الله بما هو اهله ثم قال ان الشمس والقمر ايتان
من ايات الله لا تخسفان لموت احد ولا لحيوته فاذا رايتم ذلك فافزعوا الى الصلوة انتهى وفي
الصحيحين عن ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص نحوه ولفظ ابن عمرو في مسلم لما انكسفت
الشمس في عهد رسول الله عليه السلام نودي الصلوة جامعة فركع عليه السلام ركعتين في
سجدة ثم قام فركع ركعتين في سجدة ثم جلي عن الشمس **قوله** ولنا حديث ابن عمر قيل العله
ابن عمرو يعني عبد الله بن عمرو بن العاص فتصحف على بعض النساخ لانه لم يوجد عن ابن
عمر اخرج ابو داود والنسائي والترمذي في الشمائل عن عطاء بن السائب عن ابيه عن عبد
الله بن عمرو بن العاص قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله عليه السلام فقام عليه السلام
فلم يكد يركع ثم ركع فلم يكد يرفع ثم رفع فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع
فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم رفع وفعل في الركعة الاخرى مثل ذلك واخرجه
الحاكم وقال صحيح ولم يخرجاه من اجل عطاء بن السائب انتهى وهذا انما يتقى منه لعطاء ومن
اخرج البخاري له مقرونا بابي بشر وقال ايوب هو ثقة وقال ابن معين لا يحتج بحديثه وفرق الامام
احمد بين من سمع منه قديما او حديثا واخرج ابو داود والنسائي عن ثعلبة بن عباد عن
سمرة بن جندب قال بينا انا وغلام من الانصار نرمي غرضين لنا حتى اذا كانت الشمس قيد
رمحين او ثلثة في عين الناظر من الافق اسودت حتى آضت كانها تنومة فقال احدنا
لصاحبه انطلق بنا الى المسجد فوالله ليحدثن شان هذه الشمس لرسول الله عليه السلام
في امته حدثا قال فدفعنا فاذا هو بارز فاستقدم فصلى فقام كاطول ما قام
بنا في صلوة قط لا نسمع له صوتا ثم فعل في الركعة الاخرى مثل ذلك فوافق تجلي
الشمس جلوسه في الركعة ثم سلم فحمد الله واثنى عليه وشهد ان لا اله الا الله
واشهد انه عبده ورسوله هذه رواية ابي داود وفي ابي داود من حديث النعمان
بن بشير كسفت الشمس على عهد رسول الله عليه السلام فجعل يصلي ركعتين ركعتين

اي اخضرت لان التنومة اسم شجر

قف
في الصحاح التنوم شجر له حمل صغار ينفلق عن حب تاكله اهل البادية وحده تنومة

ويسال عنها حتى انجلت وفي النسائي من حديث ابي قلابة عن النعمن بن بشير قال انكسفت الشمس على
عهد رسول الله عليه السلام فخرج يجر ثوبه فزعا حتى اتى المسجد فلم يزل يصلي حتى انجلت قال ان ناسا
يزعمون ان الشمس والقمر لا ينكسفان الا لموت عظيم من العظماء وليس كذلك ان الشمس والقمر لا
ينكسفان لموت احد ولا لحيوته ولكنهما من ايات الله ان الله اذا بدا لشيء من خلقه خشع له فاذا
رايتم ذلك فصلوا كاحدث صلوة صليتموها من المكتوبة وروي معنى هذه الجملة الاخيرة الا
مام احمد في مسنده والحاكم وقال على شرطهما وابو قلابة ادرك النعمن بن بشير قاله ابو حاتم
بعد ما نقل عن معين ابو قلابة عن النعمن بن بشير مرسل رواه ابو داود ثنا موسى بن اسماعيل
ثنا وهيب عن ايوب عن ابي قلابة عن قبيصة الهلالي رضي الله عنه قال كسفت وفيه فصلى ر
كعتين فاطال فيهما القيام ثم انجلت فقال انما هذه الايات يخوف الله بها عباده فاذا ر
ايتموها فصلوا كاحدث صلوة صليتموها من المكتوبة ثم رواه بسند اخر فدخل بين ابي قلابة
وقبيصة هلال بن عامر فقد عرف الساقط في السند الاول فلذا قال الشيخ النووي هذا لا
يقدح في صحة الحديث فان هلالا ثقة واخرج البخاري عن ابي بكرة خسفت الشمس على عهد رسول الله
عليه السلام فخرج يجر رداءه حتى انتهى الى المسجد وثاب الناس اليه فصلى بهم ركعتين فانجلت
فقال ان الشمس والقمر ايتان من ايات الله يخوف الله بهما عباده فاذا كان فصلوا حتى ينكشف
ما بكم فهذه الاحاديث منها الصحيح ومنها الحسن قد دارت على ثلثة امور منها ما فيه انه
صلى ركعتين ومنها الامر بان يجعلوها كاحدث ما صلوه من المكتوبة وهي الصبح فان الكسوف ا
لشمس كان عند ارتفاعها قيد رمحين على ما في الحديث سمرة فافادان السنة ركعتان ومنها
ما فصل فافاد تفصيله انها بركوع واحد كما في حديث سمرة وابن عمرو ابن العاص وحمل الركعتين على
ان في كل ركعة ركوعين خروج عن الظاهر لا يقال الركعة اسم للافعال التي اخرها السجدتان
وقبلهما ركوع اعم من كونه واحدا او اكثر لانا نمنعه بل المتبادر من لفظ ركعة الافعال
المخصوصة التي هي قيام واحد وقراءة واحدة وركوع واحد وسجدتان فهو مفهومها في عرف اهل
الشروع لا ما اشتمل على قراءتين وقيامين وركوعين واما في الصدر الاول فهو ايضا لمجرد الركوع كذلك
فهو اما مشترك بين مجموع الافعال التي منها الركوع الواحد وبينه بدليل ما رواه عن عايشة
قالت فاستكمل اربع ركعات واربع سجدات والمراد عندهم اربع ركوعات فسميت كل ركوع
ركعة وكذا ما في حديث ابن عمرو الذي رواه فركع ركعتين في سجدة واما مجاز عرفي فيه وهو
الظاهر لانهم حيث ارادوه قيدوه بالقرينة الدالة عليه كما في قوله ركعتين في سجدة وقو
لها اربع ركعات واربع سجدات وحيث ارادوا الاول اطلقوا اسم الركعة والركعتين مع
ان المجاز خير من الاشتراك فظهر ان حقيقة لفظ ركعتين ما كان كل ركعة بركوع واحد و
مجازها المستعمل نفس الركوع الواحد فارادة قيامين وقراءتين وركوعين بعدهما
سجودان بها ليس لحقيقة ولا لمجاز ثبت استعماله له فان قيل امكان الحمل عليه يكفي في
الحمل عليه اذا وجبه دليل وقد وجد وهو كون احاديث الركوعين اقوى قلنا هذه ايضا
في رتبتها اما حديث البخاري اخرا فلا شك وكذا اقبله من حديث النسائي وابي داود والبا
قي لا تنزل عن درجة الحسن وقد تعدد طرقه فيرتقي الى الصحيح فهذه عدة احاديث كلها

قف ان الشمس لم تنكسف خشوعا كمد

قوله كاحدث صلوة صليتموها اي كاقرب صلوة وهي صلوة الفجر فهذا صريح في انها ركعتين هداية احمد

صحيحة

١٥٥

صحيحة حينئذ فكافات احاديث الركوعين وكون بعض تلك اتفق عليها الكل اصحاب الكتب
الستة غاية ما فيه كثرة الرواة وللترجيح عندنا بذلك ثم المعنى الذي رويناه ايضا في الكتب
الخمسة والمعنى هو المنظور اليه والتما تفرق في احاد الكتب وثنادبها خصوصيات المتون
وسلمنا انها اقوى سندا فالضعيف قد يثبت مع صحة الطريق بمعنى اخر وهو كذلك فيها فا
ن احاديث تعدد الركوع اضطربت واضطرب فيها الرواة ايضا فان منهم من روى ركوعين
كما تقدم ومنهم من روى ثلث ركوعات فروى مسلم عن جابر كسفت الشمس على عهد رسول
الله عليه السلام فصلى ست ركعات باربع سجدات وهذا ايضا يؤيد ما تقدم من اطلاق
اسم الركعة وروى مسلم ايضا عن جابر نفسه حديث الركوعين قال كسفت الشمس على عهد رسول
الله عليه السلام في يوم شديد الحر فصلى باصحابه فاطال القيام حتى جعلوا يخرون ثم ركع
فاطال ثم سجد سجدتين ثم قام فصنع نحوا من ذلك فكانت اربع ركعات واربع سجدات
وكذا اخرج مسلم عن عايشة انها بثلاث ركوعات وكما قدمنا عنها بركوعين وعمرو بن
العاص تقدم عنه رواية الركوع الواحد والركوعين وان كانت رواية الركوع الوا
حد اختلف في تصحيحها بخلاف رواية الركوعين فان ذلك لا يخلو عن ايهان ظن الرواية
الاولى عنه واخرج مسلم اربع ركوعات عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عليه السلام صلى
فقرا ثم ركع ثم قرا ثم ركع ثم قرا ثم ركع ثم قرا ثم ركع ثم سجد قال والاخرى مثلها وفي لفظ
ثمان ركعات في اربع سجدات واخرج عن علي مثل ذلك ولم يذكر لفظ علي بل احال
على ما قبله وروي ايضا خمس ركوعات اخرج ابو داود من طريق ابي جعفر الرازي عن
ابي بن كعب ان النبي عليه السلام صلى بهم في كسوف الشمس فقرا سورة من الطول وركع
خمس ركعات وسجد سجدتين وفعل في الثانية مثل ذلك ثم جلس يدعو حتى تجلى كسوفها
وابو جعفر فيه مقال تقدم في باب الوتر والاضطراب موجب للضعف فوجب ترك روايات التعـ
دد كلها الى روايات غيرها ولو قلنا الاضطراب شمل روايات صلوة الكسوف فوجب ان يصلى على
ما هو المعهود صح ويكون متضمنا ترجيح روايات الاتحاد ضمنا لا قصدا وهو الموافق لرواية
الاطلاق اعني نحو قوله عليه السلام فاذا كان ذلك فصلوا حتى ينكشف ما بكم وعن هذا الاضطر
اب الكثير وفق بعض مشايخنا بحمل روايات التعدد على انه لما اطال في الركوع اكثر من المعهود
جدا ولا يسمعون له صوتا على ما تقدم من رواية رفع من خلفه متوهمين رفعه وعدم سماعهم
الانتقال فرفع الصف الذي يلي من رفع فلما راى من خلفه انه عليه السلام لم يرفع فلعلهم
انتظروه على توهم ان يدركهم فيه فلما ايسوا من ذلك رجعوا الى الركوع فظن من خلفهم انه ركوع
بعد ركوع منه عليه السلام فرووه كذلك ثم لعل روايات الثلاث والاربع بناء على اتفاق تكرر الرفع من
الذي خلف [illegible] وهذا كله اذا كان الكسوف الواقع في زمنه مرة واحدة فان حمل على انه تكرر مرارا
على بعد ان يقع نحو ست مرات في نحو عشر سنين لانه خلاف العادة كان راينا اولى ايضا لانه لم ينقل
تاريخ فعله المتاخر في الكسوف المتاخر فقد وقع التعارض ووجب الاحجام عن الحكم بانه كان المتعدد
على وجه التشبيه او الجمع ثلثا او اربعا او خمسا وكان المتحقق المجزوم به استنان الصلوة
مع التردد في كيفية معينة من المرويات فيترك ويصار الى المعهود ثم يتمشى ما قدمناه من الترجيح والله سبحانه اعلم

بحقيقة الحال والمصنف رجح بان الحال اكشف للرجال وهو يتم لو لم يرو حديث الركوعين عن غير عايشة من
الرجال لكن قد سمعت من رواه فالمعول عليه ما مر انا اليه **قوله** اما التطويل فبيان الافضل لانه عليه السلام
فعله كما مر في حديث عايشة وعبد الله بن عمرو بن العاص من رواية عطاء ابن السايب وسمرة ونحوه
الصورة حينئذ مستثناة مما سلف في باب الامامة من انه ينبغي ان لا يطول الامام بهم الصلوة ولو
خففها جاز ولا يكون مخالفا للسنة لان المسنون استيعاب الوقت بالصلوة والدعاء فان في رواية ابي
داود فجعل يصلي ركعتين ركعتين ويسال عنها حتى انجلت يعني انه لم يبالغ في التطويل كما في رواية جابر
انه جعل الصحابة يخرون لطول القيام اذ الظاهر انها لم تمكث مع مثل هذا الطول ما يسع ركعتين ركعتين
والحق ان السنة التطويل والمندوب مجرد استيعاب الوقت كما ذكر مطلقا لما في حديث المغيرة بن شعبة
في الصحيحين انكسفت الشمس الى ان قال فاذا رايتموها فادعوا الله وصلوا حتى تنجلي ولمسلم من حديث
عايشة فاذا رايتم كسوفا فاذكروا الله حتى تنجلي **قوله** فلهما رواية عايشة في الصحيحين عنها قالت جهر
النبي عليه السلام في صلوة الخسوف بقراءته الحديث وللبخاري من حديث اسماء جهر عليه السلام في صلوة
الكسوف ورواه ابو داود والترمذي وحسنه وصححه ولفظه صلى صلوة الكسوف فجهر فيها بالقراءة **قوله**
ولابي حنيفة رواية ابن عباس وسمرة اما حديث ابن عباس فروى احمد وابو يعلى في مسنديهما عن ابن عباس
صليت مع النبي عليه السلام الكسوف فلم اسمع منه حرفا من القراءة وفيه ابن لهيعة ورواه ابو نعيم في
الحلية من طريق الواقدي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال صليت الى جنب رسول الله عليه السلام
يوم كسفت الشمس فلم اسمع له قراءة ورواه البيهقي في المعرفة من الطريقين ثم من طريق الحكم بن ابان
كما رواه الطبراني ثم قال وهؤلاء وان كانوا لا يحتج بهم ولكنهم عدد روايتهم توافق الرواية الصحيحة
عن ابن عباس في الصحيحين انه عليه السلام قرا نحوا من سورة البقرة قال الشافعي فيه دليل على انه لم يسمع ما
قرا اذ لو سمعه لم يقدره بغيره ويدفع **قوله** حمله على بعده رواية الحكم بن ابان صليت الى جنبه ويوافق
ايضا رواية محمد بن اسحق باسناده عن عايشة رضي الله عنها قالت فحزرت قراءة واما حديث سمرة فقد تقدم
وفيه لا نسمع له صوتا قال الترمذي حسن صحيح والحق ان تقدير ابن عباس رضي الله عنهما بسورة البقرة
لا يستلزم عدم سماعه لان الانسان قد ينسى المقروء المسموع بعينه وهو ذاكر لقدره فيقول قرا نحو سورة
كذا فالاولى حمله على الاخفاء لا بالنظر الى هذا الدليل بل بالنظر الى ما تقدم من حديث صليت الى جنب رسول الله
عليه السلام واذا حصل التعارض وجب الترجيح بان الاصل في صلوة النهار الاخفاء واما قول المصنف
والترجيح قد مر من قبل يعني ان الحال اكشف للرجال فقد يقال بل في خصوص هذه المادة تترجح رواية
النساء هنا لانها اخبار عن القراءة ومعلوم انهن في اخر الصفوف او في حجرهن فاذا اخبرن عن الجهر دل
على تحققه بزيادة قوة بحيث يصل الصوت اليهن فالمعتبر ما رجع اليه اخرا من قوله يخفي وانها صلوة
النهار الى اخره **قوله** لقوله عليه السلام فاذكروا الله الى قوله بالدعاء بيان ومعنى الاول تقدم في
حديث عايشة وتقدم في حديث المغيرة قوله عليه السلام فاذا رايتموها فادعوا الله وصلوا حتى تنجلي
في مبسوط شيخ الاسلام قال في ظلمة او ريح شديدة الصلوة حسنة وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه
صلى لزلزلة بالبصرة **قوله** والسنة في الادعية تأخيرها والامام مخير ان شاء دعا مستقبلا جالسا او قائما
ويستقبل القوم بوجهه ودعا ويؤمنون قال الحلواني وهذا احسن ولو قام ودعا معتمدا على عصى او قوس كان
ايضا حسنا **قوله** وليس في الخسوف القمر جماعة الى اخره وما روي الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما

أنه

انه عليه السلام صلى في كسوف الشمس والقمر ثمان ركعات في اربع سجدات واسناده جيد واخرج عن عايشة
رضي الله عنها ان رسول الله عليه السلام كان يصلي في كسوف الشمس والقمر اربع ركعات واربع سجدات قال ابن القطان
فيه سعيد بن حفص ولا اعرف حاله ليس فيه تصريح بالجماعة فيه والاصل عدمها حتى يثبت التصريح به وما ذكره من المعنى
يكفي لنفيها **قوله** لانه لم ينقل اي بطريق قصص الشريعة بل لدفع وهم من توهم انه لموت ابراهيم عليه السلام
فهو لسبب عرض وانقضى

باب صلاة الاستسقاء

يخرجون للاستسقاء ثلاثة ايام ولم ينقل اكثر منها
اكثر منها مشاة متواضعين متخشعين في ثياب خلقة مشاة يقدمون الصدقة كل يوم بعد التوبة الى الله تعالى
الا في مكة وبيت المقدس فيجتمعون في المسجد **قوله** قال ابو حنيفة الى اخره مفهومه استنانها فرادى وهو
غير مراد **قوله** ورسول الله عليه السلام استسقى ولم تروَ عنه الصلوة يعني في ذلك الاستسقاء فلا يرد
انه غير صحيح كما قال الامام الزيلعي المخرج ولو تعدى بصره الى قدر سطر حتى راى قوله في وجوابهما
قلنا فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة لم يحمله على النفي مطلقا وانما يكون سنة ما واظب عليه ولذا قال
شيخ الاسلام فيه دليل على الجواز عندنا يجوز ولو صلوا بجماعة لكن ليس بسنة وبه ايضا يبطل قول ابن
عز الدين قالوا بمشروعية صلوة الاستسقاء لم يقولوا بتعينها بل هي على ثلاثة اوجه تارة يدعون
عقيب الصلوة وتارة يخرجون الى المصلى فيدعون من غير صلوة وتارة يصلون جماعة ويدعون وابو حنيفة
لم يبلغه الوجه الثالث فلم يقل به والعجب انه قال بعد نقله قول المصنف قلنا فعله مرة وتركه اخرى فلم
يكن سنة وهو مصرح بعلمهم بفعله ولكن اقول غير المصنف المروي فيه شاذ فيما تعم به البلوى وهو
ظاهر جواب الرواية فان عبارته في الكافي الذي هو جمع كلام محمد قال صلوة في الاستسقاء انما
فيه الدعاء بلغنا عن النبي عليه السلام انه خرج ودعا وبلغنا عن عمر انه صعد المنبر فدعا فاستسقى
ولم يبلغنا عن النبي عليه السلام في ذلك صلوة الا حديث واحد شاذ لا يؤخذ به انتهى وهذا صحيح
من جهة الرواية في علم محمد به قال فيل من ابن يلزم كونه ما علمه محمد ومن بعده من الرواية
معلوما لابي حنيفة قلنا ومن اين علم انه لم يبلغه وبلغ اتباعه بل الظاهر تلقيهم ذلك ثم الجواب عنه بما
ذكر وفي عدم الاخذ به لشذوذه ويلزمه انهم لو صلوا بجماعة كان مكروها وقد صرح الحاكم ايضا في باب
صلوة الكسوف من الكافي بقوله ويكره صلوة التطوع بجماعة ما خلا قيام رمضان وصلوة الكسوف
وهذا خلاف ما ذكر شيخ الاسلام ثم الحديث الذي روي من صلوته عليه السلام هو ما في السنن الاربعة
عن اسحق بن عبد الله بن كنانة قال ارسلني الوليد بن عتبة وكان امير المدينة الى ابن عباس اساله
عن استسقاء رسول الله عليه السلام فقال خرج رسول الله عليه السلام مبتذلا متواضعا متضرعا حتى
اتى المصلى فلم يخطب خطبتكم هذه ولكن لم يزل في الدعاء والتضرع والتكبير وصلى ركعتين كما كان يصلي
في العيد صححه الترمذي وقال المنذري في مختصره رواية اسحق بن عبد الله بن كنانة عن ابن عبا
س وابي هريرة مرسلة ولا يضر ذلك فقد صح من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم اخرجه الستة انّ
رسول الله عليه السلام خرج بالناس يستسقي فصلى بهم ركعتين وحول رداءه ورفع يديه فدعا
واستسقى واستقبل القبلة زاد البخاري فيه جهر فيهما بالقراءة وليس هذا عند مسلم ووهم
البخاري ابن عيينة في قوله انه عبد الله بن زيد بن عبد ربه بل هو ابن زيد بن عاصم المازني
واما ما رواه الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما وصححه وقال فيه فصلى ركعتين كبر في الاولى
سبع تكبيرات وقرا بسبح اسم ربك الاعلى وقرا في الثانية هل اتاك حديث الغاشية وكبر فيها خمس تكبيرات

قف

مسئلة لا صلاة لا بجماعة ولا في الاستسقاء صلاة لا بجماعة ولا فرادى
شرائطها مشروعة في حق المنفرد
لكنه لا تعرض لصفة تلك الصلاة
هل هي مستحبة او سنة او غير ذلك
وقد تكلم مختلفون عبارتهم
فيها فقال القدوري ليس في الاستسقاء صلاة مسنونة في جماعة
فان صلى الناس وحدانا جاز
وسال ابو يوسف ابا حنيفة عن الاستسقاء هل فيه صلاة او دعاء موقت او خطبة فقال اما صلاة بجماعة
فلا ولكن فيه الدعاء والاستغفار
فان صلوا وحدانا فلا باس وهذا
ينفي كونها سنة او مستحبة ولكن
ان صلوا وحدانا لا يكون بدعة
ولا يكره فكانه يرى اباحتها فقط
في حق المنفرد وذكر صاحب التحفة
انه لا صلاة في الاستسقاء في ظاهر
الرواية وهذا ينفي مشروعيتها
مطلقا وقال محمد يصلي الامام او نائبه
به ركعتين بجماعة كما في الجمعة وابو يوسف معه في رواية ومع ابي
حنيفة في اخرى لمحمد عن عبد الله بن زيد
انه قال خرج النبي يوم استسقى فجعل
الى الناس ظهره يدعو الله واستقبل
القبلة وحول رداءه وصلى ركعتين و
جهر فيهما بالقراءة ولابي حنيفة
ما رواه مسلم عن انس ان رجلا دخل
المسجد يوم الجمعة من باب كان نحو دار
القضاء ورسول الله قائما يخطب فاستقبل
الناس فاستقبل النبي ثم قال يا رسول
الله هلكت الاموال وانقطعت السبل
فادع الله ان يغيثنا قال فرفع رسول الله
يديه ثم قال اللهم اغثنا اللهم اغثنا
اللهم اغثنا الحديث فقد استسقى
رسول الله ولم يصل وروي ان عمر
استسقى ولم يصل ولو كانت سنة لما
تركها لانه كان اشد الناس اتباعا
لسنة النبي وتاويل ما رواه انه عليه
السلام فعله مرة وتركه اخرى ولم يكن سنة
اخرى بدليل ما روينا ومضى المخلص
عن عمر رضي الله عنه والسنة لا تثبت
بمثله بل بالمواظبة
كذا ذكر في الزيلعي

فليس بصحيح لجواز غيره بل هو ضعيف معارض اما ضعفه فبمحمد بن عبد العزيز بن عبد الرحمن بن عوف قال
البخاري منكر الحديث والنسائي متروك وابو حاتم ضعيف الحديث ليس له حديث مستقيم وقال ابن حبان يروي
عن الثقات المعضلات حتى سقط الاحتجاج به واما المعارضة فيما اخرجه الطبراني في الاوسط عن انس رضي الله
عنه عليه السلام استسقى فخطب قبل الصلوة واستقبل القبلة وحول رداءه ثم نزل فصلى ركعتين لم
يكبر فيهما الا تكبيرة تكبيرة واخرج ايضا عن ابن عباس رضي الله عنهما قال لم يزد عليه السلام على
ركعتين مثل صلوة الصبح ووجه الشذوذ ان فعله عليه السلام لو كان ثابتا لاشتهر نقله اشتهارا واسعا
ولفعله عمر حين استسقى ولانكروا عليه اذ لم يفعل لانها كانت بحضرة جميع الصحابة لتوافر
الكل في الخروج معه عليه السلام للاستسقاء فلما لم يفعل ولم ينكروا ولم تشتهر روايتها في الصدر
الاول بل هو عن ابن عباس وعبد الله بن زيد على اضطراب في كيفيتها عن ابن عباس وانس كان ذلك
شذوذا فيما حضره الخاص والعام والصغير والكبير واعلم ان الشذوذ يراد باعتبار الطرق اليهم اذ لو
تيقنا عن الصحابة المذكورين رفعه لم يبق اشكال واذا مشينا على ما اختاره شيخ الاسلام وهو الجواز
مع عدم السنية فوجهه انه عليه السلام فعله مرة كما قلنا وتركه اخرى فلم يكن سنة بدليل ما روي
في الصحيحين ان رجلا دخل المسجد ورسول الله عليه السلام قائم يخطب فقال يا رسول الله هلكت الاموال وانقطعت
السبل فادع الله يغيثنا فقال عليه السلام اللهم اغثنا اللهم اغثنا اللهم اغثنا قال انس رضي الله عنه فلا
والله ما نرى بالسماء من سحاب ولا قزعة وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار قال فطلعت من ورائه سحابة
مثل الترس فلما توسطت السماء انتشرت ثم امطرت الحديث قوله ثم يخطب كخطبة العيد عند محمد يعني فيكون
خطبتين يفصل بينهما بجلوس ولمن اقامه بقوله وعند ابي يوسف خطبة واحدة ولا صريح في الظاهر
روايات يوافق قول محمد انها خطبتان ويحتمل انه واحدة من المروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه
عليه السلام صلى في الاستسقاء ركعتين كصلاة العيد مع رواية الخطبة في حديث انس المذكور
في رواية الطبراني السابقة وفي حديث ابي هريرة رضي الله عنه من رواية ابن ماجة قال فيه ثم خطبنا ودعا
الله فتكون كخطبة العيد وهو غير لازم ثم في حديث ابن عباس رضي الله عنهما على ما قدمناه قوله فلم يخطب
خطبتكم هذه فانه يفيد نفي الخطبة المعهودة وهي خطبة الجمعة لا اصل الخطبة فان النفي اذا دخل على
مقيد انصرف الى القيد ثم افاد ثبوت اصل الحكم في المحاورات الخطابية لا بالنسبة الى الاحكام الشرعية
عندنا ومطلقا عند الثلاثة ولذا لم ينتهض استدلال هذا المستدل بحديث ابن عباس هذا للامام
احمد على نفي الخطبة في الاستسقاء فان احمد ينفيها كقول ابي حنيفة رضي الله عنه واما على اصلنا
فاصله نفي الخطبة المخصوصة وهو لا يستلزم ثبوت اصلها نفيا لدلالة المفهوم في الا
حكام فيبقى على العدم حتى يقوم دليل وانت قد علمت انها قد رويت ولا بد للامام احمد اذ كان
ينفيها ان يحكم بعدم صحة الوارد فيها فينتفي الدليل ونفي المدرك الشرعي يكفي لنفي الحكم
الشرعي اما حديث ابن عباس المتقدم من رواية الاربعة فان لم يدل على وجود الخطبة فلا
اشكال وان دل فان صححه الترمذي فقد سكت عنه الحاكم وسكوته يشعر بضعفه عنده وتقدم
حكم الحافظ المنذري بمرسله وحديث ابي هريرة اعل بانه تفرد به النعمن بن راشد عن الزهري وقال
البخاري فيه هو صدوق ولكن في حديثه وهم كثير انتهى فلا يحتمل التفرد مع هذا وقد روى الامام
احمد في مسنده من حديث عبد الله بن زيد بن عاصم خرج عليه السلام يستسقي فبدا بالصلوة قبل

الخطبة

الخطبة ولم يقل باستنانها وذلك لازم ضعف الحديث وانت علمت ان ضعفه لا يلزم فيه كونه قوله
بضعف بعض الرجال بل العلل كثيرة وفي سنن ابي داود عن عائشة رضي الله عنها قالت شكى الناس
الى رسول الله عليه السلام قحوط المطر فامر بمنبر فوضع له في المصلى ووعد الناس يوما يخرجون فيه قالت
فخرج صلى الله عليه وسلم حين بدا حاجب الشمس فقعد على المنبر فكبر وحمد الله عز وجل ثم قال انكم شكوتم
جدب دياركم واستئخار المطر عن زمانه عنكم وقد امركم الله عز وجل ان تدعوه ووعدكم ان يستجيب لكم
ثم قال الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين لا اله الا الله يفعل ما يريد اللهم انت الله
لا اله الا انت الغني ونحن الفقراء انزل علينا الغيث واجعل ما انزلت لنا قوة وبلاغا الى حين ثم رفع
يديه فلم يزل في الرفع حتى بدا بياض ابطيه ثم حول الى الناس ظهره وقلب او حول رداءه وهو رافع
يديه ثم اقبل على الناس ونزل من المنبر فصلى ركعتين فانشا الله سبحانه غيمة فرعدت وبرقت ثم امطرت
باذن الله فلم يات عليه السلام مسجده حتى سالت السيول فلما راى سرعتهم الى الكن ضحك
حتى بدت نواجذه فقال اشهد ان الله على كل شيء قدير واني عبده ورسوله انتهى قال ابو داود
وحديث غريب واسناده جيد وذلك الكلام السابق هو المراد بالخطبة كما قاله بعضهم
ولعل الامام احمد اعله بهذه الغرابة او بالاضطراب فان الخطبة فيه مذكورة قبل الصلوة و
فيما تقدم من حديث ابي هريرة بعدها وكذا في غيره وهذا انما يتم اذا تم استبعاد ان الاستسقا
وقع حال حيوته بالمدينة اكثر من سنتين السنة التي استسقا فيها بغير صلوة والسنة التي صلى
فيها والا فالله سبحانه اعلم بحقيقة الحال وفيه انه امر باخراج المنبر وقال المشايخ لا يخرج وليس الا
بناء على عدم حكمهم بصحته هذا ويستحسن ايضا الدعا بما يؤثر عنه عليه وسلم انه كان يدعو به في
الاستسقاء وهو اللهم اسقنا غيثا مغيثا هنيئا مريئا مريعا غدقا مجللا سحا عاما طبقا دائما
اللهم اسقنا الغيث ولا تجعلنا من القانطين اللهم ان بالبلاد والعباد والخلق من اللاواء
والضنك ما لا نشكو الا اليك اللهم انبت لنا الزرع وادر لنا الضرع واسقنا من بركات السماء
وانبت لنا من بركات الارض اللهم انا نستغفرك انك كنت غفارا فارسل السماء علينا مدرارا فاذا
مطروا قالوا اللهم صيبا نافعا ويقولون مطرنا بفضل الله وبرحمته فان زاد المطر حتى خيف الضرر
قالوا اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الاكام والظراب وبطون الاودية ومنابت الشجر
كبقية ما سبق من حديث انس استسقائه على المنبر حين قال ذلك الرجل يا رسول الله هلكت الاموال
وانقطعت السبل فادع الله يغيثنا فرفع يديه وقال اللهم اغثنا اللهم اغثنا اللهم اغثنا قال
انس فلا والله ما نرى في السماء من سحاب ولا قزعة وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار قال فطلعت
من ورائه سحابة مثل الترس فلما توسطت السماء انتشرت ثم امطرت فلا والله ما راينا الشمس
سبتا قال ثم دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة ورسول الله عليه السلام قائم يخطب فاستقبله
قائما فقال يا رسول الله هلكت الاموال وانقطعت السبل فادع الله يمسكها عنا
قال فرفع رسول الله عليه السلام يديه ثم قال اللهم حوالينا ولا علينا اللهم على الاكام والظراب
وبطون الاودية ومنابت الشجر قال فاقلعت وخرجنا نمشي في الشمس وقياس ما ذكرنا من الا
ستسقا اذا تاخر المطر عن اوانه فعله ايضا لو ملحت المياه المحتاج اليها او غارت قوله وما
وان كان نفلا لا اعتراف بروايته ومنع استنانه لانه فعل لا امر لا يرجع الى معنى العبادة والله اعلم

قوله لم ينقل قال الزيلعي المخرج ليس كذلك عن أبي داود استسقى النبي عليه السلام وعليه خميصة
سوداء فأراد ان يأخذ باسفلها فيجعله اعلاها فلما ثقلت قلبها على عاتقه ن اد الإمام احمد وتحول
الناس معه قال الحاكم على شرط مسلم انتهى ودفع بانه إنما قال في الهداية لانه لم ينقل انه امرهم
بذلك فنقل انهم فعلوا ذلك لا يمسه واجيب فان تقريره اياهم اذ هو لو احد الادلة وهو
مدفوع بان تقريره الذي هو من الحجج ما كان عن علمه ولم يدل شيء مما روي على علمه بفعلهم ثم
تقريره بل اشتمل على ما هو ظاهر في عدم علمه به وهو ما نقل من رواية انه إنما حول بعد تحول
بل ظهره اليهم واعلم ان كون التحويل كان تفاؤلا جاء مصرحا به في المستدرك من حديث جابر و
صححه قال وحول رداءه ليتحول القحط وفي طوالات الطبراني من حديث انس وقلب رداءه لكي
ينقلب القحط الى الخصب وفي مسند إسحق لتحول السنة من الجدب الى الخصب ذكره من قول
وكيع قوله لانه لا يستنزل الرحمة وإنما تنزل عليهم اللعنة اورد عليه ان اريد الرحمة ا
لخاصة فممنوع وإنما هو لاستنزال الغيث الذي هو الرحمة العامة لاهل الدنيا والكافر من
أهلها هذا ولكن لا يمكنون من ان يستسقوا وحدهم لاحتمال ان يسقوا فقد يفتتن به ضعفاء
العوام والله الموفق

باب صلوة الخوف

اوردها بعد الاستسقاء لانهما وإن
اشتركا في ان شرعيتهما بعارض خوف لكن سبب هذا الخوف في الاستسقاء سماوي وهنا ا
ختيار للعباد وهو كفر الكافر وظلم الظالم ولان اثر العارض في الاستسقاء في اصل الصلاة
وهنا في وصفها قوله إذا اشتد الخوف اشتداده ليس بشرط بل الشرط حضور عدو او
سبع فلو راوا سوادا ظنوه عدوا وصلوها فان تبين كما ظنوا اجازت لتبين سبب الرخصة وان
ظهر خلافه لم تجز الا ان ظهر بعد ان انصرفت الطائفة من نوبتها في الصلوة قبل ان تتجا
وز الصفوف فان لهم ان يبنوا استحسانا كمن انصرف على ظن الحدث يتوقف الفساد ا
ذا ظهر انه لم يحدث على مجاوزة الصفوف ولو شرعوا في صلاتهم ثم حضر جاز الانحراف لوجود
المبيح واعلم ان صلوة الخوف على الصفة المذكورة إنما تلزم اذا تنازع القوم في الصلوة
خلف الإمام اما إذا لم يتنازعوا فالافضل ان يصلي باحدى الطا يفتين من الرباعية ان كا
ن مسافرا او كانت الفجر او الجمعة او العيد قوله مضت هذه الطائفة يعني مشاة فان ركبوا في
ذهابهم فسدت صلاتهم قوله وجاءت الطائفة الاولى الاحق له لانهم مسبوقون
يدخل في هذا المقيم خلف المسافر حتى يقضي ركعات بلا قراءة إن كان من الطائفة
الاولى وبقراءة ان كان من الثانية قوله والاصل فيه رواية ابن مسعود رضي الله عنه
الى اخره روى ابو داود عن خصيف الجزري عن ابي عبيدة عن عبد الله بن مسعود قال عليه السلام
فقاموا صفا خلفه وصفا مستقبل العدو فصلى بهم عليه السلام ركعة ثم جاء الاخرون
فقاموا في مقامهم واستقبل هؤلاء العدو فصلى بهم عليه السلام ركعة ثم سلم فقام
هؤلاء فصلوا لانفسهم ركعة ثم سلموا ثم ذهبوا فقاموا مقام اولئك مستقبلي العدو
ورجع اولئك الى مقامهم فصلوا لانفسهم ركعة ثم سلموا واعل بان ابا عبيدة لم يسمع
من ابيه وخصيف ليس بالقوي قيل ويمكن ان يحمل على حديث ابن عمر في الكتب الستة
واللفظ للبخاري قال غزوت مع رسول الله عليه السلام قبل نجد فوازينا العدو فصا

تمام الصلوة ويصلي بالطا
ئفة الاخرى اماما اخر تمامها
قوله فيصلي بهذه الطائفة
ركعة وسجدتين صح

ففنا

ففنا هم فقام رسول الله عليه السلام يصلي لنا فقامت طائفة معه فصلى واقبلت طائفة على العدو
وركع رسول الله عليه السلام بمن معه وسجد سجدتين ثم انصرفوا مكان الطائفة الاولى التي لم
تصل فجاؤوا فركع رسول الله عليه السلام بهم ركعة وسجد سجدتين ثم سلم فقام كل واحد منهم
فركع لنفسه ركعة وسجد سجدتين ولا يخفى ان كلا من الحديثين إنما يدل على بعض المطلوب وهو
مشي الطائفة الاولى واتمام الطائفة الثانية في مكانها من خلف الإمام وهو اقل تغييرا و
قد روي تمام صورة الكتاب موقوفا على ابن عباس رضي الله عنهما من رواية ابي حنيفة ذكره
محمد في كتاب الاثار وساق اسناد الإمام ولا يخفى ان ذلك مما لا مجال للراي فيه لانه تغيير
بالمنافي في الصلوة فالموقوف فيه كالمرفوع قوله وابو يوسف روي عن ابي يوسف جوازها
مطلقا وقيل هو قوله الاول وصفتها عنده فيما اذا كان العدو في جهة القبلة ان يحرموا
مع الإمام كلهم ويركعوا فاذا سجد سجد معه الصف الاول والثاني يحرسونهم فاذا رفع
راسه تأخر الصف الاول وتقدم الثاني فاذا سجد سجدوا معه وهكذا يفعل في كل ركعة و
الحجة عليه ما روينا من حديث ابن عمر وابن مسعود وقال سبحانه فلتقم طائفة منهم معك ولتأ
ت طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك جعلهم سبحانه طائفتين وصرح بان بعضهم فاتهم
شيء من الصلوة معه وعلى ما ذكره لم يفتهم شيء وقول الشافعي اذا رفع راسه من السجدة
الثانية انتظر هذه الطائفة حتى تصلي ركعتها الثانية وتسلم وتذهب وتأتي الاخرى فيصلي بهم
ركعته الثانية فاذا رفع راسه من السجدة الثانية انتظر حتى تصلي ركعتها وتتشهد وسلم و
سلموا معه ومذهب مالك هذا ايضا الا انه يتشهد ويسلم ولا ينتظرهم فيصلون ركعتهم
بعد تسليمه والكلام فعله عليه السلام منقول وترجحنا بحث من ذهبنا إليه من الكيفية
بانه اوفق بالمعهود استقراره اي استقرار الإمام شرعا في الصلوة وهو ان لا يركع ا
لمؤتم ويسجد قبل الإمام المنهي عنه وان لا ينقلب موضوع الامامة حيث ينتظر الإمام المأموم
وروي عنه انها ليست مشروعة الا في زمن رسول الله عليه السلام لقوله تعالى واذا كنت
فيهم فاقمت لهم الصلوة الاية شرط لاقامتها كونه فيهم فلا تجوز اذا لم يكن فيهم قال في النهاية لا
حجة لمن يتمسك بها لما عرف من اصلنا ان المعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط بل هو
موقوف على قيام الدليل فاذا قام على وجود الحكم لزم وقد قام هنا وهو فعل الصحابة رضوان الله
عليهم بعد وفاته عليه الصلوة والسلام انتهى ولا يخفى ان استدلال ابي يوسف ليس باعتبار مفهوم
الشرط ليدفع بانه ليس بحجة بل بان الصلوة مع المنافي لا تجوز في الشرع ثم انه اجازها في صورة
بشرط فعند عدمه تبقى على ما كان من عدم الشرعية لا ان عدم الشرعية عند عدمه مدلول
للتركيب الشرطي فالجواب الحق ان الاصل كما انتفى بالاية حال كونه فيهم كذلك انتفى بعده
بفعل الصحابة من غير نكير فنزل اجماعهم على علمهم من جهة الشارع بعدم اختصاصها بحال كونه
فيهم فمن ذلك ما في ابي داود انهم غزوا مع عبد الرحمن بن سمرة كابل فصلى بنا صلوة الخوف
وروي ان عليا صلاها يوم صفين وصلاها ابو موسى الاشعري باصبهان وسعد بن ابي وقاص
في حرب المجوس بطبرستان ومعه الحسن بن علي وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن عمرو بن العاص
وسالها سعيد بن العاص ابا سعيد الخدري فعلمه فاقامها وما في البخاري في تفسير سورة البقرة

عن نافع ان ابن عمر كان اذا سئل عن صلوة الخوف قال يتقدم الامام وطائفة من الناس فيصلي بهم
ركعة وتكون طائفة منهم بينهم وبين العدو لم يصلوا فاذا صلى الذين معه ركعة استأخروا
مكان الذين لم يصلوا ولا يسلمون ويتقدم الذين لم يصلوا فيصلون معه ركعة ثم ينصرف
الامام وقد صلى ركعتين فيقوم كل واحد من الطائفتين فيصلون لانفسهم ركعة بعد ان
ينصرف الامام فيكون كل واحد من الطائفتين قد صلى ركعتين فان كان خوف هو اشد من ذلك
صلوا رجالا قياما على اقدامهم او ركبانا مستقبلي القبلة او غير مستقبليها وفي الترمذي عن
سهل بن ابي حثمة انه في صلوة الخوف قال يقوم الامام الحديث فالصيغتان في الحديث صيغة
الفتوى لا اخبار عما كان عليه السلام فعل والا لقال الامام عليه السلام فصف خلفه الى اخره دون
ان يقول يقوم الامام ولهذا قال مالك في الاول قال نافع لا ارى عبد الله بن عمر ذكر ذلك الا
عن رسول الله عليه السلام وقال محمد بن بشار في الثاني سألت يحيى بن سعيد القطان عن هذا
الحديث فحدثني عن شعبة عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه عن صالح بن خوات عن سهل
بن ابي حثمة عن النبي عليه السلام بمثل حديث يحيى بن سعيد الانصاري قال الترمذي حسن
صحيح لم يرفعه يحيى بن سعيد الانصاري عن القاسم بن محمد ورفعه شعبة عن عبد الرحمن
بن القاسم بن محمد وحينئذ لا يخفى ان قول المصنف فهو محجوج بما روينا ليس بشيء لان ابا يوسف
اخبر بما روي عنه عليه السلام ثم يقول لا تصلى بعده **قوله** لما روي انه عليه السلام صلى
الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين اخرج ابو داود عن ابي بكرة قال صلى الله عليه وسلم في خوف الظهر
فصف بعضهم بازاء العدو فصلى ركعتين ثم سلم فانطلق الذين صلوا معه فوقفوا موقف اصحابهم
ركعتين ثم سلم فكانت لرسول الله عليه السلام اربعا ولاصحابه ركعتين روى مسلم في صحيحه عن جابر
قال اقبلنا مع رسول الله عليه السلام حتى اذا كنا بذات الرقاع قال كنا اذا اتينا على شجرة ظليلة تركناها
لرسول الله عليه السلام قال فجاء رجل من المشركين وسيف رسول الله عليه السلام معلق بشجرة فاخذه فا
خترطه ثم قال لرسول الله عليه السلام من يمنعك مني قال الله يمنعني منك قال فتهدده اصحاب رسول الله
عليه السلام فاغمد السيف وعلقه قال ثم نودي بالصلوة فصلى بطائفة ركعتين ثم تأخروا وصلى بالطا
ئفة الاخرى ركعتين قال فكانت لرسول الله عليه السلام اربع ركعات وللقوم ركعتان فهذان الحديثان
هما المعول عليه في هذه المسئلة وعلى اعتبار الاول لا يكون مقيما لانه صرح بالسلام فيه على راس الركعتين
ومطلوب المصنف انه اذا كان مقيما فعل ذلك وان اعتبر الثاني فليس فيه انها الظهر وان حمل عليه
حملا على حديث ابي بكرة وغاية الامر انه سكت فيه عن تسمية الصلوة وعن السلام على راس كل ركعتين لزم
كونه في السفر لانها غزوة ذات الرقاع ثم يلزم اقتداء المفترض بالمتنفل وان لم يحمل عليه لزم اما اقتداء
المفترض بالمتنفل في الاخريين او جواز الاتمام في السفر او خلط النافلة بالمكتوبة قصدا والكل
ممنوع عندنا والاخير مكروه فلا يحمل عليه فعله عليه الصلوة والسلام واختار الطحاوي في حديث ابي
بكرة انه كان في وقت كانت الفريضة تصلى مرتين وتحقيقه ما سلف في باب صفة الصلوة فارجع اليه
والى الان لم يتم دليل على المسئلة من السنة والاولى فيه التمسك بالدلالة فانه لما شرطت الصلوة
بين الطائفتين في السفر غير المغرب كذلك في الحضر عند تحقق السبب وهو الخوف لكن الشطر في الحضر
ركعتان فيصلي بالاولى ركعتين وبالثانية ركعتين **قوله** فجعلها في الاولى اولى اي بترجح واذا رجح

عنى التعارض فيها لزم اعتباره فلذا لو اخطأ فصلى بالطائفة الاولى ركعة وبالثانية ركعتين فسدت
على الطائفتين اما الاولى فلانصرافهم في غير اوانه واما الثانية فلانهم لما ادركوا الركعة الثانية صاروا
من الطائفة الاولى لادراكهم الشفع الاول وقد انصرفوا في اوان رجوعهم فتبطل والاصل ان الانصراف
في اوان العود مبطل والعود في اوان الانصراف لا يبطل لانه مقبل والاول معرض فلا يعذر الا في المنصوص
عليه وهو الانصراف في اوانه ولو اخر الانصراف ثم انصرف قبل اوان عوده صح لانه اوان انصرافه ما لم يجئ
اوان عوده ولو جعلهم ثلث طوائف وصلى بكل طائفة ركعة فصلاة الاولى فاسدة وصلاة الثانية
والثالثة صحيحة والمعنى ما قدمنا وتقضي الثانية والثالثة اولا بلا قراءة لانهم لاحقون فيها ويتشهدون
ويتمون الركعة الاولى بقراءة لانهم مسبوقون والمسبوق لا يقضي ما سبق به حتى يفرغ من قضاء
ما ادركه ولو كان صلى بالاولى ركعة ثم بالاولى ركعة فسدت صلوة الاولى ايضا لما قلنا وكذا تفسد صلاة
الاولى والثالثة دون الثانية والرابعة ثم تقضي الطائفة الثانية الثالثة والرابعة اولا بغير قراءة ثم
الاولى بقراءة والطائفة الرابعة تقضي ركعتين بقراءة وتتخير في الثالثة لانهم مسبوقون بثلاث ركعات
ولو جعلهم طائفتين فصلى بالاولى ركعتين فانصرف الا رجلا منهم فصلى الثالثة مع الامام ثم انصرف فهم
وكذا لو انصرف بعد الرابعة قبل القعود ولو انصرف بعد التشهد قبل السلام لا تفسد وان كان في غير او
انه لانه اوان عود الطائفة الاولى وهو منهم لكنها لا تفسد لانتهاء الاركان حتى لو بقي عليه شيء بان كان
مسبوقا بركعة فسدت وصلوة الامام جائزة بحال لعدم المفسد في حقه **قوله** ولو جاز الاداء مع القتال
لما تركها قيل فيه نظر لان صلوة الخوف انما شرعت في الصحيح بعد الخندق فلذا لم يصلها اذ ذاك
وقوله في الكافي ان صلوة الخوف بذات الرقاع وهي قبل الخندق هو قول ابن اسحق وجماعة اهل
السير في تاريخ هذه الصلوة وهذه الغزوة واستشكل بانه قد تقدم من طريق حديث الخندق
للنسائي التصريح بان تاخير الصلوة يوم الخندق كان قبل نزول صلاة الخوف ورواه ابن ابي شيبة
وعبد الرزاق والبيهقي والشافعي والدارمي وابو يعلى الموصلي كلهم عن ابن ابي ذئب عن سعيد
المقبري عن عبد الرحمن بن ابي سعيد الخدري عن ابيه حبسنا يوم الخندق فذكره الى ان قال وذلك
قبل ان تنزل فرجالا او ركبانا للخوف انتهى وهذا ليمس ما نحن فيه لان الكلام في الصلوة حالة
القتال وهذه الاية تفيد الصلوة راكبا للخوف ونحن نقول به وهي المسئلة التي بعد هذه ولا
تلازم بين الركوب والقتال فالحق ان نفس صلوة الخوف بالصفة المعروفة من الذهاب والا
بات انما شرعت بعد الخندق وان غزوة ذات الرقاع بعد الخندق ثم لا يضرنا في مدعى المصنف في هذه
المسئلة اما الاول فقد ثبت انه عليه السلام صلى بعسفان صلوة الخوف كما قال ابو هريرة كان رسول
الله عليه السلام نازلا بين ضجنان وعسفان فحاصر المشركين فقال المشركون ان لهؤلاء صلوة
هي احب اليهم من ابنائهم واموالهم اجمعوا امركم ثم ميلوا عليهم ميلة واحدة فجاء جبرئيل
فامره ان يقسم اصحابه نصفين وذكر الحديث قال الترمذي حديث حسن صحيح وفي رواية ابي عياش
الزرقي مع رسول الله عليه السلام فصلى بنا الظهر وعلى المشركين يومئذ خالد فساقه وقال
فنزلت صلوة الخوف بين الظهر والعصر وصلى بنا العصر ففرقنا فرقتين الحديث رواه احمد
وابو داود والنسائي ولا خلاف ان غزوة عسفان كانت بعد الخندق واما الثاني فقد صح انه
عليه السلام صلى صلاة الخوف بذات الرقاع على ما ذكرناه من رواية مسلم عن جابر فلزم انها بعد الخندق وبعد عسفان

وروي بوهن ان اباهريرة وابا موسى الاشعري شهدا غزوة ذات الرقاع كما في الصحيحين عن ابي موسى انه شهد غزوة ذات الرقاع الرقاع وانهم كانوا يلفون على ارجلهم الخرق لما نقبت فسميت غزوة ذات الرقاع وفي مسند احمد والسنن ان مروان بن الحكم سال ابو هريرة هل صليت مع رسول الله عليه السلام صلوة الخوف قال نعم قال عام غزوة نجد وهذا يدل على انها بعد غزوة خيبر فان اسلام ابي هريرة كان في غزوة خيبر وهي بعد الخندق فهي بعد ما هو بعد ممن جعلها قبل الخندق فقد وهم واما الثالثة فلما ذكرها وتوضيحه ان المرعاة ان لا يصلي حالة المقاتلة والمسايفة وهذا اما بدل عليه تاخيره الصلوة يوم الخندق اذ لو جازت في تلك الحالة لم يؤخر والمشروع بعدها من صلوة الخوف بالصفة التي صح لم يفد جوازه وان اشتملت الاية على الامر باخذ الاسلحة فانه لا ينفي وجوب الاستيناف ان وقع محاربة فالقدر المتحقق من فائدة الامر باخذ الاسلحة اباحة القتال الذي هو ليس هو من اعمال الصلوة بل هو من المفسد اه فافادت حل فعل هذا المفسد بعد ان كان حراما فبقي كل ما علم ما لم يفده ناف والذي كان معلوما حرمة مباشرة المفسد وثبوت الفساد بفعله والعقود الذي يستلزمه الامر باخذ الاسلحة رفع الحرمة لا غير فبقي الاخر فتجب الاعادة **قوله** واذا اشتد الخوف بان لا يدعهم العدو يصلون نازلين بل يهاجونهم **قوله** وعن محمد انهم يصلون بجماعة يعني الركبان **قوله** لا تصح لعدم الاتحاد في المكان لكن محمد قد يقول قد جوز لهم ما هو اشد من ذلك وهو الذهاب والمجي والانحراف عن القبلة والجواب بان ما ثبت شرعا مما لا مدخل للراي فيها لا يتعداها انما ينتهض اذا كان الحاق محمد بالقياس لكنه بالدلالة حيث قال جوازهم ما هو اشد لكن تمامه موقوف على ان يحصر ما هو اشد شرعا كان لحاجة فضيلة الجماعة مما لا يفتقر الاطلاع عليه على اهلية اجتهاد وهو ممنوع هذا ولو كان على دابة واحدة جاز اذ قتد المتاخر منهما بالمتقدم اتفاقا

كتاب الجنائز

صلوة الجنازة صلوة من وجه لا مطلقة ثم هي متعلقة بعارض هو اخر ما عرض للحي في دار التكليف وكل منها يستقل بمناسبة تاخيرها عن كل الصلوة فكيف وقد اجتمعا ولهذه الصلوة كغيرها صفة وسبب وشرط وركن وسنن واداب اما صفتها ففرض كفاية وسببها الميت المسلم فانها وجبت قضاء لحقه وركنها سياتي بيانه واما شرطها فما هو شرط للصلوة المطلقة وتزيد هذه بامور ستذكر وسننها كونه بكفن بثلثة اثواب وبثيابه في الشهيد وكون هذه من سنن الصلوة تساهل واداتها كغيرها والجنازة بالفتح الميت وبالكسر السرير والمحتضر من قرب من الموت وصف به لحضور موته او ملائكة الموت وعلامات الاحتضار ان تسترخي قدماه فلا ينتصبان ويتعوج انفه وتنخسف صدغاه وتمتد جلدة خصيتيه لانشمار الخصيتين بالموت ولا يمتنع حضور الجنب والحائض وقت الاحتضار **قوله** لان ايسر لم يذكر فيه وجه ولا يعرف الا نقلا والله اعلم بالايسر منهما ولا شك انه ايسر لتغميضه وشد لحيته وامنع من تقويس اعظامه ثم اذا القي على القفا يرفع راسه قليلا ليصير وجهه الى القبلة دون السماء **قوله** والاول هو السنة اما توجيهه فلانه عليه السلام لما قدم المدينة سال عن البراء بن معرور فقالوا توفي واوصى بثلثه لك واوصى ان يوجه الى القبلة لما احتضر فقال عليه السلام اصاب الفطرة وقد رددت ثلثه على ولده رواه الحاكم واما ان

السنة

السنة كونه على شقه الايمن فقيل يمكن الاستدلال عليه بحديث النوم في الصحيحين عن البراء بن عازب عنه عليه السلام قال اذا اتيت مضجعك فتوضا وضوءك للصلوة ثم اضطجع على شقك الايمن وقل اللهم اني اسلمت نفسي اليك الى ان قال فان مت مت على فطرة وليس فيه ذكر القبلة وما روي الامام احمد عن ام سلمى قالت اشتكت فاطمة رضي الله عنها شكواها التي قبضت فيها فكنت امرضها فاصبحت يوما كامثل ما رايتها وخرج علي لبعض حاجته فقالت يا امه اعطني ثيابي الجدد فاعطيتها ثم قالت يا امه قدمي لي فراشي وسط البيت ففعلت واضطجعت فاستقبلت القبلة وجعلت يدها تحت خدها ثم قالت يا امه اني مقبوضة الان وقد تطهرت فلا يكشفني احد فقبضت مكانها فضعيف وذكر ابن ابي شيبة في باب المحتضر من كتاب الجنائز عن ابرهيم النخعي قال يستقبل بالميت القبلة وعن عطاء بن ابي رباح نحوه بزيادة على شقه الايمن ما علمت احدا تركه من ميت ولانه قريب من الوضع في القبر ومن اضجاعه في مرضه والسنة فيهما ذلك فكان ايهما اقرب منهما وحديث لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله اخرجه الجماعة الا البخاري عن الخدري وروي من حديث ابي هريرة واخرجه مسلم عنه سواء **قوله** والمراد الذي قرب من الموت مثل لفظ القتيل في قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه واما التلقين بعد الموت وهو في القبر فقيل يفعل لحقيقة ما رويناه ونسب الى اهل السنة والجماعة وخلافه الى المعتزلة وقيل لا يومر به ولا ينهى عنه ويقول يا فلان يا ابن فلان اذكر دينك الذي كنت عليه في دار الدنيا شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ولا شك ان اللفظ لا يجوز اخراجه عن حقيقته الا بدليل فيجب تعيينه واما في الكافي منه انه ان كان مات مسلما لم يحتج اليه بعد الموت والا لم يفد فيمكن جعله الصارف يعني ان المقصود منه التذكير في وقت تعرض الشيطان وهذا لا يفيد بعد الموت وقد يختار الشق الاول والاحتياج اليه في حق التذكير لتثبيت الجنان للسوال فنفي الفائدة مطلقا ممنوع نعم الفائدة الاصلية منتفية وعندي ان مبنى ارتكاب هذا المجاز هنا عند اكثر مشايخنا هو ان الميت لا يسمع عندهم على ما صرحوا به في كتاب الايمان في باب اليمين بالضرب لو حلف لا يكلمه فكلمه ميتا لا يحنث لانها تنعقد على ما يحيث يفهم والميت ليس كذلك لعدم السماع واورد قوله عليه السلام في اهل القليب ما انتم باسمع لما اقول منهم واجابوا تارة بانه مردود من عائشة رضي الله عنها قالت كيف يقول عليه السلام ذلك والله تعالى يقول وما انت بمسمع من في القبور انك لا تسمع الموتى وتارة بان تلك خصوصية له عليه السلام معجزة وزيادة حسرة على الكافرين وتارة بانه من ضرب المثل كما قال علي رضي الله عنه ويشكل عليهم ما في مسلم ان الميت ليسمع قرع نعالهم اذا انصرفوا اللهم الا ان يخصوا ذلك باول الوضع في القبر مقدمة للسوال جمعا بينه وبين الايتين فانهما يفيدان تحقيق عدم سماعهم فانه تعالى شبه الكفار بالموتى لافادة بعد سماعهم وهو فرع عدم سماع الموتى لانه على هذا ينبغي التلقين بعد الموت لانه يكون حين ارجاع الروح فيكون حينئذ لفظ موتاكم في حقيقته وهو قول طائفة من المشايخ او هو مجاز باعتبار ما كان نظرا الى انه الان حي اذ ليس معنى الحي الا من في بدنه الروح وعلى كل حال يحتاج الى دليل اخر في التلقين حالة الاحتضار اي اذ لا يراد الحقيقي والمجازي معا ولا مجازيان وليس يظهر معنى يعم الحقيقي والمجازي يعتبر مستعملا فيه ليكون من عموم المجاز للتضاد وشرط اعمال فيهما ان لا يتضادا ثم ينبغي في التلقين في الاحتضار ان يقال الخ وهو يسمع ولا يقال له قل قالوا واذا ظهر منه كلمات توجب الكفر لا يحكم بكفره ويعامل معاملة موتى

المسلمين جميعا على انه في حال زوال عقله ولذا اختار بعض المشايخ ان يذهب عقله قبل موته لهذا الخوف
وبعضهم اختار دوامه وقيامه حال الموت والعبد الضعيف مؤلف هذه الكلمات فوض امره الى الرب
الغني الكريم متوكلا عليه منه جلت عظمته ان يرحم عظيم فاتني بالموت على الايمان والايقان ومن
يتوكل على الله فهو حسبه ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ثم يقول مغمضه بسم الله وعلى ملة رسول
الله عليه السلام اللهم يسر عليه امره وسهل عليه ما بعده واسعده بلقائك واجعل ما خرج اليه خيرا
مما خرج عنه **فصل في غسل** غسل الميت فرض بالاجماع اذا لم يكن الميت خنثى مشكلا فانه مختلف فيه
قيل يتيمم وقيل يغسل في ثيابه والاول اولى وسنده الاجماع من السنة قيل ونوع من المعنى اما ا
لسنة فما روى الحاكم في المستدرك من طريق ابن اسحق عن يحيى بن ذكوان عن الحسن عن ابي بن كعب رضي الله
عنه قال قال رسول الله عليه السلام كان ادم رجلا اشعر طوالا كانه نخلة سحوق فلما حضره الموت
نزلت الملائكة بحنوطه وكفنه من الجنة فلما مات عليه السلام غسلوه بالماء والسدر ثلثا وجعلوا في
الثالثة كافورا وكفنوه في وتر من الثياب وحفروا له لحدا وصلوا عليه وقالوا هذه سنة ولد
ادم من بعده وسكت عنه ثم اخرجه عن الحسن عن عتي بن ضمرة السعدي عن ابي بن كعب مرفوعا
نحوه وفيه قالوا يا بني ادم هذه سنتكم من بعده فكذا كم فافعلوا وقال صحيح الاسناد ولم
يخرجاه لان عتي بن ضمرة ليس له راو غير الحسن وحديث ابن عباس في الذي وقصته راحلته في ا
لصحيحين وفيه اغسلوه بماء وسدر والحديث ام عطية انه عليه السلام قال لهن في ابنته اغسلنها
ثلاثا او خمسا او سبعا رواه الجماعة وقد غسل سيدنا رسول الله عليه وسلم وابو بكر بعده والناس
بعد ارثوه ولم يعرف تركه الا في الشهيد وما في الكافي عنه عليه السلام للمسلم على المسلم ثمانية
حقوق وذكر منها غسل الميت الله اعلم به والذي في الصحيحين عنه عليه السلام حق المسلم
على المسلم خمس رد السلام وعيادة المريض واتباع الجنازة واجابة الدعوة وتشميت ا
لعاطس وفي لفظ لهما خمس يجب للمسلم على اخيه وفي لفظ لمسلم حق المسلم على المسلم
ست فزاد واذا استنصحك فانصح له ثم عقل اهل الاجماع ان يجابه لقضاء حق فكان على الكفا
ية لصيرورة حق مقضيا بفعل البعض واما المعنى فلانه كامام القوم حتى لا تصح هذه الصلوة
بدونه وطهارة الامام شرط فكذا طهارته فهو فرع ثبوت وجوب غسله سمعا فليس هو معنى
مستقلا بالنظر الى نفسه في افادة وجوب الغسل هنا واختلف في سبب وجوبه ليس لنجاسة
تحل بالموت بل للحدث لان الموت سبب للاسترخاء وزوال العقل وهو القياس في الحي وانما
اقتصر على الاعضاء الاربعة فيه للحرج لكثرة تكرر سبب الحدث منه فلما لم يلزم سبب الحرج
في الميت عاد الاصل ولان نجاسة الحدث تزول بالغسل لا نجاسة الموت لقيام موجبها بعده
وقيل القياس سببه نجاسة الموت لان الادمي حيوان دموي فيتنجس بالموت كسائر الحيوان
ولذا لو حمل ميتا قبل غسله لا تصح صلوته ولو كان للحدث لصحت كحمل المحدث غاية ما في الباب
ان الادمي المسلم خص باعتبار نجاسته الموتية زايلة بالغسل تكريما بخلاف الكافر انه
لا يطهر بالغسل ولا يصح صلوة حامله بعده وعلى الحكم بنجاسة الموت لا تزول لقيام موجبها
مشترك الالزام فان سبب الحدث ايضا قائم بعد الغسل وقد روي في حديث ابي هريرة
رضي الله عنه سبحان الله ان المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فان صحت وجب ترجيح انه للحدث

وهل يغسل الكافر ان كان له ولي مسلم ويهودي رحم محرم غسله من غير مراعاة سنة الغسل بل كغسل الثوب
النجس وان لم يكن لا يغسل وهل يشترط للغسل النية الظاهر انه يشترط لاسقاط وجوبه عن المكلف لا لتحصيل
طهارته هو وشرط صحة الصلوة عليه وعن ابي يوسف في الميت اذا اصابه المطر وجرى عليه الماء لا ينوب
عن الغسل لان امرنا بالغسل ولانا لم نقض حقه بعد وقالوا في الغريق يغسل ثلثا في قول ابي يوسف
وعن محمد في رواية ان نوى الغسل عند الاخراج من الماء يغسل مرتين وان لم ينو فثلثا جعل حركة الاخر
اج بالنية غسلة وعنه يغسل مرة واحدة كان هذه ذكر فيها القدر الواجب **قوله** ووضعوه على سرير
قيل طولا الى القبلة وقيل عرضا قال السرخسي كيف ما تيسر **قوله** ووضعوا على عورته خرقة لان العورة
لا يسقط حكمها بالموت قال عليه السلام لعلي لا تنظر الى فخذ حي ولا ميت ولهذا لا يجوز تغسيل الرجل المرأة
وبعكس ولهذا يجب على الغاسل في استنجاء الميت على قول ابي حنيفة ومحمد ان يلف على يده خرقة ثم يغسل
سوأته وكذا على الرجل اذا ماتت امرأة ولا امرأة تغسلها ان يتيممها رجل ويلف على يده خرقة لذلك
ولا يستنجي الميت عند ابي يوسف **قوله** هو الصحيح احتراز عن رواية النوادر انه يستر من سرته الى ركبته
وصححها في النهاية لحديث علي المذكور انفا **قوله** ونزعوا ثيابه وعند الشافعي السنة
ان يغسل في قميص واسع الكمين او شرط كمه لانه عليه السلام غسل في قميصه قلنا ذاك خصوصية
له عليه السلام بدليل ما روي انهم قالوا انجرده كما نجرد موتانا ام نغسله في ثيابه فسمعوا هاتفا يقول لا
لا تجردوا رسول الله عليه السلام وفي رواية اغسلوه في قميصه الذي مات فيه فهذا يدل على ان عا
دتهم المستمرة في زمنه عليه السلام التجريد ولانه يتنجس بما يخرج منه ويتنجس المبتوه ويشيع بصب
الماء عليه بخلاف النبي عليه السلام لانه لم يخرج منه الا طيب فقال رضي الله عنه طبت حيا وميتا **قوله**
من غير مضمضة واستنشاق واستحب بعض العلماء ان يلف الغاسل على اصبعه خرقة يمسح بها اسنا
نه ولهاته وشفتيه ومنخريه وعليه عمل الناس اليوم وهل يمسح راسه في رواية صلوة الاثر لا
والمختار انه يمسح ولا يؤخر غسل رجليه عن الغسل بل يقدم غسل يديه بل يبدأ بوجهه بخلاف الجنب
لانه يتطهر بهما والميت يغسل بيد غيره قال الحلواني ما ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي الذي
يعقل الصلوة فاما الذي لا يعقلها فيغسل ولا يوضأ لانه لم يكن يصلي **قوله** ثم يفيض الماء عليه
ثلثا اعتبارا بحاله الحيوة فانه اذا اراد الغسل المسنون في حالة الحيوة توضأ ثم افاض الماء عليه ثلثا و
سنذكر كيفية ذلك **قوله** وتجمر سريره وترا اي يبخر وهو ان يدور من بيده المجمرة حول السرير ثلثا
او خمسا او سبعا وانما يوتر لان الله وتر يحب الوتر كما في الصحيحين عنه عليه السلام ان لله تسعة و
تسعين اسما مائة الا واحدة من احصاها دخل الجنة ان الله وتر يحب الوتر واخرج الحاكم وصححه وابن حبان
في صحيحه عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله عليه السلام اذا اجمرتم الميت فاوتروا وجميع ما يجمر
فيه الميت ثلث عند خروج روحه لازالة الرائحة الكريهة وعند غسله وعند تكفينه ولا يجمر خلفه
ولا في القبر لما روي لا تتبعوا الجنازة بصوت ولا نار **قوله** ويغلي الماء بالسدر اي الخطمي وعند الشافعي لا
يغلي وحديث غسل ادم وقول الملائكة كذلك فافعلوا ثم تقريره في شريعتنا بثبوت التصريح ببقاء
ذلك وهو قوله عليه السلام في الذي وقصته راحلته اغسلوه بماء وسدر وفي ابنته اغسلنها ثلثا
وخمسا او سبعا فتقضي ان المطلوب المبالغة في التنظيف لا اصل التطهير والا فالماء كاف فيه ولا شك
ان تسخينه كذلك مما يزيد في تحقيق المطلوب فكان مطلوبا شرعا وحقيقة هذا الوجه الحاق التسخين

بخطمي بالسدر في حكم هو الاستحباب بجامع المبالغة في تنظيف وما في الف مانعا وهو كون سخونته توجب
انحلال ما في الباطن فيكثر الخارج هو عند نا داع لا مانع لان المقصود يتم اذ يحصل باستفراغ ما في الباطن
تمام النظافة والامان من تلويث الكفن عند حركة الحاملين والحرض اشنان غير مطحون والماء القراح الخالص
وانما يغسل راسه بالخطمي اي خطمي العراق اذا كان فيه شعر **قوله** ثم يضطجع على شقه الايسر شروع في
بيان كيفية الغسل وحاصله ان البداءة بالميامن سنة في البخاري من حديث ام عطية قالت لما غسلنا
ابنة رسول الله عليه السلام قال ابدأوا بميامنها ومواضع الوضوء منها وهو دليل تقديم وضوء الميت
فاذا فرغ من الوضوء يغسل راسه ولحيته بالخطمي من غير تسريح ثم يضجعه على شقه الايسر لتكون البداءة
في الغسل بشقه الايمن فيغسل بالماء القراح حتى ينقيه ويرى ان الماء قد خلص الى ما يلي التخت منه وهو
الجانب الايسر وهذه غسلة ثم يضجعه على جانبه الايمن فيغسل بالماء المغلي فيه سدر او حرض الا كان
حتى ينقيه ويرى ان الماء قد وصل الى ما يلي التخت منه وهو الجانب الايمن وهذه ثانية ثم تقعده
وتسنده اليك وتمسح بطنه مسحا رفيقا فان خرج منه شي غسلت ذلك المحل المنصاب ثم تضجعه
على الايسر فتصب غاسلا بالماء الذي فيه الكافور وقد تمت الثلاث ولم يفصل المصنف في مياه الغسلات بين
القراح وغيره وذكره شيخ الاسلام وغيره كذلك وهو ظاهر من كلام الحاكم وانما يبدأ بالقراح او لا
ليبتل ما عليه من الدرن بالماء اولا فيتم قلعه بالماء والسدر ثم يحصل تطييب البدن بعد النظافة بماء
الكافور والاولى ان يغسل الاوليان بالسدر كما هو ظاهر الكتاب هنا واخرج ابو داود عن محمد
بن سيرين انه كان يأخذ الغسل عن ام عطية يغسل بالسدر مرتين والثالث بالماء والكافور وسنده
صحيح ثم ينشف ثم يقمص ثم يبسط الكفن على ما ذكر ثم يوضع عليه فاذا وضع مقمصا عليه وضع
الحنوط في راسه ولحيته وساير جسده والكافور على مساجده او ما تيسر من الطيب الا ما استنكر
قوله لان الغسل الغسل اي المتفق على وجه السنة عرف وجوبه بالنص مرة ولحدة قيام سبب النجا
سة والحدث وهو الموت مرة واحدة اعم من كونه خروج شي او بعده فلا يعاد الوضوء ولا الغسل
لان الحاصل بعد اعادته هو الذي كان قبله والحنوط عطر مركب من اشياء طيبة ومساجده مواضع
سجوده جمع مسجد بالفتح لا غير اي المغرب وهي الجبهة واليدان والركبتان والرجلان ولا باس
بساير الطيب الا الزعفران والورس في حق الرجل لا المراة واخرج الحاكم عن ابي وايل قال كان عند
علي رضي الله عنه مسك فاوصى ان يحنط به وقال هو فضل حنوط رسول الله عليه السلام ورواه ابن
ابي شيبة والبيهقي وقال النووي اسناده حسن **قوله** لقول عايشة رضي الله عنها علام تنصون
ميتكم تنصون مو تن تكون قال ابو عبيد هو ماخوذ من نصوت الرجل اذا مددت ناصيته فارادت
عايشة ان الميت لا يحتاج الى تسريح الراس وعبرة بالاخذ بالناصية تنفيرا عنه وبنت عليه الاستعارة
التبعية في الفعل والاثر رواه عبد الرزاق عن سفين الثوري عن حماد عن ابراهيم عن عايشة انها
رأت امراة يكدون راسها بمشط فقالت علام تنصون ميتكم ورواه ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم
به ورواه ابراهيم الحربي في كتابه غريب ثنا هشام انا المغيرة عن ابراهيم عن عايشة انها سئلت
عن الميت يسرح راسه فقالت **فروع** لا يغسل الزوج امراته ولا ام الولد سيدها خلافا للشا
فعي في الاول ولزفر في الثاني لانها صارتا اجنبيتين وعدة ام الولد للاستبراء لا انها من
حقوق الوصلة الشرعية بخلاف عدة الزوجة فلها ان تغسل زوجها وان كانت محرمة او صابية

او مظاهرا منها الا ان تكون معتدة عن نكاح فاسد بان تزوجت المنكوحة ففرق بينهما وردة الى الاولى
فمات وهي في عدة النكاح الفاسد بان تزوجت غسلته والا ان كانت اختان اقامت كل منهما البينة انه تزو
جها ودخل بها ولا يدري الاولى منهما او كان قال لنسائه احداكن طالق ومات قبل البيان فلا تغسله
واحدة منهن لكن الو بانت قبل موته لسبب من الاسباب بردتها او تمكينها ابنه او طلاقه لا تغسله
وان كانت في العدة ولو ارتدت بعد موته فاسلمت قبل غسله لا تغسله خلافا لزفر في هذا هو يقول
الردة بعد الموت لا يرفع النكاح لارتفاعه بالموت وقد زال المانع بالاسلام في العدة بخلافها قبله و
لعدة بعد الموت لا يرفع النكاح لارتفاعه بالموت وقد زال المانع بالاسلام في العدة بخلافها قبله
والعدة الواجبة عليها بطريق الاستبراء حتى تتقدر بالاقراء قلنا النكاح قايم لقيام اثره فارتفع
بالردة ولكن الو كانا مجوسيين فاسلم ولم تسلم هي حتى مات لا تغسله فان اسلمت غسلته خلافا
لابي يوسف هكذا ذكر في المبسوط وذكر ايضا مثله فيمن وطي اخت زوجته بشبهة حتى حرمت عليه
زوجته الى ان تنقضي عدة الموطوءة فمات فانقضت لا تغسله زوجته وذكر في المنظومة والشرح ٥
في هذه ومسئلة المجوسية انه لها غسله عندنا خلافا لزفر فالمعتبر في حله عندنا حالة الغسل وعنده ٥
حالة الموت ولكن الو ان نفس الزوجة وطئت بشبهة فاعتدت فمات زوجها فانقضت عدتها باثره واذا ٥
لم يكن للرجل زوجة ولا رجل يغسله لا تغسله بنته ولا احد من ذوات محارمه بل تيممه احداهن ٥
وامته او امة غيره بغير ثوب ولا تيممه من تعتق بموته الا بثوب والصغير والصغيرة اذا لم يبلغا ٥
حد الشهوة يغسلهما الرجال والنساء وقدره في الاصل بان يكون قبل ان يتكلم والخصي والمجبوب ٥
كالفحل واذا ماتت المراة ولا امراة فان كان محرما من الرجال يممها باليد والاجنبي بالخرقة ٥
يغض بصره عن ذراعيها لا فرق بين الشابة والعجوز والزوج في امراته اجنبي الا في غض البصر ولو لم ٥
يوجد ما فيمموا الميت وصلوا عليه ثم وجد وه غسلوه وصلوا عليه ثانيا عند ابي يوسف وعنه ٥
يغسل ولا تعاد الصلوة عليه ولو كفنوه وقد بقي منه عضو لم يغسل يغسل ذلك العضو ٥
لو بقي نحو الاصبع لا يغسل ولو دفن بلا غسل واهالوا عليه التراب يصلي على قبره ولا ينبش ٥
هكذا عن محمد فرق بين الصلوة عليه بلا غسل قبل الدفن وبعده واذا وجد اطراف ميت
او بعض بدنه لم يغسل ولم يصل عليه بل يدفن الا ان وجد الكثر من النصف من بدنه فيغسل
ويصلي عليه او وجد النصف ومعه الراس فحينئذ يصلي عليه ولو كان مشقوقا بالنصف طولا
فوجد احد الشقين لم يغسل ولم يصل عليه واذا وجد ميت لا يدري امسلم هو ام كافر فان
كان في قرية من قرى اهل الاسلام سيماهم غسل وصلي عليه وان كان في قرية من قرى اهل ال
كفر وعليه سيماهم لم يصل عليه وليس في الغسل استعمال القطن في الروايات الظاهرة
وعن ابي حنيفة انه يجعل القطن المحلوج في منخريه وفمه وقال بعضهم في صماخيه ايضا وقال بعضهم
في دبره ايضا قال في الظهيرية واستقبحه عامة العلماء ولا يجوز الاستيجار على غسل الميت ويجوز على
الحمل والدفن واجازه بعضهم في الغسل ايضا ويكره للغاسل ان يغسل وهو جنب او حايض ويندب الغسل
من غسل الميت **فصل في التكفين** هو فرض على الكفاية ولذا قدم على الدين فان كان الميت موسرا
وجب في ماله وان لم يترك شيئا فالكفن على من تجب عليه نفقته الا الزوج في قول محمد وعن ابي يوسف
يجب على الزوج ولو تركت مالا وعليه الفتوى كذا في غير موضع واذا تعدد من وجبت النفقة عليه

في النفقات فالكفن عليهم على قدر ميراثهم كما كانت النفقة واجبة عليهم ولو كان معتق شخص ولم
يترك شيئا وترك خالة موسرة يؤمر معتقه بتكفينه وقال محمد على خالته وان لم تكن له من تجب عليه نفقته
فكفنه في بيت المال فان لم يعط ظلما أو عجزا فعلى الناس ويجب عليهم أن يسألوا له بخلاف الحي اذا لم يجد
ثوبا يصلي فيه لا يجب على الناس أن يسألوا له بل يسأل هو فلو جمع رجل الدراهم لذلك ففضل شيء منها
ان عرف صاحب الفضل رده عليه وان لم يعرف كفن محتاجا آخر به فان لم يقدر على صرفها الى الكفن
يتصدق بها ولو مات في مكان ليس فيه الا رجل واحد ليس له الا ثوب واحد ولا شيء للميت له أن يلبسه
ولا يكفن به الميت واذا نبش الميت وهو طري يكفن ثانيا من جميع المال فان كان قسم ماله فالكفن على الوارث
دون الغرماء واصحاب الوصايا فان لم يكن فضل عن الدين شيء من التركة فان لم يكن الغرماء قبضوا ديونهم
بدئ بالكفن وان كانوا اقبضوا لا يسترد منهم شيء وهو في بيت المال ولا يخرج الكفن عن ملك المتبرع به فلو
لو كفن رجلا فوجد الكفن مع شخص كان له أن يأخذه وكذا اذا افترس الميت سبع كان الكفن لمن كفنه لا للورثة
قوله لما روي أنه عليه السلام كفن في الكتب الستة عن عائشة قالت كفن رسول الله عليه السلام في ثلاثة أثواب
بيض سحولية من كرسف ليس فيها قميص ولا عمامة وسحول قرية باليمن وفتح السين هو المشهور وعن الأز
هري الضم فان حمل على أن المراد أن ليس القميص من هذه الثلاثة بل خارج عنها كما قال مالك رحمه الله لزم
كون السنة أربعة أثواب وهو مردود بما في البخاري عن أبي بكر قال لعائشة رضي الله عنها في كم
كفن رسول الله عليه السلام فقالت في ثلاثة أثواب وان عورض بما رواه ابن عدي في الكامل عن جابر
بن سمرة رضي الله عنه قال كفن النبي عليه السلام في ثلاثة أثواب قميص وازار ولفافة فهو ضعيف بناصح
بن عبد الله الكوفي ولينه النسائي ثم ان كان ممن يكتب حديثه لا يوازي حديث عائشة وما روى
محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن حماد بن أبي سليمان عن ابراهيم النخعي أن النبي عليه السلام كفن في حلة يما
نية وقميص مرسل والمرسل وان كان حجة عندنا لكن ما وجب تقديمه على حديث عائشة فان الحكم
ان يعادل حديث عائشة يجب بسبب تعدد طرقه منها الطريقان اللذان ذكرنا وأما ما أخرج
عبد الرزاق عن الحسن البصري نحوه مرسلا وما روى أبو داود عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كفن
رسول الله عليه السلام في ثلاثة أثواب قميصه الذي مات فيه وحلة نجرانية وهو مضعف بيزيد بن
أبي زياد ثم يرجح بعد المعادلة بأن الحال في تكفينه أكشف للرجال ثم البحث والا ففيه تأمل وقد
ذكروا أنه عليه السلام غسل في قميصه الذي توفي فيه فكيف يلبسونه الأكفان فوقه وفيه بللها
والله سبحانه أعلم والحلة في عرفهم مجموع ثوبين ازار ورداء وليس في الكفن عمامة عندنا قال
واستحسنها بعضهم لما روي عن ابن عمر أنه كان يعممه ويجعل العذبة على وجهه وأحبها البياض
ولا بأس بالبرود والعصب والكتان للرجال ويجوز للنساء الحرير والمزعفر والمعصفر اعتبارا
للكفن باللباس في الحياة والمراهق في التكفين كالبالغ والمراهقة كالبالغة قوله ولأنه أي
عدد الثلاث أكثر ما يلبسه عادة في حياته فكذا بعد مماته أفاد أن أكثر ما يكفن فيه الرجل ثلاثة و
صرح بأن أكثر ما يكفن فيه الرجل ثلاثة غير واحد من المصنفين وقد يقال مقتضاه أنه اذا مات ولم يترك
سوى ثلاثة أثواب هو لابسها ليس غير وعليه ديون يعطى لرب الدين ثوب منها لأن الثالث ليس
بواجب بل هو المسنون وقد قالوا اذا كان بالمال كثرة وبالورثة قلة فكفن السنة أولى من كفن
الكفاية وهي يقتضي أن كفن الكفاية وهو اللفافتان جائز في حالة السعة ففي حال عدمها ووجود

المديون ينبغي أن يعدل عنه تقديما للواجب وهو الدين على غير الواجب وهو الثالثة لكنهم سطروا في غير موضع
أنه لا يباع منه شيء للدين كما في حال الحياة اذا أفلس وله ثلاثة أثواب هو لابسها لا ينزع عنه شيء فيباع ولا
يبعد الجواب قوله وان اقتصروا على ثوبين جاز الا أنه ان كان بالمال قلة وبالورثة كثرة فهو أولى وعلى القلب
كفن السنة أولى وكفن الكفاية أقل ما يجوز عند الاختيار وفي حالة الضرورة بحسب ما يوجد قوله لقول
أبي بكر روى الامام أحمد في كتاب الزهد ثنا يزيد بن هارون أنا اسماعيل ابن أبي خالد عن عبد الله البهي مولى
الزبير بن العوام عن عائشة رضي الله عنها قالت لما احتضر رضي الله عنه تمثلت بهذا البيت أعاذل ما يغني الثراء عن الفتى
اذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر فقال لها ثم كفنوني فيهما فان الحي أحوج الى الجديد وروى عبد
الرزاق أنا معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت قال أبو بكر لثوبيه اللذين كان يمرض فيهما اغسلو
هما وكفنوني فيهما فقالت عائشة ألا نشتري لك جديدا قال لا الحي الى الجديد من الميت وفي الفروع
والغسيل والجديد سواء في الكفن ذكره في التحفة هذا وفي البخاري غير هذا عن عائشة أن أبا بكر
قال لها في كم كفن رسول الله قالت في ثلاثة أثواب بيض ليس فيها قميص ولا عمامة قال في أي يوم
توفي رسول الله عليه السلام قلت يوم الاثنين قال فأي يوم هذا قالت يوم الاثنين قال أرجو فيما بيني
وبين الليل فنظر الى ثوب عليه كان يمرض فيه به ردع من زعفران فقال اغسلوا ثوبي هذا وزيدوا
عليه ثوبين فكفنوني فيها قلت ان هذا خلق قال ان الحي أحق بالجديد من الميت انما هو للمهلة
فلم يتوف حتى أمسى من ليلة الثلاثاء ودفن قبل أن يصبح والردع بالمهملات الأثر والمهلة مثلثة
الميم صديد الميت فان وقع التعارض في حديث أبي بكر هذا حتى وجب تركه لأن سند عبد الرزاق لا
ينقص عن سند البخاري فحديث ابن عباس في الكتب الستة في المحرم الذي وقصته دابته قال فيه
عليه السلام وكفنوه في ثوبيه وفي لفظ ثوبين واعلم أن الجمع ممكن فلا يترك بأن يحمل ما في عبد
الرزاق وغيره من حديث أبي بكر على أنه ذكر بعض المتن دون كله بخلاف ما في البخاري وحينئذ
فيكون حديث ابن عباس هو الشاهد لكن رواية ثوبيه تقتضي أنه لم يكن له معه غيرهما فلا
يفيد كونه كفن الكفاية بل قد يقال انما كان ذلك للضرورة فلا يستلزم جواز الاقتصار على
ثوبين حال القدرة على الأكثر الا أنه خلاف الأولى كما هو كفن الكفاية والله أعلم قوله والازار من
من القرن الى القدم وأما كون الازار كذلك ففي نسخ من المختار وشرحه اختلاف في بعضها قال
بقميص أولا وهو من المنكب الى القدم ويوضع على الازار وهو من القرن الى القدم ويعطف
عليه الآخر وفي بعضها بقميص ويوضع على الازار وهو من المنكب الى القدم ثم يعطف وأنا لا أعلم
وجه مخالفة ازار الميت ازار الحي من السنة وقد قال عليه السلام في ذلك المحرم كفنوه في ثوبيه
وهما ثوبا احرامه ازاره ورداؤه ومعلوم أن ازاره من الحقو وكذا أعطى اللاتي غسلن ابنته
حقوه على ما سنذكر قوله والقميص من أصل العنق بلا جيب ودخريص وكمين كذا في الكافي وكونه
بلا جيب بعيد الا أن يراد بالجيب الشق النازل على الصدر قوله ابتداء بجانبه الأيسر ليقع الأ
يمن فوقه ولم يذكر العمامة وكرهها بعضهم لأنه يصير الكفن بها شفعا واستحسنه بعضهم لأن
ابن عمر كان يعمم الميت ويجعل ذنب العمامة على وجهه قوله لحديث أم عطية قيل الصواب ليلى بنت
قانف قالت كنت فيمن غسل أم كلثوم بنت رسول الله عليه السلام وكان أول ما أعطانا الحقاء ثم الدرع
ثم الخمار ثم الملحفة ثم أدرجت بعد في الثوب الآخر رواه أبو داود وروي نحوه في حديث غسل زينب

وهو في الاصل معقد الازار اد جمعه احق و احقاء ثم يسمي به الازار للمجاورة وهذا ظاهر في ان ازار الميتة كازار الحي من الحقو فيجب كونه في الذكر كذلك لعدم الفرق في هذا وقد حسنه الغزوي وان اعله ابن القطان بجهالة بعض الرواة وفيه نظر اذ لا مانع حضور ام عطية غسل ام كلثوم بعد زينب وقول المنذري ام كلثوم توفيت وهو عليه الصلوة والسلام غايب معارض بقول ابن الاثير في كتاب الصحابة انها ماتت سنة تسع بعد زينب بسنة وصلى عليها عليه الصلاة والسلام قال وهي التي غسلتها ام عطية و

يشهد له ما روى ابن ماجة ثنا ابو بكر بن ابي شيبة ثنا عبد الوهاب الثقفي عن ايوب عن محمد بن سيرين عن ام عطية قالت دخل علينا رسول الله عليه السلام ونحن نغسل ابنته ام كلثوم فقال اغسلها ثلثا او خمسا او اكثر من ذلك ان رايتن ذلك بماء وسدر واجعلن في الآخرة كافورا فاذا فرغتن فآذنني فلما فرغنا اذناه فالقا الينا حقوه وقال اشعرنها اياه وهذا سند صحيح وما في مسلم من قوله مثل ذلك في زينب لا ينافيه لما قلناه انفا **قوله** وهي ثوبان وخمار لم يعين النووي وفي الخلاصة كفن الكفاية لها ثلاثة قميص وازار ولفافة فعلم ان ذكر الخمار وما في الكتاب من عد الخمار اولى ونجعل الثوبان قميصا ولفافة فانه بهذا يكون جميع عورتها مستورة بخلاف ترك الخمار **قوله** وتلبس المراة الدرع الى اخره لم يذكر موضع الخرقة وفي شرح الكنز فوق الاكفان كيلا ينتشر وعرضها ما بين ثدي المراة الى السرة وقيل ما بين ثدي المراة الى السرة وقيل ما بين الثدي الى الركبة كيلا ينتشر الكفن عن الفخذين وقت المشي وفي التحفة تربط الخرقة فوق الاكفان عند الصدر فوق الثديين **قوله** لان مصعب ابن عمير اخرج الجماعة الا ابن ماجة عن خباب ابن الارت قال هاجرنا مع النبي عليه السلام نريد وجه الله فوقع اجرنا على الله فمنا من مضى لم ياخذ من اجره شيا منهم مصعب ابن عمير قتل يوم احد وترك نمرة فكنا اذا اغطينا بها راسه بدت رجلاه واذا اغطينا بها رجليه بدا راسه فامرنا رسول الله عليه السلام ان نغطي راسه ونجعل على رجليه الاذخر **قوله** لانه عليه السلام امر باجمار اكفان ابنته غريب وتقدم ما في المستدرك عنه عليه السلام اذا اجمرتم الميت فاجمروه ثلثا وفي لفظ لابن حبان فاوتروا وفي لفظ للبيهقي جمروا كفن الميت ثلثا قيل سنده صحيح

فصل في الصلاة على الميت

هي فرض كفاية وقوله في التحفة انها واجبة في الجملة محمول عليه ولذا قال في وجه كونه على الكفاية لان ما هو الفرض وهو قضا حق الميت يحصل بالبعض والاجماع على الافتراض وكونه على الكفاية كاف وقيل في مستند الاول قوله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم والحمل على المفهوم الشرعي اولى ما امكن وقد امكن بجعلها صلوة جنازة لكن هذا اذا لم يصرح اهل التفسير بخلافه وفي الثاني قوله عليه السلام صلوا على صاحبكم فلو كان فرض عين لم يترك عليه السلام وشرط صحتها اسلام الميت وطهارته ووضعه امام المصلي فلهذا القيد لا تجوز على غايب ولا حاضر محمول على دابة وغيرها ولا موضوع متقدم عليه المصلي وهو كالامام من وجه وانما قلنا من وجه لان صحة الصلوة على الصبي افادت انه لم يعتبر اماما من كل وجه كما انها صلوة من وجه وعن هذا قلنا اذا دفن بلا غسل ولم يمكن اخرجه الا بالنبش سقط هذا الشرط وصلى على قبره بلا غسل للضرورة بخلاف ما اذا لم يهل عليه التراب بعد فانه يخرج فيغسل ولو صلى عليه بلا غسل جهلا مثلا ولا يخرج الا بالنبش تعاد لفساد الاولى وقيل تنقلب الاولى صحيحة عند تحقق العجز فلا تعاد واما صلوته عليه السلام على النجاشي كان اما لانه رفع سريره له حتى راه عليه السلام بحضرته فتكون صلوة من خلفه على ميت يراه

الامام بحضره دون المامومين وهذا غير مانع من الاقتدا وهذا وان كان احتمالا لكن في المروي ما يومي اليه وهو ما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث عمران الحصين انه عليه السلام قال ان اخاكم النجاشي توفي فقوموا صلوا عليه فقام عليه السلام وصفوا خلفه فكبر اربعا وهم لا يظنون ان جنازته بين يديه فهذا اللفظ يشير الى ان الواقع خلاف ظنهم لانه هو فايدته المعتد بها فاما ان يكون سمعه منه عليه السلام او كشف له واما ان ذلك خص النجاشي فلا يلحق به غيره وان كان افضل منه كشهادة خزيمة مع شهادة الصديق فان قيل بل قد صلى على غيره من الغيب وهو معاوية بن معاوية المزني ويقال الليثي نزل جبريل عليه السلام بتبوك فقال يا رسول الله ان معاوية بن المزني مات بالمدينة اتحب ان اطوي لك الارض فتصلي عليه قال نعم فضرب بجناحه على الارض فرفع له سريره فصلى عليه وخلفه صفان من الملايكة عليهم السلام في كل صف سبعون الف ملك ثم رجع فقال عليه السلام لجبريل عليه السلام بم ادرك هذا قال بحبه سورة قل هو الله احد وقراته اياها جاينا وذاهبا وقايما وقاعدا وعلى كل حال رواه الطبراني من حديث ابي امامة وابن سعد في الطبقات من حديث انس وعلى زيد وجعفر لما استشهدوا بمؤتة على ما في مغازي الواقدي حدثني محمد بن صالح عن عاصم بن عمر بن قتادة وحدثني عبد الجبار بن عمارة عن عبد الله بن ابي بكر قالا لما التقى الناس بمؤتة جلس رسول الله عليه السلام على المنبر وكشف له ما بينه وبين الشام فهو ينظر الى معتركهم فقال عليه السلام اخذ الراية زيد بن حارثة فمضى حتى استشهد وصلى عليه ودعا له وقال استغفروا له دخل الجنة وهو يسعى ثم اخذ الراية جعفر بن ابي طالب فمضى حتى استشهد فصلى عليه رسول الله عليه السلام ودعا له وقال استغفروا له دخل الجنة فهو يطير فيها بجناحين حيث شا قلنا انما ادعينا الخصوصية بتقدير ان لا يكون رفع له سريره ولا هو مريء له وما ذكر بخلاف ذلك هذا مع ضعف الطريق فما في المغازي مرسل من الطريقين وما في الطبقات ضعيف بالعلا وهو ابن زيد ويقال ابن يزيد اتفقوا على ضعفه وفي رواية الطبراني بقية بن الوليد وقد عنعنه ثم دليل الخصوصية انه لم يصل على غايب الا على هولا ومن سوى النجاشي صرح فيه بانه رفع له وكان بمراى منه مع انه قد توفي خلق منهم رضي الله عنهم غيبا في الاسفار كارض الحبشة والغزوات ومن اعز الناس عليه كان القرا ولم يوثر قط عنه بانه صلى عليهم وكان على الصلوة على كل من توفي من اصحابه حريصا حتى قال لا يموتن احد منكم الا اذنتموني به فان صلاتي عليه رحمة له ما سنذكره واما ركانها فالذي يفهم من كلامهم انها الدعا والقيام والتكبير لقولهم ان حقيقتها هو الدعا والمقصود منها ولو صلى عليها قاعدا من غير عذر لا يجوز وكذا راكبا وتجوز القعود للعذر وتجوز اقتدا القايم به على الخلاف السابق في باب الامامة وقالوا كل تكبيرة بمنزلة ركعة وقالوا ايقدم الثنا والصلوة على النبي عليه السلام لانه سنة الدعا ولا يخفى ان التكبيرة الاولى شرط لانها تكبيرة الاحرام **قوله** واولى الناس بالصلوة عليه الى اخره الخليفة اولى ان حضر ثم امام المصر وهو سلطانه ثم القاضي ثم صاحب الشرط ثم خليفة الوالي ثم خليفة القاضي ثم امام الحي ثم ولي الميت وهو من سنذكره وقال ابو يوسف الولي اولى مطلقا وهو رواية عن ابي حنيفة وبه قال الشافعي رحمه الله لان هذا حكم تعلق بالولاية كالانكاح فيكون الولي مقدما على غيره فيه وجه الاول ما روي ان الحسين بن علي قدم سعيد بن العاص لما مات الحسن وقال لولا السنة لما قدمتك وكان سعيد واليا بالمدينة يعني متوليها وهو الذي يسمى في هذا الزمان

النايب ولان في التقدم عليهم ازدراً بهم وتعظيم اولي الامر واجب واما امام الحي فلما ذكر وليس تقديمه واجبا بل هو استحباب وتعليل الكتاب يرشد اليه وفي جوامع الفقه امام المسجد الجامع اولى من الامام الحي قوله ثم الاولياء على الترتيب الى آخره يستثنى منه الاب مع الابن فانه لو اجتمع للميت ابوه وابنه فالاب اولى بالاتفاق على الاصح وقيل تقديم الاب قول محمد وعندهما الابن اولى على حسب اختلافهم في النكاح فعند محمد ابو المعتوهة اولى بانكاحها من ابنها وعندهما ابنها اولى ووجه الفرق ان الصلوة تعتبر فيها الفضيلة والاب افضل له ولهذا يقدم الاسن عند الاستوا كما في اخوين شقيقين اولاب اسنهم اولى ولو قدم الاسن اجنبيا ليس له ذلك وللصغير منعه لان الحق لهما لاستوايهما في الرتبة وانما قدمنا الاسن بالسنة قال عليه السلام في حديث القسامة ليتكلم اكبركما وهذا الحق للابن عندهما الا ان السنة ان يقدم هو اباه ويدل عليه قولهم سائر القرابات اولى من الزوج ان لم يكن له منها ابن فان كان فالزوج اولى منهم لان الحق للابن وهو يقدم اباه ولا يبعد ان يقال ان تقديمه على نفسه واجب بالسنة ولو كان احدهما شقيقا والاخر لاب جاز تقديم الشقيق الاجنبي ومولى العتاقة وابنه اولى من الزوج والمكاتب اولى بالصلاة على عبيده واولاده ولو مات العبد وله ولي حر فالمولى اولى على الاصح وكذا المكاتب اذا مات ولم يترك وفاء وان ادى الكتابة فالولي اولى وكذا ان كان المال حاضرا يؤمن عليه التوى واذا لم يكن للميت ولي فالزوج اولى ثم الجيران من الاجنبي اولى ولو اوصى ان يصلي عليه فلان ففي العيون ان الوصية باطلة وفي نوادر ابن رستم جائز ويؤمر فلان بالصلوة عليه قال الصدر الشهيد الفتوى على الاول قوله فان صلى غير الولي والسلطان اعاد الولي هذا اذا كان هذا الغير غير مقدم على الولي فان كان ممن له التقدم عليه كالقاضي ونائبه لم يعد قوله وان صلى الولي ولو كان وحده لم يجز لاحد ان يصلي بعده وانما يستفيد عدم الاعادة من الولي اذا صلى من هو مقدم على الولي بطريق الدلالة لانها اذا امتنعت الاعادة بصلاة الولي فبصلاة من هو مقدم على الولي اولى والتعليل المذكور وهو ان الفرض تادى والتنفل بها غير مشروع يستلزم منع الولي ايضا من الاعادة اذا صلى من الولي اولى منه اذ الفرض وهو قضاء حق الميت تادى به فلا بد من استثناء من له الحق من منع التنفل وادعاء ان عدم المشروعية في حق من له حق لا اما من له الحق فتبقى المشروعية ليستوفي حقه ثم استدل على شرعية التنفل بها تركا للناس عن آخرهم الصلوة على قبر النبي عليه السلام ولو كان مشروعا لما اعرض الخلق كلهم من العلماء والصالحين والراغبين في التقرب اليه الصلوة والسلام بانواع الطرق عنه فهذا دليل ظاهر عليه فوجب اعتباره ولذا قلنا لم يشرع لمن صلى مرة التكرير واما ما روي انه عليه الصلوة والسلام صلى على قبر بعد ما صلى عليه اهله فلانه عليه السلام كان له حق التقدم في الصلوة قوله لانه عليه السلام صلى على قبر امراة روى ابن حبان وصححه والحاكم وسكت عنه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن عمه يزيد بن ثابت قال خرجنا مع رسول الله عليه السلام فلما وردنا البقيع اذا هو بقبر جديد فسال عنه فقالوا فلانة فعرفها فقال الا اذنتموني قالوا كنت قايلا صايما قال فلا تفعلوا الا اعرفن ما مات منكم ميت ما كنت بين اظهركم الا اذنتموني به فان صلاتي عليه رحمة ثم اتى القبر فصففنا خلفه وكبر عليها اربعا وروى مالك في الموطا عن ابن شهاب عن ابي امامة بن سهل بن حنيف انه اخبره ان مسكينة مرضت فاخبر رسول الله عليه السلام بمرضها فقال

عليه وسلم اذا ماتت فاذنوني بها فخرج بجنازتها ليلا فكرهوا ان يوقظوه فلما اصبح اخبر بشانها فقال الم امركم ان تؤذنوني بها فقالوا يا رسول الله كرهنا ان نخرجك ليلا او نوقظك فخرج رسول الله عليه وسلم حتى صف بالناس على قبرها وكبر اربع تكبيرات وما في الحديث انه صفهم خلفه وفي الصحيحين عن الشعبي قال اخبرني من شهد النبي عليه السلام اتى على قبر منبوذ وصفهم فكبر اربعا قال الشيباني من حدثك هذا قال ابن عباس دليل على ان لمن لم يصل ان يصلي على القبر وان لم يكن الولي وهو خلاف وان لم يكن الولي وهو خلاف مذهبنا فلا مخلص الا بادعاء انه لم يكن صلى عليه اصلا عليها اصلا وهو في غاية البعد من الصحابة ومن فروع عدم تكرارها عدم الصلوة على عضو وقد قدمناه في فصل الغسل وذلك لانه اذا وجد الباقي صلي عليه فيتكرر ولان الصلوة لم تعرف شرعا الا على تمام الجثة الا انه الحق الاكثر بالكل فيبقى في غيره على الاصل قوله صلى على قبره هذا اذا اهيل التراب سواء كان غسل او لا لانه صار مسلما الى الله تعالى وخرج عن ايدينا فلا نتعرض له بعد بخلاف ما اذا لم يهل فانه يخرج ويصلى عليه وقدمنا انه اذا دفن بعد الصلاة قبل الغسل انهالوا عليه لا يخرج وهل يصلى على قبره قيل لا والكرخي نعم وهو الاستحسان لان الاولى لم يعتد بها لترك الشرط مع الامكان والان زال الامكان فسقطت فرضية الغسل لانها صلوة من وجه دعاء من وجه فبالنظر الى الاول لا تجوز بلا طهارة اصلا والى الثاني تجوز بلا عجز فقلنا تجوز بدونها حالة العجز لا القدرة عملا بالشبهين قوله هو الصحيح احترازا عما عن ابي حنيفة انه يصلى الى ثلثة ايام قوله لاختلاف الحال اعني حال الميت من السمن والهزال والزمان من الحر والبرد والمكان اذ منه ما يسرع بالابلاء ومنه لا حتى لو كان في رايهم انه تفرقت اجزاؤه قبل الثلاث لا يصلون الى الثلاث قوله والصلوة ان يكبر تكبيرة يحمد الله عقيبها عن ابي حنيفة يقول سبحانك اللهم وبحمدك الى آخره قالوا لا يقرأ الفاتحة الا ان يقرأها بنية الثناء ولم تثبت القراءة عن رسول الله عليه السلام وفي موطا مالك عن نافع ان ابن عمر كان لا يقرأ في الصلوة على الجنازة ويصلي بعد التكبيرة الثانية كما يصلي في التشهد وهو الاولى ويدعو في الثالثة للميت ولنفسه ولابويه وللمسلمين ولا توقيت في الدعاء سوى انه بامور الآخرة وان دعا بالماثور فما احسنه وابلغه ومن الماثور حديث عوف بن مالك انه صلى مع رسول الله عليه السلام على جنازة فحفظ من دعائه اللهم اغفر له وارحمه وعافه واعف عنه واكرم منزله ووسع مدخله واغسله بالماء والثلج والبرد ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الابيض من الدنس وابدله دارا خيرا من داره واهلا خيرا من اهله وزوجا خيرا من زوجه وادخله الجنة واعذه من عذاب القبر وعذاب النار قال عوف حتى تمنيت ان اكون انا ذلك الميت رواه مسلم والترمذي والنسائي وفي حديث ابراهيم الاشهل عن ابيه قال كان رسول الله عليه السلام اذا صلى على الجنازة قال اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وكبيرنا وذكرنا وانثانا رواه الترمذي والنسائي قال الترمذي وروى ابو سلمة بن عبد الرحمن عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام وزاد فيه اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام ومن توفيته منا فتوفه على الايمان وفي رواية لابي داود نحوه وفي اخرى ومن توفيته منا فتوفه على الاسلام اللهم لا تحرمنا اجره ولا تضلنا بعده وفي موطا مالك عمن سال ابا هريرة كيف يصلى على الجنازة فقال ابو هريرة انا لعمر الله اخبرك اتبعها من عند اهلها فاذا وضعت كبرت وحمدت الله وصليت على نبيه ثم اقول اللهم عبدك وابن عبدك وابن امتك كان يشهد ان لا اله الا انت وان محمدا عبدك ورسولك وانت اعلم به اللهم ان كان محسنا فزد في حسناته وان كان

مسيئا فتجاوز عن سيئاته اللهم لا تحرمنا أجره ولا تفتنا بعده ، وروى أبو داود عن واثلة بن الاسقع
قال صلى بنا رسول الله عليه السلام على رجل من المسلمين فسمعته يقول اللهم ان فلان بن فلان في ذمتك
وحبل جوارك فقه من فتنة القبر وعذاب النار وانت اهل الوفاء والحق اللهم اغفر له وارحمه انك انت
الغفور الرحيم وروى الطحاوي حديث ابي هريرة سمعته يعني النبي عليه السلام يقول اللهم انت ربها وانت
خلقتها وانت هديتها الاسلام وانت قبضت روحها وانت اعلم سرها وعلانيتها جئنا شفعاء فا
غفر لها قوله ثم يكبر الرابعة ويسلم من غير ذكر بعدها في ظاهر الرواية واستحسن بعض المشايخ
ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب النار او ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ
هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة الاية وينوي بالتسليمتين الميت مع القوم ولا يصلون في الا
وقات المكروهة فلو فعلوا لم تجب عليهم الاعادة وان تكبروا انتهى واذا جيء بالجنازة بعد
الغروب بدأوا بالمغرب ثم بها ثم بسنة المغرب قوله لانه عليه السلام كبر اربعا الى اخره روى
محمد بن الحسن انا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابرهيم النخعي ان الناس كانوا يصلون على ا
لجنازة خمسا وستا واربعا حتى قبض النبي عليه السلام ثم كبروا كذلك في ولاية ابي بكر الصديق
رضي الله عنه ثم ولي عمر بن الخطاب رضي الله عنه ففعلوا ذلك فقال لهم عمر انكم معشر اصحاب
محمد متى تختلفوا الناس بعدكم والناس حديث عهد بالجاهلية فاجمعوا على شيء يجمع عليه من بعد
كم فاجمع راي اصحاب محمد ان ينظروا اخر جنازة كبر عليها النبي عليه السلام حتى قبض فياخذون
به ويرفضون ما سواه فنظروا فوجدوا اخر جنازة كبر عليها رسول الله عليه السلام اربعا و
فيه انقطاع بين ابراهيم وعمر وهو غير ضائر عندنا وقد روى احمد من طريق اخر موصولا
قال ثنا وكيع ثنا سفين عن عامر بن شقيق عن ابي وائل قال جمع عمر الناس فاستشارهم في التكبير
على الجنازة فقال بعضهم كبر النبي عليه السلام سبعا وقال بعضهم خمسا وقال بعضهم اربعا
فجمع عمر على اربع كاطول الصلوة وروى الحاكم في المستدرك عن ابن عباس رضي الله عنهما
قال اخر ما كبر النبي عليه السلام على الجنائز اربع تكبيرات وكبر عمر على ابي بكر اربعا ~~وكبر عمر على ابي بكر اربعا~~
وكبر ابن عمر على عمر اربعا وكبر الحسن بن علي على علي اربعا وكبر الحسين بن علي على الحسن اربعا وكبرت
الملائكة على ادم اربعا سكت عليه الحاكم واعله الدارقطني بالفرات ابن السايب قال متر
وك واخرجه البيهقي في سننه والطبراني عن النضر بن عبد الرحمن وضعفه البيهقي قال وقد
روي من وجوه وكلها ضعيفة الا ان اجتماع اكثر الصحابة رضي الله عنهم على الاربع كالدليل
ذلك ورواه ابو نعيم الاصبهاني في تاريخ اصبهان ثنا ابو بكر محمد بن اسحق بن عمران ثنا ابراهيم بن محمد
بن الحارث ثنا شيبان بن فروخ ثنا نافع ابو هرمز ثنا عطا عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه
السلام كان يكبر على اهل بدر سبع تكبيرات وعلى بني هاشم خمس تكبيرات ثم كان اخر صلوته
اربع تكبيرات الى ان خرج من الدنيا وقد رفع الى النبي عليه السلام انه كان اخر صلوة كبر فيها اربعا
عن عمر من رواية الدارقطني وضعفه وروى ابو عمر في الاستذكار عن عبد الوارث بن سفين
عن قاسم عن ابن وضاح عن عبد الرحمن بن ابراهيم دحيم عن مروان بن معاوية الفزاري عن عبد الله
بن الحارث عن ابي بكر بن سليمن بن حثمة عن ابيه قال كان النبي عليه السلام يكبر على الجنائز اربعا و
خمسا وسبعا وثمانيا حتى جاء موت النجاشي فخرج الى المصلى فصف الناس وراءه وكبر اربعا ثم ثبت

النبي

النبي عليه السلام على اربع حتى توفاه الله عز وجل ورواه الحارث بن ابي اسامة عن ابن عمر بلفظ ابن عباس وز
اد شيئا واخرج الحازمي في كتاب الناسخ عن انس بن مالك ان رسول الله عليه السلام كبر على اهل بدر سبع
تكبيرات وعلى بني هاشم سبع تكبيرات وكان اخر صلوة صلاها اربعا حتى خرج وضعف وقد روي ان اخر
الصلوة منه عليه السلام كان اربع تكبيرات من عدة فلذا قال بعض العلماء لا توقيت في التكبير وجمعوا
بين الاحاديث بانه عليه السلام كان يفضل اهل بدر على غيرهم وكذا بنو هاشم فكان يكبر عليهم خمسا وعلى من
دونهم اربعا وان الذي حكى من اخر صلوته لم يكن الميت من بني هاشم وجعل بعضهم حديث النجاشي في
الصحيحين ناسخا لان رواية ابو هريرة واسلامه متاخر ولا يخفى انه نسخ بالاجتهاد والحق هو الناسخ فان
ضعف الاسناد غير قاطع ببطلان المتن بل ظاهر فيه فاذا تايد بما يدل على صحته من القراين كان صحيحا
وقد تايد وهو كثرة الطرق وانتشارها في الافاق خصوصا مع كثرة المروي عنه ذلك من الصحابة فانه يدل
على ان اخر ما تقرر عليه الحال منه عليه السلام الاربع على ان حديث ابي حنيفة صحيح وان كان مرسلا لحجة
المرسل بعد ثقة الرواة عندنا وعند نفاة المرسل اذا اعتضد بما عرف في موضعه كان صحيحا وحدا
كذلك فانه قد اعتضد بكثرة في الطريق والرواة وذلك يغلب ظن الحقيقة والله سبحانه اعلم قوله لانه
منسوخ مبنى الخلاف على انه منسوخ اولا فعند زفر وهو رواية عن ابي يوسف لا بل هو مجتهد فيه بناء
على انه لم يثبت نسخه وقد روي عليا رضي الله عنه كبر خمسا قلنا قد ثبت النسخ بما قررناه انفا وغاية
الامر ان عليا رضي الله عنه كان اجتهاده ايضا على عدم النسخ ثم كان مذهبه التكبير على اهل بدر سواد
على الصحابة خمسا وعلى ساير المسلمين اربعا وعلى تقدير صحته يكون الكاين بيننا اربعا لانقراض الصحابة
رضي الله عنهم فمخالفة الاجماع المتقرر فيجزم بخطائه فلا يكون فصلا مجتهدا فيه بخلاف تكبير
العيد قوله في رواية وهو المختار وفي اخرى يسلم كما يكبر الخامسة والظاهر ان البقاء في حرمة
الصلوة بعد فراغها ليس لخطائه مطلقا انما الخطاء في المتابعة في الخامسة قوله والبداءة بالثناء
بالصلاة سنة الدعاء يفيد ان تركه غير مفسد فلا يكون ركنا هذا وروى ابو داود والنسائي في
الصلوة والترمذي في الدعوات عن فضالة بن عبيد قال سمع رسول الله عليه السلام رجلا يد
عو لم يمجد ولم يحمد ولم يصل على النبي عليه السلام فقال عجل هذا ثم دعاه فقال له اذا صلى احدكم
فليبدأ بتمجيد او بتحميد الله والثناء عليه ثم يصلي على النبي عليه السلام ثم يدعو بعد بما شاء صححه
الترمذي وفي بعض المواضع انما لا يتابعه في الزايد على الاربعة اذا سمع من الامام اما اذا
لم يسمع الا من المبلغ فيتابعه وهذا احسن وهو قياس ما ذكروه في تكبيرات العيدين مما قدمناه
قوله ولهما ان لكل تكبيرة قايمة مقام ركعة لقول الصحابة رضي الله عنهم اربع كاربع الظهر
ولذا لو ترك تكبيرة واحدة منها فسدت صلوته كما لو ترك ركعة من الظهر فلو لم ينتظر تكبير
الامام لكان قاضيا ما فاته قبل ادا ما ادرك مع الامام وهو منسوخ في مسند احمد والطبراني
عن عبد الرحمن بن ابي ليلى عن معاذ قال كان الناس على عهد رسول الله عليه السلام اذا سبق الرجل
ببعض صلوته سالهم فاومؤوا اليه بالذي سبق به فيبدأ فيقضي ما سبق ثم يدخل مع القوم
قعود في صلاتهم فقعد فلما فرغ قام فقضى ما كان سبق به فقال عليه السلام قد سن لكم معاذ فا
قتدوا به اذا جاء احدكم وقد سبق بشيء من الصلوة فليصل مع الامام بصلاته فاذا فرغ الا
مام فليقض ما سبقه به وتقدم ان في سماع ابن ابي ليلى من معاذ نظرا في باب الاذان ورواه

الطبراني عن ابي امامة قال كان الناس على عهد رسول الله عليه السلام الى ان قال فاما عادوا القوم قعود فنساق الحديث وضعف سنده ورواه عبد الرزاق كذلك ورواه الشافعي عن عطاء ابن ابي رباح كان الرجل اذا جاء وقد صلى الرجل شيأ من الصلاة فسأله الا انه جعل الداخل ابن مسعود فقال عليه السلام ان ابن مسعود سن لكم سنة فاتبعوها وهذان مرسلان ولا يضر ولو لم يكن منسوخا كفى الاتفاق على ان لا يقضي ما سبق به قبل الاداء مع الامام قال في الكافي الا ان ابا يوسف يقول في التكبيرة الاولى معنيان معنى الافتتاح والقيام مقام ركعة ومعنى الافتتاح يترجح فيها ولذا اختصت برفع اليدين فعلى هذا الخلاف لو ادرك بعد ما كبر الرابعة فاتته الصلوة على قول ابي حنيفة لا ابي يوسف ولو جاء بعد الاولى يكبر بعد سلام الامام عندهما خلافا له بناء على انه لا يكبر عندهما حتى يكبر الامام لحضوره فيلزم من انتظاره صيرورته مسبوقا بتكبيرة فيكبرها بعده وعند ابي يوسف لا ينتظره بل يكبر كما حضر ولو كبر كما حضر ولم ينتظر لا تفسد عندهما لكن ما اداه غير معتبر ثم المسبوق يقضي ما فاته من التكبيرات بعد سلام الامام نسقا بغير دعاء لانه لو قضاه به ترفع الجنازة فتبطل الصلوة لانها لا تجوز الا بحضورها ولو رفعت قطع التكبير اذا رفعت على الاكتاف وعند محمد ان كان الى الارض اقرب بالتكبير لا اذا كان الى الاكتاف اقرب وقيل لا يقطع حتى تتباعد **قوله** لانه بمنزلة المدرك يفيد انه ليس بمدرك حقيقة بل اعتبر مدركا لحضوره التكبير دفعا للحرج اذ حقيقة ادراك الركعة بفعلها مع الامام ولو شرط في التكبير المعية ضاق الامر جدا اذ الغالب تاخر النية قليلا عن الامام فاعتبر مدركا لحضوره **قوله** لان انسا فعل كذلك روى عن نافع ابي غالب قال كنت في سكة المربد فمرت جنازة معها كثير قالوا جنازة عبد الله بن عمير فتبعتها فاذا انا برجل عليه كساء رقيق على راسه خرقة تقيه من الشمس فقلت من هذا الدهقان قالوا انس بن مالك قال فلما وضعت الجنازة قام انس فصلى وانا خلفه لا يحول بيني وبينه شيء فقام عند راسه وكبر اربع تكبيرات لم يطل ولم يسرع ثم ذهب يقعد فقالوا يا ابا حمزة المرأة الانصارية فقربوها وعليها نعش اخضر فقام عند عجيزتها فصلى عليها نحو صلوته على الرجل ثم جلس فقال العلاء بن زياد يا ابا حمزة هكذا كان رسول الله عليه السلام يصلي على الجنازة كصلاتك يكبر عليها اربعا ويقوم عند راس الرجل وعجيزة المرأة قال نعم الى ان قال ابو غالب فسألت عن صنيع انس في قيامه على المرأة عند عجيزتها فحدثوني انه انما كان لانه لم تكن النعوش فكان يقوم حيال عجيزتها من القوم مختصر من لفظ ابي داود ورواه الترمذي ونافع ابو غالب الباهلي الخياط البصري قال ابن معين صالح وابو حاتم شيخ وذكره ابن حبان في الثقات فلما قد يعارض هذا بما روى احمد ان ابا غالب قال صليت خلف انس على جنازة فقام حيال صدره والمعنى الذي عقل في القيام حيال الصدر وهو ما عينه في الكتاب يرجح هذه الرواية ويقتضي التعدية الى المرأة ولا يكون ذلك تعديا للقياس على النص في المرأة لان المروي كان بسبب عدم النعش فتقيد به والالحاق مع وجوده وما في الصحيحين انه عليه السلام صلى على امرأة ماتت في نفسها فقام وسطها لا ينافي كونه الصدر بل الصدر وسط باعتبار توسط الاعضاء اذ فوقه يداه وراسه وتحته بطنه وفخذاه ويحتمل انه وقف كما قلنا الا انه مال الى العورة في حقها فظن الراوي ذلك لتقارب المحلين **قوله** لانها صلوة من وجه حتى اشترط لها ما سوى الوقت بما يشترط للصلوة فيها ان ترك التكبير والاستقبال يمنع الاعتداد بها كذلك القيام والنزول احتياطا الا ان يتعذر النزول كطين ومطر فيجوز ولا يجوز الصلوة والمصلي على دابة او ايدي الناس لانه كالامام واختلاف

فيكون كمن ادرك الركعة الاولى حين القيام من الركوع فيكون مسبوقا بركعة كاملة فلا يعتد منه الركوع والقيام في هذه الحالة بل ياتي بالركوع الاول بعد سلام الامام انتهى

قال الامام الزاهدي ويقضي التكبيرات ما لم يرفع الجنازة فيدعو فيها فان خاف رفعها والى التكبيرات نهر

المكان مانع من الاقتداء **قوله** ولا باس بالاذن حمله المصنف على الاذن للغير بالتقدم في الصلوة ويحتمل ايضا الاذن للمصلين بالانصراف الى حالهم كيلا يتكلفوا حضور الدفن ولهم موانع وهذا لان انصرافهم بعد الصلاة من غير استيذان مكروه وعبارة الكافي ان افعليهم ان يمكثوا خلف الجنازة الى ان ينتهوا الى القبر ولا يرجع احد بلا اذن فما لم يؤذن لهم فقد يحرجون والاذن مطلق للانصراف لا مانع من حضور الدفن وعلى هذا فالاولى هو الاذن وان ذكره بلفظ لا باس فانه لم يطرد فيه كون تركه اولى عرف في مواضع وفي بعض النسخ لا باس بالاذان الاعلام وهو ان يعلم بعضهم بعضا ليقضوا حقه لا سيما اذا كانت الجنازة يتبرك بها ولينتفع الميت بكثرتهم ففي صحيح مسلم والترمذي والنسائي عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه السلام قال ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون فيه الا شفعوا فيه وكره بعضهم ان ينادي عليه في الازقة والاسواق لانه نعي اهل الجاهلية والاصح انه لا يكره بعد ان لم يكن مع تنويه بذكره وتفخيم بل ان يقول العبد الفقير الى الله تعالى فلان بن فلان لان فيه تكثير الجماعة من المصلين وليس مثله نعي الجاهلية بل المقصود بذلك الاعلام بالمصيبة بالدوران مع ضجيج ونياحة كما يفعله فسقة زماننا قال عليه السلام ليس منا من ضرب الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية متفق عليه وقال لعن الله الصالقة والحالقة والشاقة والصالقة التي ترفع صوتها عند المصيبة ولا باس بارسال الدمع والبكاء من غير نياحة **قوله** ولا يصلي على ميت في مسجد جماعة في الخلاصة مكروه سواء كان الميت والقوم في المسجد او كان الميت خارج المسجد والقوم في المسجد او كان الامام مع بعض القوم خارج المسجد والقوم الباقون في المسجد او الميت في المسجد والامام والقوم خارج المسجد هذا في الفتاوي الصغرى قال هو المختار خلافا لما اورده النسفي رحمه الله انتهى وهذا الاطلاق في الكراهة بناء على ان المسجد انما بني للصلوة المكتوبة وتوابعها من النوافل والذكر وتدريس العلم وقيل لا يكره اذا كان الميت خارج المسجد وهو بناء على ان الكراهة لاحتمال تلويث المسجد والاول هو الاوفق لاطلاق الحديث الذي يستدل به المصنف ثم هي كراهة تحريم او تنزيه روايتان ويظهر لي ان الاولى كونها تنزيهية اذ الحديث ليس هو نهيا غير مصروف ولا قرن الفعل بوعيد بظني بل سلب الاجر وسلب الاجر لا يستلزم ثبوت استحقاق العقاب لجواز الاباحة وقد يقال ان الصلوة نفسها سبب موضع للثواب فسلب الثواب مع فعلها لا يكون الا باعتبار ما يقترن بها من اثم يقاوم ذلك الثواب وفيه نظر لا يخفى **قوله** لقوله عليه السلام من صلى على جنازة اخرج ابو داود وابن ماجة عن ابن ابي ذئب عن صالح مولى التوأمة عن ابي هريرة قال قال رسول الله عليه السلام من صلى على ميت في المسجد فلا اجر له وروي فلا شيء له ورواية فلا شيء عليه لا يعارض المشهور ومولى التوأمة ثقة لكنه اختلط في اخر اسند النسائي الى ابن معين انه قال ثقة لكنه اختلط قبل موته فمن سمع منه قبل ذلك فهو ثبت حجة وكلهم على ان ابن ابي ذئب راوي هذا الحديث عنه سمع منه قبل الاختلاط فوجب قبوله بخلاف سفين وغيره وما في مسلم لما توفي سعد بن ابي وقاص قالت عائشة ادخلوا به المسجد حتى اصلي عليه فانكر ذلك عليها فقالت والله لقد صلى النبي عليه السلام على ابني بيضاء في المسجد سهيل واخيه قلنا اولا واقعة حال لا عموم لها فيجوز كون ذلك كان لضرورة لكونه كان معتكفا ولو سلم عدمها فانكارهم وهم الصحابة والتابعون دليل على انه استقر بعد ذلك على تركه وقيل لو كان عند ابي هريرة علم هذا الخبر لرواه ولم يسكت مدفوع بان غاية ما في سكوته مع علمه كونه سوغ وهو وغيره الاجتهاد والانكار الذي يجب عدم السكوت معه هو المنكر العاصي من قام به لا الفصل المجتهد فيها وهم رضي الله عنهم لم يكونوا

بل مصروف الى عدم الاجزاء وعدم الاجزاء لا يستلزم ثبوت العقاب

اهل الحاج خصوصا مع من هو اهل الاجتهاد واعلم ان الخلاف انما في ان السنة هو ادخاله المسجد اولا فلا شك
في بطلان قولهم ودليلهم لا يوجبه لانه قد توفي خلق من المسلمين بالمدينة فلو كان المستحب الافضل ادخالهم
ادخلهم ولو كان كذلك لنقل لتوفر من تخلف عنه الصحابة الى نقل اوضاع الدين في الامور خصوصا الامور التي
يحتاج اليها لا سيما النبوة ومما يقطع بعدم مسنونيته انكارهم وتخصيصها رضي الله عنها في الرواية ابني بيضاء
اذ لو كان سنة في كل ميت ذلك كان هذا مستقرا عندهم لا ينكرونه لانهم كانوا حينئذ يتوارثونه ولقالت
كان عليه السلام يصلي على الجنائز في المسجد وان كان في الاباحة وعدمها فعندهم مباح وعندنا مكروه فعلى
تقدير كراهة التحريم يكون الحق عدمها لما ذكرنا وعلى كراهة التنزيه كما اخترناه فقد لا يلزم الخلاف لان
يرجع التنزيهية الى خلاف الاولى فيجوز ان يقولوا انه مباح في المسجد وخارج المسجد افضل فلا خلاف ثم
ظاهر كلام بعضهم في الاستدلال الان مدعاهم الجواز وانه خارج المسجد افضل فلا خلاف حينئذ وذلك
قول الخطابي ثبت ان ابا بكر وعمر صلي عليهما في المسجد ومعلوم ان عامة المهاجرين والانصار شهدوا الصلوة
عليهما وفي تركهم الانكار دليل على الجواز وان ثبت حديث صالح مولى التوأمة فيتاول على نقصان الاجر او
يكون اللام بمعنى على كقوله تعالى وان اسأتم فلها انتهى فقد صرح بالجواز ونقصان الاجر وهو المفضول له
ولو ان احدا منهم ادعى انه في المسجد افضل حينئذ يتحقق الخلاف وندفع بان الادلة تفيد خلافه فان
صلوته عليه الصلوة والسلام على من سوى ابني بيضاء وقوله لا اجر لمن صلى في المسجد يفيد سنيتها
خارج المسجد وكون المعنى الذي عيناه وحديث ابني بيضاء دليل الجواز في المسجد والمراد من صلاتهم
على ابي بكر وعمر رضي الله عنهما في المسجد ليس صريحا في انهما ادخلا اما حديث ابي بكر فما اخرج البيهقي
بسنده عن عائشة رضي الله عنها قالت ما ترك ابو بكر دينارا ولا درهما ودفن ليلة الثلاثاء وصلي عليه في
المسجد وهذا بعد انه في سنده اسماعيل العنوي وهو متروك لا يستلزم ادخاله المسجد لجواز
ان يوضع خارجه ويصلي عليه من فيه اذا كان عند بابه موضع لذلك وهذا الظاهر فيما اسند عبد الرزاق
انا الثوري ومعمر عن هشام بن عروة قال رأى ابي رجالا يخرجون من المسجد ليصلوا على جنازة فقال ما
يصنع هؤلاء والله ما صلي على ابي الا في المسجد فتامله وفي الموطا مالك عن نافع عن ابن عمر قال صلي على عمر في المسجد
ولو سلم فيجوز كون تهم الخطوة الى الامر الجائز لكون دفنهم كان بحجرة رسول الله عليه السلام في جانب المسجد
محيط به وما ذكرناه من الوجه قاطع في ان سنته وطريقته المستمرة لم تكن ادخال الموتى المسجد واعلم
ان الصلوة الواحدة كما تكون على ميت واحد تكون على اكثر فاذا اجتمعت الجنائز ان شاء استانف لكل جنازة
صلوة وان شاء وضع الكل وصلى عليهم صلوة واحدة وهو في كيفية وضعهم بالخيار ان شاء وضعهم بالطول
سطرا واحدا ويقف عند افضلهم وان شاء وضعهم واحدا وراء واحد الى جهة القبلة وترتيبهم بالنسبة
الى الامام كترتيبهم في صلوتهم خلفه حالة الحيوة فيقرب منه الافضل ويبعد عنه المفضول فالمفضول
وكل من بعد منه كان الى جهة القبلة اقرب فاذا اجتمع رجل وصبي جعل الرجل الى جهة الامام والصبي الى جهة
القبلة وراءه واذا كان معهما خنثى جعل خلف الصبي فيصف الرجال الى جهة الامام ثم الصبيان
وراءهم ثم الخناثى ثم النساء ثم المراهقات ولو كان الكل رجالا روى الحسن عن ابي حنيفة يوضع افضلهم
واسنهم مما يلي الامام وكذا قال الامام ابو يوسف احسن ذلك عندي ان يكون اهل الفضل مما يلي الامام
ولو اجتمع حر وعبد فالمشهور تقديم الحر على كل حال وروى الحسن عن ابي حنيفة ان كان العبد اصلح
قدم ولو قدم ولو اجتمعوا في قبر واحد فوضعهم على عكس هذا فيقدم الافضل فالافضل الى القبلة

وفي

وفي الرجلين يقدم اكثرهما قرانا وعلما كما فعل عليه السلام في قتلى احد من المسلمين واذا وضعوا للصلوة
واحدا خلف واحد الى القبلة قال ابن ابي ليلى يجعل راس كل واحد اسفل من راس صاحبه هكذا درجا وقال
ابو حنيفة هو حسن لان النبي عليه السلام وصاحبيه دفنوا هكذا والوضع للصلوة كذلك قال وان وضعوا راس
كل بحذاء راس الاخر فحسن وهذا كله عند التفاوت في الفضل فان لم يقع تفاوت ينبغي ان لا يعدل عن ا
لمحاذات ولا يشترط في سقوط فرض الصلوة على الميت جماعة وعن هذا قالوا لو صلى الامام على طهارة
وظهر للمامومين انهم كانوا على غير طهارة صحت ولا يعيدون للاكتفاء بصلوة الامام بخلاف العكس
قوله ومن استهل الى اخره الاستهلال ان يكون منه ما يدل على الحيوة من حركة عضو او رفع صوت
والمعتبر في ذلك خروج اكثره حيا حتى لو خرج اكثره وهو يتحرك صلي عليه وفي الاقل لا والحديث المذكور
رواه النسائي في الفرائض عن المغيرة بن مسلم عن ابي الزبير عن جابر اذا استهل الصبي صلي عليه وورث
قال النسائي والمغيرة بن مسلم غير حديث منكر ورواه الحاكم عن سفين عن ابي الزبير به قال هذا الاسناد
صحيح واما تمام معنى ما رواه المصنف فهو ما عن جابر رفعه الطفل لا يصلي عليه ولا يرث ولا يورث حتى
يستهل اخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجة وصححه ابن حبان والحاكم قال الترمذي روي مو
قوفا ومرفوعا وكان الموقوف اصح انتهى وانت سمعت غير مرة ان المختار في تعارض الوقف
والرفع تقديم الرفع لا الترجيح بالاحفظ والاكثر بعد وجود اصل الضبط والعدالة واما معا
رضة بما رواه الترمذي من حديث المغيرة وصححه انه عليه السلام قال السقط يصلي عليه ويد
عى لوالديه بالمغفرة والرحمة فساقطة اذ المحرم يقدم على الاطلاق عند التعارض قوله لانه ي
نا ولو لم يثبت كفى في نفيه كونه نفسا من وجه جزءا من وجه من الحي فعلى الاول يغسل ويصلى وعلى اعتبار الثا
ني لا ولا فاعملنا الشبهين فقلنا يغسل عملا بالاول ولا يصلى عليه عملا بالثاني ورجحنا خلاف ظا
هر الرواية واختلفوا في غسل السقط الذي لم يتم خلقة اعضائه والمختار انه يغسل ويلف في
خرقة قوله لانه تبع لهما قال عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه
ويمجسانه حتى يكون لسانه يعرب عنه اما شاكرا واما كفورا قوله وهو يعقل اي يعقل صفة
الاسلام وهو ما في الحديث ان يؤمن بالله اي بوجوده وربوبيته لكل شئ وملائكته اي بوجود
ملائكته وكتبه اي انزالها ورسله اي ارسالهم عليهم السلام واليوم الاخر اي البعث بعد الموت
والقدر خيره وشره من الله وهذا دليل ان مجرد قول لا اله الا الله لا يوجب الحكم بالاسلام ما لم يؤمن
بما ذكرنا وعلى هذا قالوا لو اشترى جارية او تزوج امرأة فاستوصفها الاسلام فلم تعرفه
لا تكون مسلمة والمراد من عدم المعرفة ليس ما يظهر من التوقف في جواب ما الايمان ما الا
سلام كما يكون من بعض العوام لقصورهم في التعبير بل قيام الجهل بذلك بالباطن مثلا بان
البعث هل يوجد اولا وان الرسل وانزال الكتب عليهم كان اولا لا يكفي في اعتقاد طرف الاثبات
للجهل البسيط فعن ذلك قالت لا اعرفه وقل ما يكون ذلك لمن نشا في دار الاسلام فانا نسمع
ممن يقول في جواب ما قلنا لا اعرف وهو من التوحيد والاقرار والخوف من النار وطلب
الجنة بمكان وذكر ما يصلح استدلالا في اثناء احوالهم وتكلمهم على التصريح باعتقاد هذه الامور
وكانهم يظنون ان جواب هذه الاشياء انما يكون بكلام خاص منظوم وعبارة عالية خاصة
فيحجمون عن الجواب قوله لانه ظهرت تبعية الدار اعلم ان التبعية على مراتب اقواها تبعية

قف
اي لا يكفي في اعتقاد وجود
المتردد في هذه الاشياء
انه وجد ام لا ثبوته
الجهل به ما لم
جوانبه

الأبوين أو أحدهما أي في أحكام الدنيا لا في العقبى فلا يحكم بأن أطفالهم في النار البتة بل فيه خلاف قيل
يكونون خدم أهل الجنة وقيل إن كانوا قالوا بلى يوم أخذ العهد عن اعتقاد ففي الجنة وإلا ففي النار
وعن محمد أنه قال فيهم إني أعلم أن الله لا يعذب أحدا بغير ذنب وهذا نفي لهذا التفصيل وتوقف فيهم
أبو حنيفة واختلف بعد في تبعية الولد فالذي في الهداية الدار وفي المحيط عند عدم أحد الأبوين
يكون تبعا لصاحب اليد وعند عدم صاحب اليد يكون تبعا للدار ولعله أولى فإن من وقع في
سهمه صبي من الغنيمة في دار الحرب فمات يصلى عليه ويجعل مسلما تبعا لصاحب اليد **قوله** وله ولي
مسلم عبارة معيبة وما دفع به من أنه أراد القريب لا يفيد لأن المؤاخذة إنما هي على نفس التعبير به بعد
إرادة القريب وأطلق الولي يعني القريب فيشمل ذوي الأرحام كالأخت والخال والخالة ثم جواب المسألة
مقيد بما إذا لم يكن له قريب فإن كان خلي بينه وبينهم ويتبع الجنازة من بعيد هذا إذا لم يكن كفره
والعياذ بالله بارتداد فإن كان يحفر له حفيرة ويلقى فيها كالكلب ولا يدفع إلى من انتقل إلى دينهم صرح به في غير موضع **قوله** بذلك أمر علي روى ابن سعد في الطبقات أخبرنا محمد بن عمر
الواقدي ثنا معاوية بن عبد الله بن عبيد الله بن أبي رافع عن أبيه عن جده عن علي قال
لما أخبرت النبي عليه السلام بموت أبي طالب بكى ثم قال لي اذهب فاغسله وكفنه وواره قال
ففعلت ثم أتيته فقال لي اذهب فاغتسل قال وجعل رسول الله عليه السلام يستغفر له أياما
ولا يخرج من بيته حتى نزل عليه جبرائيل بهذه الآية ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا
للمشركين الآية وروى ابن أبي شيبة الحديث بسنده إلى أبي داود والنسائي قال إن عمك
الشيخ الكافر قد مات فما ترى فيه قال أرى تغسله وتجنه وأمره بالغسل وإنما لم نذكره لأن في
السنن أنه قال فيهما اذهب فوار أباك ثم لا تحدث شيئا حتى تأتيني فذهبت فواريته وجئته
فأمرني فاغتسلت ودعا لي وليس فيه الأمر بغسله إلا ما في يفهم بطريق الالتزام الشرعي
بناء على ما عرف من أنه لم يشرع الغسل إلا من غسل الميت دون دفنه وتكفينه وهو ما رواه
أبو داود عن عائشة رضي الله عنها كان النبي عليه السلام يغتسل من الجنابة ويوم الجمعة
ومن غسل الميت وهو ضعيف وروى هو والترمذي مرفوعا من غسل ميتا فليغتسل ومن
حمله فليتوضأ حسنه الترمذي وضعفه الجمهور وليس في هذا ولا في شيء منه طرق حديث
على حديث صحيح لكن طرق حديث علي كثيرة والاستحباب يثبت بالضعيف غير الموضوع ولم يذكر
المصنف ما إذا مات المسلم وليس له قريب إلا الكافر وينبغي أن لا يلي ذلك منه بل يفعله المسلمون
ألا ترى أن اليهودي لما آمن برسول الله عليه السلام عند موته قال عليه السلام لأصحابه تولوا
أخاكم ولم يخل بينه وبين اليهود ويكره أن يدخل الكافر في قبر قرابته من المسلمين ليدفنه

فصل في حمل الجنازة

قوله لأن جنازة سعيد بن معاذ هكذا حملت روى ابن سعد في الطبقات
بسند ضعيف أنه عليه السلام حمل جنازة سعد بن معاذ من بيته بين العمودين حتى خرج به من الدار
قال الواقدي والدار تكون ثلاثين ذراعا قال النووي في الخلاصة ورواه الشافعي بسند ضعيف
انتهى إلا أن الآثار في الباب ثابتة عن الصحابة وغيرهم روى الطبراني عن ابن الحويرث قال توفي
جابر بن عبد الله فشهدناه فلما أخرج سريره من حجرته إذا حسن بن حسن بن علي بين عمودي السرير
فأمر به الحجاج أن يخرج ليقف مكانه فأبى فسأله بنو جابر إلا خرجت فخرج وجاء الحجاج حتى وقف بين

عمودي

عمودي السرير ولم يزل حتى وضع وصلى عليه الحجاج ثم جاء إلى القبر فنزل حسن بن حسن في قبره فأمر به الحجاج أن يخرج
ليدخل مكانه فأبى عليهم فسأله بنو جابر فخرج فدخل الحجاج الحفرة حتى فرغ وأسند الطبراني قال توفي أسيد
بن حضير سنة عشرين وحمله عمر بين عمودي السرير حتى وضعه بالبقيع وصلى عليه وروى البيهقي من طريق
الشافعي عن عبد الله بن ثابت عن أبيه قال رأيت أبا هريرة رضي الله عنه يحمل بين عمودي سرير سعد بن
أبي وقاص ومن طريق الشافعي أيضا عن عيسى بن طلحة قال رأيت عثمان بن عفان يحمل بين عمودي المقدم
بين واضعا السرير على كاهله ومن طريقه عن يوسف بن ماهك أنه رأى ابن عمر في جنازة رافع بن خديج
قائما بين قائمتي السرير ومن طريقه عن شرحبيل أبي عون عن أبيه قال رأيت ابن الزبير يحمل بين عمودي سرير
المسور بن مخرمة قلنا هذه موقوفات والمرفوع منها ضعيف ثم هي وقائع أحوال فاحتمل كون ذلك فعلوه
لأنه السنة أو لعارض اقتضى في خصوص تلك الأوقات حمل الاثنين والحق أن نقول لا دلالة فيها على حمل
الاثنين لجواز حمل الأربعة وأحدهم بين العمودين بأن يحمل المؤخر على كتفه الأيمن وهو من جهة يسار
الميت والمقدم على الأيسر وهو من جهة يمين الميت فيحمل عليه لما أن بعض المروي عنهم الفعل المذكور روي
عنهم خلافه روى ابن أبي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما ثنا هشيم عن أبي عطاء عن الأزدي قال رأيت ابن
عمر في جنازة يحمل بجوانب السرير الأربع وروى عبد الرزاق أخبرني الثوري عن عباد بن منصور أخبرني
أبو المهزم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال من حمل الجنازة بجوانبها الأربع فقد قضى الذي عليه ثم قد صح عن رسول
الله عليه السلام خلاف ما ذهبوا إليه روى عبد الرزاق وابن أبي شيبة ثنا شعبة عن منصور ابن
المعتمر عن عبيد الله بن نسطاس عن أبي عبيدة عن أبيه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال من اتبع
الجنازة فليأخذ بجوانب السرير الأربعة وروى محمد بن الحسن أنا أبو حنيفة ثنا منصور بن المعتمر قال
من السنة حمل الجنازة بجوانب السرير الأربع ورواه ابن ماجه به ولفظه من اتبع الجنازة فليأخذ
بجوانب السرير كلها فإنه من السنة وإن شاء فليدع ثم إن شاء فليدع فوجب الحكم بأن هذا هو السنة وإن خلافه
إن تحقق من بعض من السلف فلعارض ولا يجب على المناظر تعيينه وقد بينا فيبدى محتملات مناسبة تجوزها
كضيق المكان أو كثرة الناس أو قلة الحاملين وغير ذلك وأما كثرة الملائكة كما ذكره المصنف على ما روى ابن سعد
عنه عليه السلام لقد شهده يعني سبعون ألف ملك لم ينزلوا إلى الأرض قبل ذلك ولقد ضمه ضمة ثم
فرج عنه وما رواه الواقدي في المغازي من قوله عليه السلام رأيت الملائكة تحمله فإنما يتجه محملا على تقدير
تجسمهم عليهم السلام لا تجردهم عن الكثافة على ما عليه أصل خلقتهم وفي الآثار مع كل عبد ملكان
وفيها أكثر إلى سبعين فلم توجب من أجمة حسية ولا منعا من اتصال بينك وبين إنسان ولا حمل شيء على
المنكبين والرأس اللهم إلا أن يراد أن بسبب حملهم عليهم السلام اكتفى عن تكميل الأربعة من الحاملين ولا
أن ما ذهبنا إليه أصون للجنازة عن السقوط وكون ذلك أشق على الحاملين مصلحة معارضة بنفسه
تعريضه على السقوط خصوصا في مواطن الزحمة والمحمل ولأنه أكثر إكراما للميت وأعون على تحصيل سنة الإسراع وأ
بعد من التشبه بحمل الأمتعة فإنه مكروه ولذا كره حمله على الظهر والدابة **قوله** دون الخبب ضرب من
العدو دون العنق والعنق خطو فسيح فيمشون به دون ما دون العنق ولو مشى به الخبب كره لأنه ازدراء بالميت **قوله** لأنه عليه السلام سئل عنه الخ أخرج أبو داود والترمذي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال
سألنا رسول الله عليه السلام عن المشي مع الجنازة فقال ما دون الخبب وهو مضعف وأخرج الستة قال عليه
السلام أسرعوا بالجنازة فإن تك صالحة فخير تقدمونها إليه وإن تك غير ذلك فشر تضعونه عن رقابكم ويستحب

الاسراع بتجهيزه كله من حين يموت **قوله** لانه قد تقع الحاجة الى التعاون الى اخره ولان المعقول من
ندب الشرع لحضور دفنه اكرام الميت وفي جلوسهم قبل وضعه ازدراء به وعدم التفات اليه هذا
يجحف الماشي معها اما القاعد على الطريق اذا مرت به او على القبر اذا جي به فلا يقوم لها وقيل يقوموا
ختير الاول لما روي عن علي رضي الله عنه كان رسول الله عليه السلام امرنا بالقيام في الجنازة ثم جلس
بعد ذلك وامرنا بالجلوس بهذا اللفظ لاحمد **قوله** ان تضع هو حكاية خطاب ابي حنيفة لابي يوسف والمراد
بمقدم الجنازة يمينها وبمين الجنازة يعني الميت هو يسار السرير لان الميت مستلق على ظهره فالحا
صل ان تضع يسار السرير المقدم على يمينك ثم يساره المؤخر ثم يمينه المقدم على يسارك ثم يمينه المؤخر
لان في هذا ايثار للتيامن **فروع** الافضل للمشيع للجنازة المشي خلفها ويجوز امامها الى ان يتباعد
عنها او يتقدم الكل فيكره ولا يمشي عن يمينها ولا عن شمالها ويكره لمشيعها رفع الصوت بالذكر
والقراءة ويذكر في نفسه وعند الشافعي المشي امامها افضل وقد نقل فعل السلف على الوجهين
والترجيح بالمعنى هو يقول هم شفعاء والشفيع يتقدم ليمهد المقصود ونحن نقول هم مشيعون
فيتأخرون والشفيع المتقدم هو الذي لا يستصحب المشفوع له في الشفاعة وما نحن فيه بخلافه بل
قد ثبت شرعا الزام تقديمه حالة الشفاعة له اعني حالة الصلاة فثبت شرعا عدم اعتبار ما اعتبره **فصل**
في الدفن **قوله** ويلحد السنة عندنا اللحد الا ان تكون ضرورة من رخو الارض فيخاف ان ينهار اللحد فيصار
الى الشق بل ذكر لي ان بعض الارضين من الرمل يسكنها بعض الاعراب لا يتحقق فيها الشق ايضا
بل يوضع الميت ويهال عليه نفسه والحديث المذكور رواه الترمذي عن ابن عباس وفيه عبد الا
على بن عامر قال الترمذي فيه مقال ورواه ابن ماجة عن انس رضي الله عنه لما توفي النبي عليه السلام
وكان بالمدينة رجل يلحد والاخر يضرح فقالوا نستخير ربنا ونبعث اليهما فايهما سبق تركناه فارسل
اليهما فسبق صاحب اللحد فلحد والنبي عليه السلام وحديث مسلم ظاهر فيه وهو ما اخرج عن سعد بن
ابي وقاص انه قال في مرضه الذي مات فيه الحدوا لي لحدا وانصبوا علي اللبن نصبا كما صنع برسول
الله عليه السلام وفي رواية عن سعد انه عليه السلام الحد وروى ابن حبان في صحيحه عن جابر انه عليه
السلام الحد ونصب عليه اللبن نصبا ورفع قبره من الارض نحو شبر واستحب بعض الصحابة رضي الله
عنهم ان يرمس في التراب رمسا يروى ذلك عن عبد الله بن عمرو بن العاص وقال ليس احد جنبي اولى
بالتراب من الاخر **قوله** ويدخل الميت مما يلي القبلة وذلك ان توضع الجنازة في جانب القبلة من القبر
ويحمل الميت منه فيوضع في اللحد فيكون الاخذ له مستقبل القبلة حال الاخذ **قوله** فان عنده يسل سلا
هو بان يوضع السرير في مؤخر القبر حتى يكون راس الميت بازاء موضع قدميه من القبر ثم يدخل را
س الميت القبر ويسل كذلك ويكون رجلاه موضع راسه ثم يدخل رجلاه ويسل كذلك من قبل
كل منها والمروي للشافعي الاول قال اخبرنا الثقة عن عمر بن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس رضي
الله عنهم قال سل رسول الله عليه السلام من قبل راسه وقال انا بعض اصحابنا عن ابي الزناد وربيعة وابي
النضر لا اختلاف بينهم في ذلك ان النبي عليه السلام سل من قبل راسه وكذلك ابو بكر وعمر واسناد ابي داود
صحيح وهو ما اخرج عن ابي اسحق السبيعي قال اوصاني الحارث ان يصلي عليه عبد الله بن يزيد الخطمي فصلى
عليه ثم ادخله القبر من قبل رجلي القبر وقال هذا من السنة وروي ايضا من طرق ضعيفة قلنا ادخا
له عليه السلام مضطرب فيه فكما روي ذلك روي خلافه اخرج ابو داود في المراسيل عن حماد بن ابي

صح يكره رفع الذكر بالصوت العالي لمشيع الجنازة

سليمن عن ابراهيم هو النخعي ومن قال اليمني فقد وهم فان حمادا انما يروي عن ابراهيم النخعي وصرح به
ابن ابي شيبة في مصنفه فقال عن حماد عن ابراهيم النخعي ان النبي عليه السلام ادخل القبر من قبل ا
لقبلة ولم يسل سلا وزاد ابن ابي شيبة ورفع قبره حتى يعرف وابن ماجة في سننه عن ابي سعيد انه
عليه السلام اخذ من قبل القبلة واستقبل استقبالا وعلى هذا الحاجة الى ما دفع به الا ان يقال الا
ولى من انه سل للضرورة لان القبر في اصل الحائط لانه عليه السلام دفن في المكان الذي قبض فيه
فلا يمكن اخذه من جهة القبلة على انه لم يتوف ملتصقا الى الحائط بل مستندا الى عائشة
على ما في الصحيحين كانت تقول مات بين حاقنتي وذاقنتي يقتضي كونه متباعدا عن الحائط وان
كان فراشه الى الحائط لانه حالة استناده الى عائشة مستقبل القبلة للقطع بانه عليه السلام انما
يتوفى مستقبلا فغاية الامر ان يكون موضع اللحد ملتصقا الى اصل الجدار ومنزل القبر قبلة وليس الادخال من
جهة القبلة الا بان يوضع الميت على سقف اللحد ثم يوخذ الميت ونحن نقول تعارض ما رويناه وما رويناه
فتساقطا ولو ترجح الاول كان للضرورة كما قلنا وغاية فعل غيره انه فعل صحابي ظن السنة ذلك وقد
وجدنا التشريع المنقول عنه عليه السلام في الحديث المرفوع خلافه وكذا عن بعض اكابر الصحابة رضي الله عنهم
فالاول ما روى الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عليه السلام دخل قبرا ليلا فاسرج له سراج فاخذه من قبل
القبلة وقال رحمك الله ان كنت لاواها تلاء للقران وكبر عليه اربعا وقال حديث حسن انتهى مع ان فيه الحجاج بن
ارطاة ومنهال بن خليفة وقد اختلفوا فيهما وذلك يحط الحديث عن درجة الصحيح لا الحسن وسنذكر
امر الحجاج بن ارطاة في باب القران ان شاء الله تعالى والثاني ما اخرج ابن ابي شيبة ان عليا كبر على يزيد
بن المكفف اربعا وادخله من قبل القبلة واخرج عن ابن الحنفية انه ولي ابن عباس فكبر عليه اربعا واد
خله من قبل القبلة **قوله** هكذا قال النبي عليه السلام حين وضع ابا دجانة الانصاري غلط فان ابا دجانة
الانصاري توفي بعد النبي عليه السلام في واقعة اليمامة لكن روى ابن ماجة من حديث الحجاج بن ارطاة
عن نافع عن ابن عمر كان النبي عليه السلام اذا ادخل الميت القبر قال بسم الله وعلى ملة رسول الله زاد التر
مذي بعد بسم الله وبالله وقال حسن غريب ورواه ابو داود من طريق اخرى بدون الزيادة ورواه
الحاكم ولفظه اذا وضعتم موتاكم في قبورهم فقولوا بسم الله وعلى ملة رسول الله وصححه وفيه طرق
اخرى بعده **قوله** ويوجهه بذلك امر رسول الله عليه السلام غريب واستأنس له بحديث ابي داود وا
لنسائي ان رجلا قال يا رسول الله ما الكبائر قال هي تسع فذكر منها استحلال البيت الحرام قبلتكم احياء
وامواتا والله اعلم **قوله** لانه عليه السلام جعل في قبره اللبن اخرج مسلم عن سعد ابن ابي وقاص انه
قال في مرضه الذي مات فيه الحدوا لي لحدا وانصبوا علي اللبن نصبا كما صنع برسول الله عليه السلام وتقدم
مع حديث ابن حبان وفيه نصب عليه اللبن نصبا الحديث **قوله** لانهما من احكام البناء ومنهم من علل
الاجر بمسته النار ورد بان السنة ان يغسل بالماء الحار فعلم ان مس النار لم يعتبر مانعا في الشرع
والاولى ما في الكتاب وفي اليد افع نوع نظر **قوله** لانه عليه السلام جعل على قبره طن من قصب
هو بضم الطاء حزمة روى ابن ابي شيبة عن الشعبي ان رسول الله عليه السلام جعل على قبره طن
من قصب وهو مرسل واسند ابن سعد في الطبقات اوصى ابو ميسرة عمرو بن شرحبيل الهمداني ان
يجعل على لحده طن من قصب وقال اني رايت المهاجرين يستحبون ذلك انتهى ولا يلزم خطأ هذا
الحديث لمعارضة ما تقدم فانه لا منافاة لجواز ان يكون قد وضع اللبن على قبره عليه السلام نصبا ثم

قصب يحمل به لاعوان في اللبن او غير ذلك **قوله** لانه عليه السلام نهى عن تربيع القبور ومن شاهد قبر النبي
عليه السلام اخبر انه مسنم قال ابو حنيفة ثنا شيخ لنا يرفعه الى النبي عليه السلام انه نهى عن تربيع القبور وتجصيصها
وروى محمد بن الحسن اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم قال اخبرني من راى قبر النبي عليه
السلام وقبر ابي بكر وعمر ناشزة من الارض وعليها فلق من مدر ابيض وفي صحيح البخاري عن ابي بكر
بن عياش ان سفيان التمار حدثه انه راى قبر النبي عليه السلام مسنما ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه
ولفظه عن سفيان دخلت البيت الذي فيه قبر النبي عليه السلام فرايت قبر النبي عليه السلام وقبر ابي بكر
وعمر مسنمة وما عورض به مما روى ابو داود عن القاسم بن محمد قال دخلت على عائشة فقلت يا امه
اكشفي لي عن قبر رسول الله عليه السلام وصاحبيه فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطو
حة ببطحاء العرصة الحمراء ليس معارضا لهذا حتى يحتاج الى الجمع بادنى تامل وايضا ظهر ان القاسم اراد انها
مسنمة برواية ابي حفص بن شاهين في كتاب الجنائز قال ثنا عبد الله بن سليمان بن الاشعث ثنا
عبد الله بن سعيد ثنا عبد الرحمن المحاربي عن عمرو بن شمر عن جابر قال سالت ثلاثة كلهم له في قبر رسول
الله عليه السلام اب سالت ابا جعفر محمد بن علي وسالت القاسم بن محمد بن ابي بكر وسالت سالم بن عبد الله
قلت اخبروني عن قبور ابائكم في بيت عائشة فكلهم قالوا انها مسنمة واما في مسلم عن ابي
الهياج الاسدي قال قال لي علي ابعثك على ما بعثني عليه رسول الله عليه السلام ان لا تدع تمثالا الا
طمسته ولا قبرا مشرفا الا سويته فهو على ما كانوا يفعلونه من تعلية القبور بالبناء الحسن ا
لعالي وليس مرادنا ذلك القبر بل قدر ما يبدو من الارض ويتميز عنها والله اعلم **تتمة** لا يدخل احد من
النساء القبر ولا يخرجهن الا الرجال لان مس الاجنبي لها بحايل عند الضرورة جائز في حياتها فكذا بعد موتها فاذا
ماتت ولا محرم لها دفنها اهل الصلاح من مشايخ جيرانها فان لم يكن فذوا الشباب الصلحاء اما ان كان لها
محرم ولو من رضاع او صهرية نزل والحدها ولا ينبش بعد اهالة التراب لمدة طويلة ولا قصيرة الا
لعذر قال المصنف في التجنيس والعذر ان تظهر ان الارض مغصوبة او ياخذها شفيع ولذا لم يحول
كثير من الصحابة وقد دفنوا بارض الحرب اذ لا عذر فان احب صاحب الارض ان يسوي القبر ويزرع فو
قه كان له ذلك فان حقه في باطنها وظاهرها فان شا ترك حقه وان شا استوفاه ومن الاعذار ان
يسقط في اللحد مال ثوب او درهم لاحد واتفقت كلمة المشايخ في امراة دفن ابنها وهي غائبة في غير
بلدها فلم تصبر واردت نقله انه لا يسعها ذلك فتجويز شواذ بعض المتاخرين لا يلتفت اليه ولم يعلم
خلافا بين المشايخ في انه لا ينبش وقد دفن بلا غسل او بلا صلاة فلم يبيحوه لتدارك فرض لحقه يتمكن
منه به اما اذا اراد ان ينقله قبل الدفن او تسوية اللبن فلا باس بنقله نحو ميل او ميلين قال المصنف
في التجنيس لان المسافة الى المقابر قد تبلغ هذا المقدار وقال السرخسي قول محمد في الكتاب
سلمة ذلك دليل على ان نقله من بلد الى بلد مكروه والمستحب ان يدفن كل في مقبرة البلدة التي مات بها
ونقل عن عائشة رضي الله عنها انها قالت حين زارت قبر اخيها عبد الرحمن وكان مات بالشام وحمل منها لو
كان الامر فيك الي ما نقلتك ولدفنتك حيث مت ثم قال المصنف في التجنيس في النقل من بلد الى بلد لا اثم
لما نقل ان يعقوب عليه السلام مات بمصر فنقل الى الشام وموسى عليه السلام نقل تابوت يوسف عليه السلام
بعد ما اتى عليه زمان من مصر الى الشام ليكون مع ابائه انتهى ولا يخفى ان هذا شرع من قبلنا ولم
تتوفر فيه شروط كونه شرعا لنا الا انه نقل عن سعد ابن ابي وقاص انه مات في ضيعة على اربعة فراسخ من المدينة

فحمل

فحمل على اعناق الرجال اليها ثم قال المصنف وذكر انه اذا مات في بلدة يكره نقله الى اخرى لانه اشتغال
بما لا يفيد بما فيه تاخير دفنه وكفى بذلك كراهة ومن حفر قبرا في مقبرة ليدفن فيه فدفن فيه قد دفن
غيره لا ينبش لكن يضمن قيمة الحفر ولا يدفن صغير ولا كبير في البيت الذي كان فيه فان ذلك خاص بالا
نبياء بل ينقل الى مقابر المسلمين ولا يدفن اثنان في قبر واحد الا لضرورة ولا يحفر قبر لدفن اخر الا ان بلي
الاول فلم يبق له عظم الا ان لا يوجد بد فيضم عظام الاول ويجعل بينهما حاجز من التراب ومن
مات في سفينة دفن ان امكن الخروج الى الارض والا القوه في البحر بعد الغسل والتكفين والصلوة
وعن احمد يثقل ليرسب وعن الشافعية كذلك ان كان قريبا من دار الحرب والا شد بين لوحين ليقذ
فه البحر فيدفن ويكره الدفن في الاماكن التي تسمى فساقي والجلوس على القبر ووطؤه فما يضعه الناس
ممن دفنت اقاربه ثم دفنت حواليهم خلق من وطئ تلك القبور الى ان يصل الى قبر قريبه مكروه
ويكره النوم عند القبر وقضاء الحاجة بل اولى وكل ما لم يعهد من السنة والمعهود منها ليس الا زيا
رتها والدعاء عندها قائما كما كان يفعل عليه السلام في الخروج الى البقيع ويقول السلام عليكم دار قوم
مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون اسال الله لي ولكم العافية واختلف في اجلاس القارئين ليقرؤا عند القبر والمختار
عدم الكراهة وفي التجنيس من علامة النوازل امراة حامل ماتت واضطرب في بطنها وكان رايهم انه ولد
حي شق بطنها فرق بين هذا وبين ما اذا ابتلع الرجل درة فمات ولم يدع مالا عليه القيمة ولا يشق
بطنه لان في المسالة الاولى ابطال حرمة الميت لصيانة حرمة الحي فيجوز اما في المسالة الثانية ابطال حرمة
الاعلى وهو الادمي لصيانة حرمة الادنى وهو المال ولا كذلك في المسالة الاولى انتهى وتوضيحه الاتفا
ق على ان حرمة المسلم ميتا كحرمته حيا ولا يشق بطنه حيا لو ابتلعها اذا لم تخرج مع الفضلات وكذا ميتا
بخلاف شق بطنها لاخراج الولد اذا علمت حياته وفي الاختيار جعل عدم شق بطنه عن محمد ثم قال و
روى الجرجاني عن اصحابنا انه يشق لان حق الادمي مقدم على حق الله ومقدم على حق الظالم المتعدي
انتهى وهذا اولى والجواب عنه ما قدمنا ان ذلك الاحترام يزول بتعديه ويجوز الجلوس للمصيبة
ثلثة ايام وهو خلاف الاولى ويكره في المسجد ويستحب التعزية للرجل والنساء اللاتي لا يفتن لقوله
عليه السلام من عزى اخاه بمصيبة كساه الله من حلل الكرامة يوم القيمة وقوله عليه السلام من
عزى مصابا فله مثل اجره وقوله عليه السلام من عزى ثكلى كسي بردين في الجنة ويكره اتخاذ الضيا
فة من الطعام من اهل الميت لانه شرع في السرور لا في الشرور وهي بدعة مستقبحة روى الامام
احمد وابن ماجة باسناد صحيح عن جابر بن عبد الله قال كنا نعد الاجتماع الى اهل الميت وصنعهم
الطعام من النياحة ويستحب لجيران اهل الميت والاقرباء الاباعد تهيئة طعام لهم يشبعهم يو
مهم وليلتهم لقوله عليه السلام اصنعوا لال جعفر طعاما فقد جاءهم ما يشغلهم حسنه الترمذي
وصححه الحاكم ولانه بر ومعروف ويلح عليهم في الاكل لان الحزن يمنعهم من ذلك فيضعفون

باب الشهيد

وجه فضله وتاخيره ظاهر وسمي شهيدا اما لشهود الملائكة اكرا
ما له او لانه مشهود له بالجنة او لشهوده اي حضوره حيا يرزق عند ربه على معنى الذي يصح
قوله الشهيد الى اخره هذا التعريف للشهيد الملزوم للحكم المذكور اعني عدم تغسيله ونزع
ثيابه لا للمطلقة فانه اعم من ذلك على ما سنذكر من ان المرتث وغيره شهيد وهذا التعريف على قول
الكل بناء على ما اختاره بعضهم من ان المختلف فيه من الاحكام والاوصاف تجتنب في الحد لكن تحتاج

[هامش:] لما سمي به شهيد لان الملا
ئكة يشهدونه اكراما له ولا
نه مشهود له بالجنة
زيلعي

[هامش:] قف
قال ابن الساعاتي وانما
سمي الشهيد شهيدا
بمعنى شهادة الدم
له يوم القيمة
[illegible]
عنه

الي قيد مدخل وهو قولنا الامايجب بشبهة الابوة ولو اريد تصويره على راي ابي حنيفة قيل كل مسلم مكلف
لاغسل عليه قتل ظلما من أهل الحرب أو البغي أو قطاع الطريق باي آلة كانت و بجارح من غيرهم ولم تجب
بقتله دية بنفس القتل ولم يرتث فظلما مخرج للمقتول بحد او قصاص او فترسه سبع او سقط عليه
بنا أو سقط من شاهق أو غرق فانه يغسل وان كان شهيدا واما اذا نفلتت دابة كافر فوطأت
مسلما من غير سايق أو رمى مسلم الى الكفار فاصاب مسلما او نفرت دابة مسلم من سواد الكفار
أو نفر المسلمون منهم فالجوأهم الى خندق او نار ونحوه فالقوا أنفسهم أو جعلوا حولهم الحسك
فمشى عليها مسلم فمات به لم يكن شهيدا خلافا لابي يوسف لان فعله وفعل الدابة دون حامل يقطع
النسبة إليهم اما لو طعنوهم حتى القوهم في نار او ماء أو نفروا دابة فصدمت مسلما أو رموا
رابين المسلمين فهبت بها ريح الي المسلمين أو ارسلوا ماء فغرق به مسلم فانهم يكونون شهدا
اتفاقا لان القتل مضاف الى العدو تسببا فان قيل في الحسك ينبغي ان لا يغسل لان جعله تسبيب
للقتل قلنا ما قصد به القتل يكون تسبيبا وما لا فلا وهم قصدوا به الدفع لا القتل وقولنا بجارح
لا يخص الحديد بل يشمل النار والقصب وقولنا بنفس القتل احترازا عما اذا وجب بالصلح عن دم العمد
بعد ما وجب القصاص وعما اذا قتل الوالد ولده فالواجب الدية والولد شهيد لا يغسل في
الرواية المختارة فان موجب فعله ابتدا القصاص ثم ينقلب مالا لمانع الابوة وباقي القيود ظا
هرة وستخرج مما سيورد من الاحكام قوله قال عليه السلام في شهداء احد الى آخره غريب تمامه
وفي مسند الامام احمد انه عليه السلام اشرف على قتلى احد فقال اني شهيد على هؤلاء زملوهم بكلو
مهم ودمائهم انتهى الا انه يستلزم عدم الغسل اذ مع الغسل لا يبقى دم وفي ترك غسل الشهيد
احاديث منها ما أخرجه البخاري واصحاب السنن عن الليث بن سعد عن الزهري عن عبد الرحمن بن
كعب بن مالك عن جابر بن عبد الله انه عليه السلام كان يجمع بين الرجلين ى قتلى احد ويقول ا
يهما اكثر اخذا للقران فاذا اشير له الي احدهما قدمه في اللحد وقال انا شهيد على هؤلاء يوم ا
لقيامة وامر بدفنهم في دمائهم ولم يغسلهم زاد البخاري والترمذي ولم يصل عليهم قال ا
لنسائي لا اعلم احدا تابع الليث من اصحاب الزهري على هذا الاسناد ولم يؤثر عند البخاري تفرد
الليث بالاسناد المذكور واخرج ابو داود عن جابر قال رمي رجل بسهم في صدره او في حلقه
فمات فادرج في ثيابه كما هو ونحن مع رسول الله عليه السلام وسنده صحيح واخرج النسائي قال قال
رسول الله عليه السلام زملوهم بدمائهم فانه ليس كلم يكلم في سبيل الله الا ياتي يوم القيامة
يدمي لونه لون الدم والريح ريح المسك قوله ولكن اخروج الدم من موضع غير معتاد كالعين
ونحوه والحاصل انه اذا وجد ميت في المعركة فلا يخلو إما ان وجد به أثر او لا فان وجد فان كان
خروج دم من جراحة ظاهرة فهو شهيد او غير ظاهرة فان كان من موضع معتاد كالانف
والدبر والذكر لم تثبت شهادته فان الانسان قد يبول دما من شدة الخوف وان كان من
غير معتاد كالاذن والعين حكم بها وان كان الاثر غيره من رض ظاهر وجب أن يكون شهيدا
وان لم يكن به أثر اصلا لا يكون بان يكون صافيا غسل وان كان خلافه عرف انه من الخوف فيكون من
جراحة فيه فلا يغسل وانت علمت أن المرتقى من الجوف قد يكون علقا فهو سود بصورة الدم
وقد يكون رقيقا من قرحة في الجوف على ما تقدم في الطهارة فلم يلزم كونه من جراحة حادثة بل قوا

لان الاب اذا قتل ابنه بحديد
ظلما يكون الابن شهيدا
لان المال وان وجب لم
يجب بنفس القتل بل
لسقوط القصاص
بشبهة الا
بوة
در ر

حى

حى المختلفات قوله هو يقول السيف محاء للذنوب ذكروه في بعض كتب الفقه حديثا وهو كذلك في
صحيح ابن حبان وانما معتمد الشافعي رحمه الله ما في البخاري عن جابر أنه عليه السلام لم يصل على قتلى
احد وهذا معارض بحديث عطاء ابن ابي رباح ان النبي عليه السلام صلى على قتلى احد اخرجه
ابو داود في المراسيل فيعارض حديث جابر عند نا ثم يترجح بانه مثبت وحديث جابر ناف والنافع
اصل المخالف في تضعيف المرسل ولو سلم فعنده اذا اعتضد برفع معناه قبل وقد روي
الحاكم عن جابر قال فقد رسول الله عليه السلام حمزة حين قال الناس من القتال فقال رجل رايته
عند تلك الشجرة فجاء رسول الله عليه السلام نحوه فلما راه وراى ما مثل به شهق وبكى فقام
رجل من الانصار فرمى عليه بثوب ثم جي بحمزة فصلى عليه ثم بالشهداء فيوضعون الي جانب حمزة
فيصلي عليهم ثم يرفعون ويترك حمزة حتى صلى على الشهداء كلهم وقال عليه السلام حمزة سيد
الشهداء عند الله يوم القيامة مختصر وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه الا ان في سنده مفضل
بن صدقة ابا حماد الحنفي وهو وان ضعفه يحيي والنسائي فقد قال الاهوازي كان عطا
ابن مسلم يوثقه وكان احمد بن محمد بن شعيب يثني عليه ثنا تاما وقال ابن عدي ما ارى به
باسا فلا يقصر الحديث عن درجة الحسن وهو حجة استقلالا فلا اقل من صلاحيته عاضدا
المغيرة واسند احمد حدثنا عفان بن مسلم ثنا حماد بن سلمة ثنا عطا بن السايب عن الشعبي
عن ابن مسعود قال كان النساء يوم احد خلف المسلمين يجهزن على جرحى المشركين الي ان قال فو
ضع النبي عليه السلام حمزة وجي برجل من الانصار فوضع الى جنبه فصلى عليه فرفع الانصاري
وترك حمزة ثم جي باخر فوضع الى جنب حمزة فصلى عليه ثم رفع وترك حمزة صلى عليه يومئذ
سبعين صلوة وهذا ايضا لا ينزل عن درجة الحسن وعطا بن السايب فيه ما تقدم
في باب صلوة الكسوف وارجو ان حماد بن سلمة ممن اخذ عنه قبل التغير فان حماد بن زيد
ممن ذكر انه اخذ عنه قبل ذلك ووفاته تاخرت عن وفاة عطاء بنحو خمسين سنة وتوفي حماد بن
سلمة قبل ابن زيد بنحو اثني عشره سنة فيكون صحيحا وعلى الابهام لا ينزل عن الحسن واخرج الدار
قطني عن ابن عباس قال لما انصرف المشركون عن قتلى احد الى ان قال ثم قدم رسول الله عليه
السلام حمزة فكبر عليه عشرا ثم جعل يجاء بالرجل فيوضع وحمزة مكانه حتى صلى عليه سبعين
صلوة وكانت القتلى يومئذ سبعين وهذا ايضا لا ينزل عن الحسن ثم لو كان الكل ضعيفا ارتقى
الحاصل الي درجة الحسن ثم كان عاضد المراسيل سيد التابعين عطاء ابن ابي رباح على انه لو
اقتدي في المغازي قال ثني عبد ربه بن عبد الله عن عطاء عن ابن عباس فذكره واسند في
فتوح الشام ثني ربيع بن عامر عن سعيد بن عاصم عن عبد الرحمن بن يسار عن الواقدي عن
سيف مولى ربيعة بن قيس اليشكري قال كنت في الجيش الذي وجهه ابو بكر الصديق مع عمرو
بن العاص الى ايلة وارض فلسطين فذكر القصة وفيها انه قتل من المسلمين مايه وثلاثون وصلى
عليهم عمرو بن العاص ومن معه من المسلمين وكان مع عمرو تسعة الاف من المسلمين قوله ولكن
نقول الصلاة على الميت لاظهار كرامته لا يخفى أن المقصود الاصل من الصلاة نفسها الاستغفار له
والشفاعة والتكريم يستفاد ارادته من ايجاب ذلك على الناس فنقول اذا وجب الصلوة على الميت
على المكلفين تكريما فلان يوجبها عليهم على الشهيد اولى لان استحقاق الكرامة اظهر قوله كالبغي

والصبي لو اقتصر على النبي كان أولى فان الدعاء في الصلاة على الصبي لابويه أو لو اختلط قتلى المسلمين بقتلى الكفار او موتاهم بموتاهم لم يصل عليهم الا ان يكون موتى المسلمين اكثر فيصلى عليهم وينوي اهل الإسلام فيها بالدعاء **قوله** فباي شيء قتلوه كان شهيدا لان القتل في قتالهم مثله في قتال اهل الحرب لان قتالهم مامور به كاهل الحرب قال تعالى فقاتلوا التي تبغي وسمي قطاع الطريق محاربين لله ورسوله والقطع بان محارب الله ورسوله يجب قتاله على انه بغاة فيدخلون في الذي تبغي بالمفهوم اللغوي فالمقتول منهم باذل نفسه ابتغاء مرضات الله تعالى **قوله** كما كان كلهم قتيل السيف والسلاح الله اعلم بذلك ولا حاجة اليه في ثبوت ذلك الحكم اذ يكفي فيه ثبوت بذل النفس ابتغاء مرضات الله اذ هو المناط في قتيل المشركين **قوله** ما وجب بالجنابة وهو الغسل سقط بالموت لان وجوبه لوجوب ما لا يصح الا به وقد سقط ذلك بالموت فيسقط الغسل ولان الشهادة اقيمت مقام الغسل الواجب بالموت للاحتباس الى ما ان قتل بغير جارح او للتلطخ بما ان قتل بجارح مع قيام الموجب فكذا الواجب قبله ولو ان الشهادة عهدت مانعة من ثبوت التنجس بالموت وما للتلطخ والا لزم مقتضاه امارافعة للنجاسة كانت قبلها موقوف على السمع ولم يرد بذلك الا في نجاسة الحديث للقطع اجماعا بانه لا يوضأ شهيد مع العلم باستلزام كل موت للحدث الاصغر اقله ما يحصل بزوال العقل قبيله فلو بقي الى العلم عدم السمع لكفى في ايجاب الغسل فكيف والسمع يوجب وهو ما صح من حديث حنظلة وبه يندفع قولهما سقط بسقوط ما وجب لاجله ولو لم يكن قلنا في جوابه لم يشرع غسل الجنابة للعرض على الله جل وعلا وادخال الغير كما كان شرع للقراءة والمس وقد لا يجب واحد منهما لتحقق سقوطه فان اصحى العبادة فقالوا سقط لعدم فايدته وهي التوصل به الى فعل ما لا يحل الا به دفع بتجويز ذلك الفايدة وهي العرض على الرب جل جلاله فينبغي الوجوب الذي كان ثابتا قبل الموت بناء على ان صفة تعلقه قبل الموت للتوصل الى حل ما لا يحل بدونه حال الحيوة والعرض ان مات قبل الغسل والحق ان الدفع ليس الا بالنص وهو حديث حنظلة لانهم ان يدفعوا هذا بان الوجوب قبل الموت كان متعلقا به وبعده بغيره فجعل غيره او لا ينتقل الى غيره الا بدليل فيرجع في ايجاده الى الدليل الى حديث حنظلة فان قالوا هو انما يفيد ارادة الله سبحانه تكريمه لانه واجب والا لم يسقط بفعل غير الادميين لان الوجوب عليهم كان ذلك اول تعليم للوجوب وافادة له لجاز ان يسقط بفعلهم ذلك ما المقصود به الفعل بخلاف ما بعد الاول كغسل الملائكة ادم عليه السلام سقط بفعلهم لانه ابتداء افادة الوجوب مع كون المقصود نفس الفعل ولم يسقط ما بعده الا بفعل المكلفين واما معارضته بقوله عليه السلام زملوهم بكلومهم ولا تغسلوهم فليس بدافع لانه في معينين حنظلة منهم ولو كان في الكل وهم منهم كان قبل العلم بانه كان جنبا لان العلم بذلك انما كان من زوجته بعد العلم بفعل الملائكة له على ما يفيده نص حديثه وهو ما رواه ابن حبان والحاكم عن عبد الله بن الزبير قال سمعت رسول الله عليه السلام يقول وقد قتل حنظلة بن ابي عامر الثقفي ان صاحبكم حنظلة تغسله الملائكة عليه السلام فسلوا صاحبته فقالت خرج وهو جنب لما سمع الهائعة فقال رسول الله عليه السلام لذلك غسلته الملائكة وقال الحاكم على شرط مسلم وليس عند الحاكم فسلوا صاحبته يعني زوجته وهي جميلة بنت ابي بن سلول اخت عبد الله بن ابي ابن سلول فكان قد بنى بها تلك الليلة فرأت في منامها كأن بابا من السماء فتح

واعلق

واعلق دونه فعرفت انه مقتول من الغد فلما اصبحت دعت باربعة من قومها واشهدتهم انه دخل بها خشية ان يقع في ذلك نزاع ذكره الواقدي وابن سعد في الطبقات وزاد وقال عليه اني رايت الملائكة تغسل حنظلة بن ابي عامر بين السماء والارض بماء المزن في صحائف الفضة قال ابو اسيد ذهبنا اليه فوجدنا يقطر راسه ماء فرجعت فاخبرت رسول الله عليه السلام الحديث وفي غريب الحديث للسرقسطي بسنده عن عروة بن الزبير خرج حنظلة بن ابي عامر وقد واقع امراته فخرج وهو جنب لم يغتسل فلما التقى الناس لقي ابا سفيان بن حرب فحمل عليه فسقط ابو سفيان عن فرسه فوثب عليه حنظلة وقعد على صدره يذبحه فمر به جعونة بن شعوب الكناني فاستغاث به ابو سفيان فحمل على حنظلة فقتله وهو يرتجز ويقول لاحمين صاحبي ونفسي ۔ بطعنة مثل شعاع الشمس ۔ وفي الواقدي سمى القاتل الاسود بن شعوب **قوله** في الصحيح من الرواية احترازا عن الرواية الاخرى انه لم يكن الغسل واجبا عليهما قبل الموت اذ لا يجب قبل الانقطاع وجه المختارة ان الدم موجب للاغتسال عند الانقطاع وقد حصل الانقطاع بالموت ولابد من الحاقه بالجنب اذ قد صار اصلا معللا بالعرض على الله سبحانه ولا فهو مشكل بادنى تامل **قوله** ان الصبي اولى بهذه الكرامة وهي سقوط الغسل فان سقوطه لابقاء اثر المظلومية وغير المكلف اولى بذلك لان مظلوميته اشد حتى قال اصحابنا خصومة البهيمة يوم القيمة اشد من خصومة المسلم **قوله** ولهما ان السيف حاصله اما ابداء قيد زايد في العلية فانهما علّلا السقوط بابقاء اثر المظلومية فقالا هو العلة ابقاء اثرها بجعل القتل طهرة اي جعل القتل في سبيل الله طهرة عن الذنوب ابقاء الاثر الظلم ولا ذنب على غير المكلف فلم يتحقق تاثير القتل في حقه لهذا الحكم واما منع العلة وتعليلها بمجرد جعل الشهادة طهرة الكرام وعلى كل حال فقوله اولى لا تفاق الكل على اعتبار التكريم في اسقاط الغسل بالقتل والتكريم في جعل القتل طهرة من الذنوب اظهر منه في ابقاء اثر الظلم او هو غير موجود معه اصلا **قوله** ويزيدون وينقصون ما شاؤا اي يزيدون اذا كان ما عليه من غير جنس الكفن او ناقصا عن العدد المسنون وينقصون اذا كان زايدا عليه **قوله** لينال مرافق الحيوة تعليل لقوله خلقا في حكم الشهادة وحكم الشهادة ان لا يغسل وقيد به لانه لم يصر خلقا في نفس الشهادة بل هو شهيد عند الله سبحانه **قوله** وشهد احد الخ لكون هذا وقع لشهداء احد الله اعلم به وروى البيهقي في شعب الايمان بسنده عن ابي جهيم بن حذيفة العدوي قال انطلقت يوم اليرموك اطلب ابن عمي ومعي شنة ماء فقلت ان كان به رمق سقيته ومسحت وجهه فاذا به ينشغ فقلت اسقيك فاشار ان نعم فاذا رجل يقول اه فاشار ابن عمي ان انطلق به اليه فاذا هو هشام بن العاص اخو عمرو بن العاص فاتيته فقلت اسقيك فسمع اخر يقول اه فاشار هشام ان انطلق اليه فجئته فاذا هو قد مات فرجعت الى هشام فاذا هو قد مات فرجعت الى ابن عمي فاذا هو قد مات واسند هو والطبراني عن حبيب بن ابي ثابت ان الحرث بن هشام وعكرمة ابن ابي جهل وعياش بن ابي ربيعة اثبتوا يوم اليرموك فدعا الحارث بماء يشربه فنظر اليه عكرمة فقال ارفعوه الى عكرمة فرفعوه اليه فنظر اليه عياش فقال عكرمة ارفعوه الى عياش فما وصل الى عياش ولا الى احد منهم حتى ماتوا وما ذاقوا **قوله** او يمضي عليه وقت صلاة وهو يعقل اي ويقدر على ادائها حتى يجب القضاء كذا قيده في شرح الكنز والله اعلم بصحته وفيه افادة انه اذا لم يقدر على الاداء لا يجب القضاء

فان اراد اذا لم يقدر للضعف مع حضور العقل فكونه يسقط به القضا قول طايفة والمختار وهو ظا
هر كلامه في باب صلاة المريض انه لا يسقط وان اراد لغيبة العقل فالمغمى عليه يقضي ما لم يزد على صلوة
يوم وليلة فهي يسقط القضا مطلقا لعدم قدرته الادا من الجرح **قوله** وعند ابي يوسف وعن ابي
يوسف في الكافي او عاش مكانه يوما وليلة لانه ليس في معنى شهدا احد اذ لم يبق احد منهم حيا يوما كاملا وليلة
وعند ابي يوسف وقت صلاة كاملا بعقل لانه وجب عليه تلك الصلوة وهو من احكام الاحيا وعنه ان عاش
بعد الجرح اكثر اليوم او اكثر الليلة يغسل اقامة للاكثر مقام الكل **قوله** وعند محمد قيل الاختلاف بينهما
اذا اوصى بامور الدنيا اما بامور الاخرة فلا يكون مرتثا اتفاقا وقيل الخلاف في الوصية بامور الاخرة وفي
امور الدنيا يكون مرتثا اتفاقا وقيل لا خلاف بينهما فجواب ابي يوسف فيما اذا كانت بامور الدنيا ومحمد
لا نخالفه وجواب محمد فيما اذا كان بامور الاخرة وابو يوسف لا يخالفه فيها ومن الارتثاث ان يبيع
ويشتري او يتكلم بكلام كثير بخلاف القليل فان ممن تشهد احدا من تكلم كسعد ابن الربيع وهذا
كله اذا كان بعد انقضا الحرب واما قبل انقضايها فلا يكون مرتثا بشي مما ذكرنا **قوله** الا ان يعلم
انه قتل بحد او قصاص اي ويعلم قاتله عينا اما مجرد وجد انه من بوجا لا يتكلم يمنع غسله وقد يستفاد هذا من
قوله لان الواجب فيه القصاص لان وجوبه انما يتحقق على القاتل المعين هذا اذا عني بالقصاص استيفاؤه
على ولي الامر لا تسليم القاتل نفسه له **قوله** لانه باذل نفسه وقد صح انه عليه السلام غسل ماعزا **قوله**
لان عليا غير بغي الى اخره والله اعلم **فرع** من قتل نفسه عمدا اختلف فيه المشايخ قيل يصلى عليه وقيل لا
ومنهم من حكى فيه خلافا بين ابي يوسف وصاحبيه فعنده لا يصلى عليه وعندهما يصلى عليه لابي يوسف انه
ظالم بالقتل فيلحق بالباغي ولهما ان دمه هدر فصار كما لو مات حتف انفه وفي صحيح مسلم ما يؤيد قول
ابي يوسف عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال اتي النبي عليه السلام برجل قتل نفسه بمشاقص فلم يصل
عليه **باب الصلاة في الكعبة** **قوله** خلافا للشافعي سهو فان الشافعي يرى جوازها فيها
وقوله تعالى ان طهرا بيتي للطايفين والعاكفين والركع السجود ظاهر فيه لان الامر بالتطهير
للصلاة فيه ظاهر في صحة الصلاة فيه وفي الصحيحين عن مالك عن نافع عن ابن عمر ان النبي عليه ا
لسلام دخل الكعبة هو واسامة وبلال وعثمن بن طلحة واغلقها عليه ثم مكث فيها قال ابن عمر فسا
لت بلالا حين خرج ما صنع رسول الله عليه السلام قال جعل عمودا عن يساره وعمودا عن يمينه وثلثة
اعمدة وراه ثم صلى وكان البيت يومئذ على ستة اعمدة وكان هذا يوم الفتح على ما صرح به عن ايوب
عن نافع عن ابن عمر فهذا وغيره في الصحيحين يعارض رواية عن ابن عباس رضي الله عنهما ان ا
لنبي عليه السلام دخل الكعبة وفيها ست سواري فقام عند سارية فدعا ولم يصل ويقدم
عليه انه مثبت وهو اولى من النافي ومن تاول حديث بلال بانه اراد بالصلاة الدعا فخرج عن الظا
هر فان قيل يرتكب الجمع بين الاحاديث قبل تاويل ينفيه الصريح وهو ما في البخاري عن ابن عمر
قال فسالت بلالا صلى النبي عليه السلام في الكعبة قال نعم ركعتين بين الساريتين على يساره اذا دخلت
ثم خرج فصلى في وجه الكعبة ركعتين لكنه معارض بما في حديث ايوب في الصحيحين من قول ابن عمر ونسيت
ان اسأله كم صلى وما قد يقال عدم سواله لا يستلزم عدم اخذ الشي بشي لمن تامل السياق
فالاولى ان يجمع بينهما بانه عليه السلام دخلها يوم النحر فلم يصل ودخلها من الغد فصلى وذلك في
حجة الوداع وهو مروي عن ابن عمر باسناد حسن اخرجه الدارقطني فيحمل حديث ابن عباس رضي الله عنهما عليه

قوله

قف
صح فرض ونفل فيها وفوقها اي صح فرض الصلاة ونفلها في الكعبة وفوق الكعبة لما روى بلال انه عليه السلام دخل البيت وصلى فيه لقوله تعالى ان طهرا بيتي للطايفين والراكعين والركع السجود دليل على جواز الصلاة فيه اذ لا معنى لتطهير المكان لاجل الصلاة وهي لا تجوز في ذلك المكان ولان الوجوب تنعقد باستقبال لا باستيعابه وقد وجد ذلك فيصح فيها وفوقها وهذا لان القبلة انتهى
زيلعي

مع
والمشقص من النصال ما طال وعرض وقال سهام مشاقيصها كالحرب
صحاح

مع
اي البيت الله الحرام يسمى بها اما لارتفاعها وتربيعها او لكونها بنا منفردا او لانه طبع لها كعب الثلاثة وهي سبعة وعشرون كما في الزا هير ولعل ذلك من اللاعلام الغالبة ولذلك يعرف بها
قهستاني

قوله لان استيعابها ليس بشرط خرج به الجواب عما يقال تعارض فيه المانع والمبيح باعتبار انه
مستدبر بعضها ومستقبل بعضها فتضمن منع كونه يستدبر ان بعضها ما تقابل المانع عدم الشرط
استقبال البعض وقد وجد فلم يتحقق مانع **قوله** لانه ينقل ويحول والقبلة لا تتحول في غير الضرورة
حتى لو نقل تلك الاحجار وجب التوجه الى خصوص ذلك المكان ولو صلى على جبل ارفع من الكعبة جاز
فيلزم من مجموع ها تين ان القبلة هي تلك العرصة الى عنان السماء **قوله** وقد ورد النهي الى اخره اخرج
ابن ماجة في سننه عن عمر ان رسول الله عليه السلام قال سبع مواطن لا تجوز الصلاة فيها ظهر بيت الله
والمقبرة والمزبلة والمجزرة والحمام وعطن الابل ومحجة الطريق واشار الترمذي الى هذه الطريق وا
عل بابي صالح كاتب الليث وهو مختلف فيه قال صاحب التنقيح واما ابو صالح كاتب الليث فقد وثقه جماعة
وتكلم فيه اخرون والله اعلم **كتاب الزكاة** هي في اللغة الطهارة قد افلح من تزكى والنما زكى
الزرع اذا نمى وفيه الاستشهاد نظر لانه ثبت الزكا بالهمز بمعنى النما يقال زكى زكا فيجوز كونه
الفعل المذكور منه لا من الزكوة بل كونه منها يتوقف على ثبوت عين لفظ الزكاة في معنى النما وبها م
نفس المال المخرج حقا الله تعالى على ما ذكر في عرف الشارع قال تعالى واتوا الزكوة ومعلوم ان
متعلق الايتا هو المال وفي عرف الفقها هو نفس فعل الايتا لانهم يصفونه بالوجوب و
متعلق الاحكام الشرعية افعال المكلفين ومناسبته للغوي انه سبب له اذ يحصل به النما
بالاخلاف منه تعالى في الدارين الطهارة للنفس من دنس البخل والمخالفة وللمال باخراج حق
الغير منه الى مستحقه اعني الفقرا ثم هي فريضة محكمة وسببها المال المخصوص اعني النصاب
النامي تحقيقا او تقديرا ولذا يضاف اليه فيقال زكوة المال وشرطها الاسلام والحرية والبلو
غ والعقل والفراغ من الدين وتقريره ظاهر من الكتاب **قوله** لقوله عليه السلام ادوا الى اخره
عن سليم بن عامر قال سمعت ابا امامة يقول سمعت رسول الله عليه السلام يخطب في حجة الودا
ع فقال اتقوا الله وصلوا خمسكم وصوموا شهركم وادوا زكوة اموالكم واطيعوا اذا امر
تم تدخلوا جنة ربكم قال قلت لابي امامة منذ كم سمعت هذا من رسول الله عليه السلام
فقال سمعته وانا ابن ثلثين سنة رواه الترمذي وصححه وروي من حديث غير ابي امامة ايضا
قوله والمراد بالواجب الفرض لقطعية الدليل اما مجاز في العرف بعلاقة المشترك من لزوم ا
ستحقاق العقاب بتركه عدل عن الحقيقة وهو الفرض اليه بسبب ان بعض مقاديرها وكيفيا
تها ثبتت باخبار الاحاد او حقيقة على ما قال بعضهم ان الواجب نوعان قطعي وظني فعلى هذا
يكون اسم الواجب من قبيل المشكك اسما اعم وهو حقيقة في كل نوع **قوله** لان كمال الملك
بها مقتضى الظاهر ان يقول لان الملك بها فكانه عمم الملك في الملك يدا فلو قال على هذا النقد ير لان
الملك بها لم يصدق لثبوته دونها والمكاتب فانه مالك يدا اذ ليس لحر ثم لمن يتكلم على قيد التمام
وهو يخرج ملك الكتاب فيخرج مرتين وهذا اعم اخراجا فانه يخرج ايضا النصاب المعين من السايمة
التي تزوجت عليه المراة ولم تقبضه حتى حال عليه الحول فانه لا زكوة عليها عند ابي حنيفة
خلافا لهما لان الملك وان تحقق بذلك لكنه غير كامل بالنظر الى ما هو المقصود وصيرورته نصاب الزكوة
ينبني على تمام المقصود به لا على مجرد الملك ولذا لم تجب في الضمار ويخرج ايضا المشتري للتجارة اذا لم يقبض حتى
حال الحول لا زكوة اذ لم يستفد ملك التصرف وكمال الملك بكونه مطلق التصرف وحقيقته مع كونه حاجرا

قف
الزكاة في اللغة عبارة عن الزيادة يقال زكا الزرع اي زاد وعن الطهارة ايضا ومنه قوله تعالى وتزكيهم بها
انتهى
زيلعي

قف
ذكرة بعد الصلوة لانها افضل العبادات بعدها كما تقرر وهي اسم من التزكية وكلاهما مستعملان وفي المفردات انها في اللغة النمو الحاصل من بركة الله تع وفي الشريعة القدر الذي يخرجه الى الفقير وفي الكرماني انها في القدر مجاز شرعا فانها انما ذلك القدر وعليه المحققون كما في المضمرات وهو القابل للعنق وبالاشتراك قال الزمخشري وابن الاثير وانما ترك في العنوان لعشر وغيره مما ذكر فيه لانه داخل فيه تغليبا وتبعا واعلم ان سببها المال ولم يذكر وكما المكلف فرع بيان شروطه اولا
قهستاني

ويخرج المال المشتغل بالدين كذلك إذ صاحب الدين مستحق أخذه أخذه بغير قضاء ولا رضا وهذا
بعينه كالوديعة والمغصوب بخلاف الموهوب لأنه لا يتملكه الا بقضاء أو رضا ولا تخرج ما ملك
بسبب خبيث ولذا قالوا لو ان سلطانا غصب مالا وخلطه صار ملكا له حتى وجبت عليه الزكوة وورث
عنه ولا يخفى ان هذا على قول ابي حنيفة ان خلط دراهمه بدراهم غيره استهلاك أما على قولهما
فلا فلا يضمن فلا يثبت الملك لانه فرع الضمان فلا يورث عنه لأنه مال مشترك فانما يعطى حصة
الميت منه والله سبحانه اعلم واذ قد عرفت هذا فلو قيل يجب على المسلم البالغ العاقل المالك لنصاب
ملكا تاما لكان اوجز اذ يستغنى بالمالك عن الحر وبتمام الملك يخرج المكاتب ومن ذكرناه قوله لان
النبي عليه السلام قدر السبب به له شواهد كثيرة ومنها حديث الخدري قال عليه السلام ليس
فيما دون خمس اواق صدقة وليس فيما دون خمس ذود صدقة وليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة وستمر بك غيره من الشواهد قوله لقوله عليه السلام لا زكوة في مال الي اخره روي
مالك والنسائي عن نافع ان رسول الله عليه السلام قال من استفاد مالا زكوة عليه حتى يحول
عليه الحول واخرج ابو داود عن عاصم بن ضمرة والحارث الاعور عن علي كرم الله وجهه عن النبي
عليه السلام قال اذا كانت لك مائتا درهم وحال عليها الحول ففيها خمسة دراهم وساق
الحديث وفيه بعد قوله ففيها نصف دينار فما زاد فبحساب ذلك قال فلا ادري اعلي يقول فبحساب
ذلك او رفعه الى النبي عليه السلام وليس في مال زكوة حتى يحول عليه الحول والحارث وان كان
ضعيفا لكن عاصم ثقة وقد روي الثقة انه رفعه معه فوجب قبول رفعه وورد نفي الوجوب قبله
وروي هذا المعنى من حديث ابن عمر ومن حديث انس وعائشة رضي الله عنهما قوله ولانه
الممكن من الاستنماء بيان لحكمة اشتراط الحول شرعا وحقيقته ان المقصود من شرعية الزكوة
مع المقصود الاصلي من الابتلاء مواساة الفقراء على وجه لا يصير هو فقيرا بان يعطى من فضل ماله
قليلا من كثير والايجاب في المال الذي لا نماء له اصلا يؤدي الى خلاف ذلك عند تكرر السنين خصوصا
مع الحاجة الى الانفاق فشرط الحول في المعد للتجارة من العبد او لخلق الله تعالى اياه لها ليتمكن
من تحقيقها في الوجود فيحصل النماء المانع من حصول ضد المقصود وقولهم في النقدين خلقا للتجارة
معناه انهما خلقا للتوسل بهما الى تحصيل غيرهما وهذا لان الضرورة ماسة في دفع الحاجة والحاجة
في المأكل والمشروب والملبوس والمسكن وهذه غير نفس النقدين وفي اخذهما على التغالب من
الفساد ما لا يخفى فخلق النقدان لغرض ان يستبدل بهما ما تندفع الحاجة بعينه بعد خلق الرغبة
فيهما فكان للتجارة خلقة قوله ثم قيل هي واجبة على الفور لانه مقتضى مطلق الامر الدعوي مقبولة
وهي قول الكرخي والدليل المذكور عليها غير مقبول فان المختار في الاصول ان مطلق الامر لا
يقتضي الفور ولا التراخي بل مجرد طلب المأمور به فيجوز للمكلف كل من التراخي والفور في
الامتثال لأنه لم يطلب منه الفعل مقيدا باحدهما فيبقى على خياره في المباح الاصلي والوجه المختار
ان امر الصرف الى الفقير معه قرينة الفور وهي انه لدفع حاجته وهي معجلة فمتى لم تجب على الفور
لم يحصل المقصود من الايجاب على وجه التمام وقال ابو بكر الرازي وجوب الزكوة على التراخي
على ما قلنا من ان مطلق الامر لا يقتضي الفور فيجوز للمكلف تأخيره وهذا معنى قولهم مطلق
الامر للتراخي لا انهم يعنون ان التراخي مقتضاه قلنا ان لم يقتضه فالمعنى الذي عيناه

يقتضيه

يقتضيه وهو ظني فتكون الزكوة فريضة وفوريتها واجبة فيلزم بتأخيره من غير ضرورة الاثم كما صرح
به الكرخي والحاكم الشهيد في المنتقى وهو عين ما ذكر الفقيه ابو جعفر عن ابي حنيفة رحمه الله انه يكره ان
الكراهة التحريمية هي المحمل عند اطلاق اسمها عنهم ولذا ردوا شهادته اذا تعلقت بترك شيء كان ذلك
الشيء واجبا لانهما في رتبة واحدة على ما مر غير مرة وكذا عن ابي يوسف في الحج والزكوة فترد شهادته بناء
فيه هاهنا لان ترك الواجب مفسق واذا اتى به وقع اداء لان القاطع لم يوقته بل ساكت عنه وعن محمد
ترد شهادته بتأخير الزكوة لا الحج لانه خالص حق الله تعالى والزكوة حق الفقراء وعن ابي يوسف عكسه
فقد ثبت عن الثلاثة وجوب فورية الزكوة والحق تعميم رد شهادته لان ردها منوط بالمأثم وقد
يتحقق في الحج ايضا ما يوجب الفور مما هو غير الصيغة على ما نذكر في بابه ان شاء الله تعالى وما ذكر ابن
شجاع عن اصحابنا ان الزكوة على التراخي يجب حمله على ان المراد بالنظر الى دليل الافتراض اي دليل الافتراض
لا يوجبها وهو لا ينفي وجود دليل الايجاب وعلى هذا ما ذكروا من انه اذا شك هل زكى او لا يجب
عليه ان يزكي بخلاف ما لو شك انه صلى ام لا بعد الوقت لا يعيد لان وقت الزكوة العمر فالشك فيها كما
لشك في الصلوة في الوقت والشك في الحج مثله في الزكوة هذا ولا يخفى على من انعم التأمل ان المعنى الذي
قدمناه لا يقتضي الوجوب لجواز ان يثبت دفع الحاجة مع دفع كل مكلف متراخيا اذ بتقدير
اختيار الكل للتراخي وهو بعيد لا يلزم اتحاد زمان اداء جميع المكلفين فتأمل واذا اخر حتى مرض يؤدي
سرا من الورثة ولو لم يكن عنده مال فاراد ان يستقرض لاداء الزكوة ان كان اكبر رأيه انه يقدر على
قضائه بالاجتهاد فيه كان الافضل له الاستقراض وان كان ظنه خلافه فالافضل ان لا يستقرض
لان خصومة صاحب الدين اشد قوله هي غرامة حاصله الحاق الزكوة بنفقة زوجة الصبي
والمجنون وعشر ارضهما وخراجهما فانه يجب في ارضهما العشر والخراج وكذا الاراضي الموقوفة
على المساجد وجميع جهات البر والجامع انها غرامة اي حق مالي يلزم بسبب في مالهما فيخاطب الولي
بدفعه ويدل على الحكم المذكور ايضا ما رواه الترمذي من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
ان النبي عليه السلام خطب الناس فقال الا من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة
قلنا اما الحديث فضعيف قال الترمذي انما يروى الحديث من هذا الوجه وفي اسناده مقال لان
المثنى يضعف في الحديث وقال صاحب التنقيح قال مهنا سألت احمد بن حنبل عن هذا الحديث فقال
ليس بصحيح وللحديث طريقان آخران عند الدارقطني وهما ضعيفان باعترافه واما القياس فيمنع كون
ما عينه تمام المناط منقوض بالذمي لا يؤخذ منه الزكوة فلو كان وجوبها بمجرد كونها غراما
لما يثبت للغير لصح اداؤها منه بدون الاسلام بل واجبر عليه كما اجبر على دفع نفقة زوجته ونحو ذلك
وحيث لم يكن كذلك علم انه اعتبر فيها وصف آخر لا يصح مع عدمه وهو وصف العبادة الزايل
مع الكفر قال عليه الصلوة والسلام بني الاسلام على خمس وعد منها الزكوة والصلوة والحج والصوم
فتكون موضوعة عن الصبي قال عليه السلام رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي
حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل رواه ابو داود والنسائي والحاكم وصححه واعتبار تعلق الخطاب
الدفع الذي هو عبارة بالولي ابتداء الا بطريق النيابة ليدفع به هذا واما يقال المعتبر في الاداء
نية الاصل لا النائب جاز لكن الكلام في ثبوت مغيد وقوع هذا الجائز اذ بمجرد الجواز لا يلزم الوجود
شرعا فلا يفيد ما ذكروه المسطور ولم يوجد فان الحديث لم يثبت والقياس لم يصح كما سمعت على انه

لوصح لم يقتض الوجوب الاداء على الولي نيابة كما هو في القبض عليه من نفقة الزوجة وهل يكون تصرف الا
نسان في مال غيره الا بطريق النيابة وبه يفارق تصرفه في مال نفسه وما روي عن عمر وابنه وعائشة من
القول بوجوبها في مالهما لا يستلزم كونه عن سماع اذ قد علمت امكان الرأي فيه فيجوز كونه بناء
عليه فحاصله قول صحابي عن اجتهاد عارضه رأي صحابي آخر قال محمد بن الحسن في كتاب الآثار انا ابو
حنيفة ثنا ليث بن ابي سليم عن مجاهد عن ابن مسعود قال ليس في مال اليتيم زكوة وليث كان احد
العلماء العباد وقيل اختلط في آخر عمره ومعلوم ان ابا حنيفة لم يكن ليذهب فيأخذ عنه في حال اختلا
طه ويرويه وهو الذي تشدد في امر الرواية ما لم يشدده غيره على ما عرف وروي مثل قول ابن
مسعود عن ابن عباس تفرد به ابن لهيعة وفي ابن لهيعة ما قد مناه غير مرة وحاصل ما نقول في نفي
الزكوة عنهما ان نفي العبادة عنهما بالنافي الثابت وعن وليهما ابتنا على العدم الاصلي لعدم سلامة ما
يفيد ثبوته عليه ابتداء واما الحاقهما بالمكاتب في نفي الوجوب بجامع نقصان الملك لثبوت لازم النقصان من
عدم جواز التبرع انهما بل ادنى لعدم نفاذ تصرفاتهما فيه بخلاف المكاتب ففيه نظر فان المؤثر في عدم الوجوب على
المكاتب ليس عدم جواز التبرع ولا النقصان المسبب عنه بل النقصان المسبب عن كونه مديونا اولان ملكه باعتبار
اليد فقط للتردد في قرار الملك له في عجزه فيصير للسيد وهو غير ليس ملكا حقيقيا اصلا بخلاف الصبي والمجنون نعم يرد
العشر والخراج يتوجه على وجه الالزام فلو تم واعترفنا بالخطاء في ايجابهما في ارضهما لم يضرنا في المتنازع فيه ثم جوابه
عدم معنى العبادة في الخراج بل هو مؤونة محضة في الارض وقصوره في العشر اذ الغالب فيه معنى المؤونه
ومعنى العبادة فيه تابع فالمالك ملكهما بمؤونتها كما يملك العبد ملكا مصاحبا بها لان المؤونه سبب بقايه
فتثبت مع ملكه وكذلك الخروج سبب بقاء الاراضي في ايدي ملاكها لان سببه بقاء الذب عن حوزة دار الاسلام
وهو بالمقاتلة وبقاؤهم بمؤونتهم والخروج مؤونتهم باتفاق الصحابة على جعله في ذلك والعشر للفقراء الذين هم
بالدعاء قال عليه الصلوة والسلام انما تنصر هذه الامة بضعيفها بدعوتهم الحديث والزكوة وان كانت ايضا للفقراء
لكن المقصود من ايجاب دفعها اليهم في حقه الابتلاء بالنص المفيد لكونها عبادة محضة وهو بني الاسلام الحديث
وفي حقهم سد حاجتهم والمنظور اليه في عشر الارض بالثاني لانه لم يوجد فيه صريح يوجب كونه عبادة محضة وقد عهد
تقرير المؤونة في الارض فيكون محل النظر على المعهود غير ان خصوص المصرف وهو الفقراء يوجب فيه معنى العبادة
وهذا القدر لا يستلزم سوى ادنى ما يتحقق به معناها وهو بكونه تبعا فكان كذلك قوله ولو افاق اي المجنون الخ علم
ان الوجوب مطلقا لا يسقط بالعجز عن الاداء للعجز عن استعمال العقل بل اذا كان حكمه وهو وجوب الاداء يتعذر متعلق
وهو الاداء امتثالا مع عدم العقل بشرط نذكره لحوان يكون من العبادات المحضة فان المقصود من ايجابها الاداء
نفس الفعل ابتلاء ليظهر العاصي من المطيع وهذا لا يتحقق الا عن اختيار صحيح وهو لا يمكن بدون العقل والنما
ننفي الوجوب لانتفاء حكمه لان المقصود منه وان وجد السبب كما ينتفي لانتفاء محله بخلاف ما المقصود منه
المال ووصوله الى معين كالخراج والنفقات وضمان المتلفات والعشر فانه لا يتعذر معه حكمه وهو الايصال فانه
مما يحصل بالنايب فامكن ثبوت حكم الوجوب مطلقا اعني وجوب الاداء دون عقل بخلاف العبادة المحضة
فان اختيار النايب ليس هو اختيار المستنيب فلا يظهر بفعله طاعة من عليه الا اذا كان استنابة عن ا
ختيار صحيح ولا يكون ذلك الا بالعقل ثم ما يتعذر الاداء فيه عند عدم العقل انما يسقط الوجوب لشرطين
ان يكون الجنون اصليا وهو المتصل بالصبي بان يبلغ مجنونا او عارضا طال وان يكون بتبقية الوجوب تستلزم
الحرج في فعل المامور به اما الاول فلان العارض اذا لم يطل عد عدما شرعا كالنوم لا يسقط الوجوب ويجب

على

على النايم القضا وذلك لانه يتوقع زواله في كل ساعة بخلاف الطويل في العادة والجنون ينقسم الى مديد
وقصير فالحق المديد بالصبي فيسقط معه اصل الوجوب والقضى بالنوم بجامع ان كلا عذر يعجز عن
الاداء زال قبل الامتداد واما الثاني فلان الوجوب لغايته وهي الاداء او القضا فاذا لم يتعذر الاول
ويتيسر الطريق تعذر والثاني لا تنتفي الفايدة فلا ينتفي هو وطريق تعذره ان يستلزم حرجا وهو
بالكثرة ولا نهاية له فاعتبرنا الدخول في التكرار فلذا قدرناه في الصلوة بالستة على ما عرف في باب
صلوة المريض وفي الصوم بان يستوعب الشهر وفي الزكاة ان يستغرق الحول عند محمد وهو رواية
عن ابي يوسف وابي حنيفة وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة وفيه نظر فان
التكرار بخروج الثاني وفيه نظر لا بد من حولها لان شرط الوجوب ان يتم الحول فالاولى ان المعتبر في الز
كوة والصوم نفس وقتهما ووقتهما مديد فاعتبر نفسه فقلنا انما يسقط باستيعاب الجنون وقتها حتى لو كان
مقيما في جزء من الشهر وجن في باقي ايامه لزمه قضا كله وفي الزكوة في السنة كلها وروي هشام عن ابي يوسف ان
امتداد الجنون بوجوده في اكثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان كل وظيفها الحول لكنه مديد جدا فقدر
نا به والاكثر يقام مقام الكل فقدرناه تيسيرا فان اعتبار اكثره احق على المكلف من اعتبار الكل لانه اقرب
الى السقوط والنصف ملحق بالاقل ثم ان محمدا لا يفرق بين الاصلي وهو المتصل بزمن الصبي بان جن قبل ا
لبلوغ فبلغ مجنونا والعارض بان بلغ عاقلا ثم جن فيما ذكرنا من الحكم وهو ظاهر الرواية وخص ابو يوسف
الحكم المذكور بالعارض لانه الملحق بالعوارض اما الاصلي فحكمه حكم الصبي عنده فيسقط الوجوب وان قل و
يعتبر ابتداء الحول من وقت الافاقة كما يعتبر ابتداؤه من وقت البلوغ ويجب بعد الافاقة ما بقي
من الصوم لا ما مضى من الشهر ولا يجب ما مضى من الصلوة مما هو اقل من يوم وليلة بعد البلوغ و
قيل على العكس وروي عن ابي حنيفة ايضا كما ذكره المصنف وصاحب الايضاح وجه الفرق ان الجنون
قبل البلوغ في وقت نقصان الدماغ لآفة مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ضعفه الاصلي
فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم كالصبي بخلاف الحاصل بعد البلوغ فانه معترض على
المحل الكامل لحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج كالنوم ومحمد يقول الجنون
مطلقا عارض لان الاصل في الجبلة السلامة بل كانت متحققة في الوجود وفواتها انما يكون بعارض
والجنون يفوتها فكان عارضا والحكم في العارض انه يمنع الوجوب اذا امتد والا فلا قوله لانه
ليس بمالك من كل وجه حسن من تعليلهم بانه مصرف الزكوة بالنص لانه لا منافاة في العقل
بين ايجاب الصدقة على ما جوز له اخذها ولا في الشرع كابن السبيل هذا واما العبد الماذون فان كان
بما لكه فهو مشغول بالدين وان كان يفضل عن دينه قدر نصاب فعلى المولى زكوته وكذا ان فضل ا
قل وعند المولى مال آخر ضمه اليه وزكى الجميع قوله ولنا انه مشغول يتضمن تسليم انه نصاب تام لا
نه مرجح ضميرانه ثم منع استقلاله بالحكم بابدا انتفاء جزء العلة بادعاء ان السبب النصاب ا
لفارغ عن الشغل او ابداء المانع على تقدير استقلاله على قول مخصص العلة وانما اعتبر فاعدم
الشغل في الموجب لان معه يكون مستحقا بالحاجة الاصلية وهو دفع المطالبة والملازمة والحبس في الحال و
لو اخذه في المال اذ الدين حايل بينه وبين الجنة واي حاجة اعظم من هذه فصار كالماء المستحق للعطش
وثياب البذلة وذلك معتبر معدوم حتى جاز التيمم مع ذلك الماء ولم تجب الزكوة وان بلغت ثياب البذلة
نصبا وما في الكافي من اثبات المنافاة الشرعية بين وجوب الزكوة على الانسان وحل اخذها له فيه نظر لما

بينا من عدمها شرعا كما في ابن السبيل تجب عليه وتجوز له اخذها وتغير بره بانه ان كان غنيا حرم الاخذ عليه لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني والا حرم الاخذ منه لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنا فيه نظر لانا نختار الشق الاول وتمنع كون الغنى الشرعي منحصرا فيما يحرم الاخذ وقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني مخصوص بالاجماع بابن السبيل فجاز تخصيصه بالقياس الذي ذكرناه مرة اخرى قال المشايخ وهو قول ابن عمر وعثمن وكان عثمن يقول هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فليؤد دينه حتى تخلص اموالكم فيؤدي منها الزكوة بمحضر من الصحابة من غير نكير ثم اذا سقط الدين كان ابرأ الدائن من عليه الدين او عنزا بعد الحول من حين سقوطه وعند محمد تجب الزكوة عند تمام الحول الاول لان الدين يمنع الوجوب للمطالبة وبالابراء يتبين ان لا مطالبة فصار كانه لم يكن وقال ابو يوسف الحول لم ينعقد على نصاب المديون لانه مستحق لحاجته فهو كالمعدوم **قوله** حتى لا يمنع دين النذر والكفارة وكذا دين صدقة الفطر والحج وهدي المتعة والاضحية لعدم المطالب بخلاف الخراج والعشر ونفقة فرضت عليه لوجود المطالب بخلاف ما لو التقط وعرفها سنة ثم تصدق بها حيث يجب عليه زكوة ماله لان الدين ليس متيقنا لاحتمال ان اجازة صاحب المال الصدقة **قوله** ودين الزكوة مانع حال بقاء النصاب صورته له نصاب حال عليه حولان لم يزكه فيهما لا زكوة عليه في الحول الثاني لان خمسه منه مشغولة بدين الحول الاول فلم يكن الفاضل في الحول الثاني عن الدين نصابا كاملا ولو كان له خمس وعشرون من الابل لم يزكها حولين كان عليه في الحول الاول بنت مخاض وللحول الثاني اربع شياه **قوله** وكذا بعد الاستهلاك صورته له نصاب حال عليه الحول فلم يزكه ثم استهلكه ثم استفاد غيره وحال على النصاب المستفاد الحول لا زكوة فيه لاشتغال خمسة منه بدين المستهلك بخلاف ما لو كان الاول لم يستهلك بل هلك فانه تجب في المستفاد لسقوط زكوة الاول بالهلاك وبخلاف ما لو استهلكه قبل الحول حيث لا يجب شيء ومن فروعه اذا باع نصاب السائمة قبل الحول بيوم بسائمة مثلها او من جنس اخر او بدراهم يريد به الفرار من الصدقة او لا يريد لم تجب الزكوة عليه في البدل الا بحول جديد او يكون له ما يضمه اليه في صورة الدراهم وهذا بناء على ان استبدال السائمة بغيرها مطلقا استهلاك بخلاف غير السائمة **قوله** على ما روي عنه هي رواية اصحاب الاملاء وانما لم يكن ظاهر الرواية عنه مرضيها ووجه الفرق ان دين المستهلك لا مطالب له من العباد بخلاف دين القائم فانه يجوز ان يمر على العاشر فيطالبه ولا كذلك المستهلك **قوله** لان له مطالبا من جهة العباد لان الملاك نوابه وذلك ان ظاهر قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة الاية توجب حق اخذ الزكوة مطلقا للامام وعلى هذا كان رسول الله عليه السلام والخليفتان بعده فلما ولي عثمن وظهر تغير الناس كره ان تفتش السعاة على الناس مستور اموالهم ففوض الدفع الى الملاك نيابة عنه ولم تختلف الصحابة عليه في ذلك وهذا لا يسقط طلب الامام اصلا ولذا لو علم ان اهل بلدة لا يؤدون زكوتهم طالبهم بها ولا فرق بين كونه الدين بطريق الاصالة او الكفالة حتى لا تجب عليهما الزكوة بخلاف الغاصب وغاصب الغاصب حيث تجب على الغاصب في ماله دون مال غاصب الغاصب لان الغاصب ان ضمن رجع على غاصبه بخلاف غاصبه وانما فارق الغاصب الكفالة وان كان في الكفالة بامر الاصيل يرجع الكفيل اذا ادى كالغاصب لان في الغصب ليس له ان يطالبهما جميعا بل اذا اختار تضمين احدهما برئ الاخر اما في

قف اي تجب زكاة ماله عليه ولا يمنع وجوبها دين الغصب وعن قيمة المغصوب التي اداها لانه يرجع بالقيمة على من غصبه وهو غاصب الغاصب فلا يصاب بماله فتجب عليه زكاة ماله

الكفالة

الكفالة له ان يطالبهما معا فكان كل مطالبا بالدين وكما يمنع دين الزكوة يمنع دين العشر والخراج وقد تقوم ومن فروع دين النذر لو كان له نصاب فنذر ان يتصدق بما به منه ولم يتصدق حتى حال الحول وجب عليه خمسة لزكوته ثم تخرجه عن عهدة نذره تلك المائة المتصدق بسبعة وتسعين ونصف لانه نذر التصدق بعين دراهم استحق منها درهمان ونصف ولو استحق عين المنذور به كله سقط النذر فكذا بعضه ولو كان اطلق النذر فلم يعين المائة الي ذلك النصاب لزمه بعد الخمسة تمام المائة ثم ان كان للمديون نصب الدين الى ايسرها قضاء فان كان له دراهم ودنانير وعروض ودينه مستغرق صرف الى الدراهم والدنانير اولا اذ القضاء منهما ايسر لانه لا يحتاج الى بيعهما ولانه لا تتعلق المصلحة بعينهما ولانهما لقضاء الحوائج وقضاء الدين احدها ولان للقاضي ان يقضي منهما جبرا وللغريم ان يأخذ منهما اذا ظفر بهما وهما من جنس حقه فان فضل الدين عنهما او لم يكن له منهما شيء صرف للعروض لانها عرضة للبيع بخلاف السوائم لانها للبيع والنسل فان لم يكن له عروض او فضل الدين عنهما صرف الى السوائم فان كانت اجناسا صرف الى ~~فلم يكن له عروض او فضل الدين عنهما~~ الى اقلها زكوة نظرا للفقراء فان كانت اربعين شاة وخمسا من الابل وثلاثين من البقر صرف الى الابل او الغنم تخير في ذلك دون البقر وعرف من هذا انه لو لم يكن البقر تخير لاستوائهما في الواجب وقيل يصرف الى الغنم لتجب الزكوة في الابل في العام القابل وهل يمنع الدين المؤجل كما يمنع المعجل في طريقة الشهيد لا رواية فيه ان قلنا لا فله وجه وان قلنا نعم فله وجه ولو كان عليه مهر لامرأته وهو لا يريد اداءه لا يجعل مانعا من الزكوة ذكره في التحفة عن بعضهم لانه لا يعده دينا وذكر قبله مهر المرأة يمنع مؤجلا كان او معجلا لانها متى طلبت اخذته وقال بعضهم ان كان مؤجلا لا يمنع لانه غير مطالب به عادة انتهى وهذا يفيد ان المراد المؤجل عرفا لا شرطا كما صرح به والا لم يصح **قوله** لانها متى طلبت اخذته ولا بانه غير مطالب به عادة لان هذا في المعجل لا المؤجل شرطا فلا معنى لتقييد عدم المطالبة فيه بالعادة **قوله** وعلى هذا الكتب فيها الزكوة الى ان يكون اعدها للتجارة وانما يفترق الحال بين الاهل وغيرهم ان الاهل اذا كانوا محتاجين لما عندهم منها لكتب للتدريس والحفظ والتصحيح لا يخرجون بها عن الفقر وان ساوت نصابا فلهم ان يأخذوا الزكوة الا ان يفضل عن حاجتهم نسخ تساوي نصابا كان يكون عنده من كل تصنيف نسختان وقيل بل ثلث فان النسختين يحتاج اليهما لتصحيح كل من الاخرى والمختار الاول بخلاف غير الاهل فانهم يحرمون بها اخذ الزكوة اذ الحرمان تتعلق بملك قدر نصاب غير محتاج اليه وان لم يكن ناميا وانما النامي يوجب عليه الزكوة ثم المراد كتب الفقه والحديث والتفسير بلغ اما كتب الطب والنجوم فمعتبرة في المنع مطلقا وفي الخلاصة في الكتب ان كان مما يحتاج اليها في الحفظ والدرس والتصحيح لا يكون نصابا وحل له اخذ الصدقة فقها كان او حديثا او ادابا ككتاب اليتيمة والمصحف على هذا ذكره في الفصل السابع من كتاب الزكوة وقال في باب صدقة الفطر لو كان له كتب ان كانت كتب النجوم والاداب والطب والتعبير واما كتب التفسير والفقه والمصحف الواحد فلا يعتبر نصابا فهذا تناقض في كتب الاداب والذي يقتضيه النظر ان نسخة من النحو او نسختين على الخلاف لا يعتبر من النصاب وكذا من اصول الفقه والكلام غير

المخلوط لان هذه من الحوائج الاصلية **قوله** والالات المحترفين المراد بها ما لا يستهلك عينه في
الانتفاع كالقدوم والمبرد فمتى تغنى عينهما او ما يستهلك ولا يبقى اثر عينه فلو اشترى
الغسال صابونا لغسل الثياب او حرضا يساوي نصابا وحال عليه الحول لا يجب فيه فان ما ياخذ
من الاجرة بمقابلة العمل ولو اشترى الصباغ عصفرا او زعفرانا يساوي نصابا للصبغ او الدباغ
دهنا او عفصا للدباغة وحال عليه الحول يجب فيه لان الماخوذ بمقابلة العين وقوارير العطا
رين ولجم الخيل والحمير المشتراة للتجارة ومقاودها وجلالها ان كان من غرض المشتري بيعها بها
ففيها الزكوة والا فلا **قوله** معناه صارت له بينة يفيد انه لو لم يكن له بينة في الاصل اخر
ان علم لو كانت عليه بينة فانه سيذكر ان فيه الزكوة **قوله** وهي مسئلة مال الضمار قيل هو الغائب
الذي لا يرجى فان رجي فليس به واصله من الاضمار قال • طلبن مزاره فاصبن منه عطاء لم يكن
لم يكن عدة ضمارا • وقيل هو غير المنتفع به بخلاف الدين الموجل فانه اخر الانتفاع به و
صار كمال غائب **قوله** ومن جملته الى اخره ومن جملته ايضا الذي ذهب به العدو والى دار
الحرب والمودع عند من لا يعرفه اذا نسي شخصه سنين ثم تذكره ثم فان كان عند بعض
معارفه فنسي ثم تذكر الايداع زكاه لما مضى ويمكن ان يكون منه الالف التي دفعها الى
المرأة مهرا وحال الحول وهي عندها ثم علم انها امة تزوجت بغير اذن مولاها وردت الالف
عليه ودية فضة بها في حلق لحية انسان ودفعت اليه وحال الحول عليها عنده ثم نبتت
وردت الدية واما اقربه لشخص ودفعه اليه فحال عليه عنده ثم تصادقا على ان لا دين فرده وما
وهب ولم يرجع فيه بعد الحول لا زكوة في هذه الصور على احد لانه كان غائبا غير موجود
القدرة على الانتفاع به واما زكوة الاجرة المعجلة عن سنين في الاجارة الطويلة التي
يفعلها بعض الناس عقودا ويشترطون الخيار ثلاثة ايام في راس كل شهر فيجب على الاجر لانه
ملكها بالقبض وعند الانفساخ لا يجب عليه رد عين المقبوض بل قدره فكان كدين لحقه بعد
الحول وقال الشيخ الامام الزاهد علي بن محمد البزدوي ومجد الائمة السرخكي يجب على المستاجر
ايضا لان الناس يعدون مال هذه الاجارة دينا على الاجر وفي الوفا بيع يجب زكوة الثمن على
البايع وعلى قول الزاهد والسرخكي على المشتري ايضا وصرح السمعي ابو شجاع بعدم
الجواب على المستاجر وفي المستاجر وفي الخلاصة قال الاحتياط ان يزكي كل منهما وفي فتاوى
قاضيخان استشكل قول السرخكي بانه لو اعتبر دينا عند الناس وهو اعتبار معتبر شرعا
ينبغي ان لا يجب على الاجر والبايع لانه مشغول بالدين ولا على المستاجر والمشتري ا
يضا لانه وان اعتبر دينا لهما فليس بمنتفع به لانه لا يمكنه المطالبة قبل الفسخ ولا يملكه
حقيقة فكان بمنزلة الدين على الجاحد وثم لا يجب ما لم يحل الحول بعد القبض انتهى يعني فيكون
في معنى الضمار وفي الكافي لو استاجر دارا عشر سنين بالف وعجلها الى الموجر ثم لم يقبضها حتى
انقضت العشر سنين ولا مال لهما سوى الالف كان على الموجر في السنة الاولى زكاة تسع مائة
لظهور الدين بمائة بسبب انفساخ الاجارة في حق تلك السنة وفي السنة الثانية في ثمان مائة
الا قدر ما وجب من الزكوة في السنة الاولى وهو اثنان وعشرون ونصف وهكذا في كل سنة
ينقص عنه زكوة مائة وقدر ما وجب الى ان يصير الباقي خالصا من دين الانفساخ اقل من مائتين

قف — فبعد ان انفسخ الاجارة اذا اراد الاجر المستاجر وجب عليه الزكاة لانه قبض دينا له على الاجر

قف — لانه ملكه بالقبض وعند انفساخ البيع ورد الثمن على المشتري لا يجب على البائع رد عين المقبوض بل قدره فصار كدين لحق العلائق الحول لا يمنع وجوب الزكاة

قف — للمستاجر على الموجر فصارت المائة به دينا على الموجر للمستاجر

واما

واما المستاجر فانما يجب عليه في السنة الثالثة زكوة ثلثمائة لانه ملك دينا على الموجر في السنة الاولى مائة
وفي الثانية مائتين لم يحل حولها وفي الثالثة حول حول المائتين واستفاد مائة في اخر الحول فيضمها الى
النصاب ثم تزيد زكوته في كل سنة مائة للانفساخ اذ به يملك مائة دينا فعليه في الرابعة زكاة اربع
مائة وهلم جرا الى العاشرة فعليه زكوة الالف فيها ولو كانت الاجرة الاجرة امة للتجارة فعجلها للموجر نوى
فيها التجارة والباقي بحاله لا زكوة على الموجر بشيء فيها لاستحقاق تمام عين الاجرة الاولى لان المستحق بالا
نفساخ مائة مائة دينا في الذمة لا تتعين في المقبوض وعلى المستاجر في السنة الثالثة زكوة ثلاثة
اعشارها ثم يزيد في كل سنة عشرا ولا يخفى وجهه ولو كانت المسئلة على القلب اعني قبض المستاجر الدار ولم يعجل
الاجرة فالموجر هنا كالمستاجر والمستاجر كالموجر فعلى المستاجر ان يزكي للسنة الاولى تسع مائة
وللثانية ثمان مائة فتنقص في كل سنة مائة الا زكوة ما مضى لان الملك في الاجرة يثبت ساعة والموجر يز
كي في السنة الثالثة ثلثمائة والرابعة اربعمائة الا قدر زكوة ما مضى ولو كان تقابضا في الاجرة والدار
فظاهر انه لا زكوة على المستاجر لزوال ملكه بالتعجيل ولم يعد لعدم الانفساخ **قوله** على هذا الا
ختلاف عندنا لا فطرة عليه وعنده عليه **قوله** ولنا قول علي لا زكاة في مال الضمار هكذا ذكره مشا
يخنا عنه وروى ابو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الاموال ثنا يزيد بن هرون ثنا هشام بن حسان
عن الحسن البصري قال اذا حضر الوقت الذي يودي فيه الرجل زكوته ادى عن كل مال وعن كل دين الا
ما كان ضمارا لا يرجوه وروى ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا عبد الرحمن بن سليمان عن عمرو بن ميمون قال ا
خذ الوليد بن عبد الملك مال رجل من اهل الرقة يقال له ابو عايشة عشرين الفا فالقاها في بيت الما
ل فلما ولي عمر بن عبد العزيز اتاه ولده فرفعوا مظلمتهم اليه فكتب الى ميمون ان ادفعوا اليهم اموالهم
وخذوا زكوة عامهم هذا فانه لولا انه كان مالا ضمارا اخذنا منه زكوة ما مضى انا ابو اسامة
عن هشام عن الحسن قال عليه زكاة ذلك العام انتهى وروى مالك في الموطا عن ايوب السختياني ان
عمر بن عبد العزيز كتب في مال قبضه بعض الولاة ظلما فامر برده الى اهله ويوخذ زكاته لما مضى
من السنين ثم عقب ذلك بكتاب ان لا يوخذ منه الا زكوة واحدة فانه كان ضمارا وفيه انقطاع بين
ايوب وعمر واعلم ان هذا لا ينتهض على الشافعي لان قول الصحابي عنده ليس حجة فكيف بمن دونه
فهذا للاثبات المذهبي والمعنى المذكور بعد للالزام وهو قوله ولان السبب الى اخره ففيه منع
قولهما ان السبب قد تحقق فقال لا نسلم لان السبب هو المال النامي تحقيقا او تقديرا بالاتفاق
على ان من ملك من الجواهر النفيسة ما يساوي الافا من الدنانير ولم ينو فيها التجارة لا تجب فيها
الزكاة ولولا اثبات حقيقة التجارة باليد فاذا فاتت انتفى تصور الاستنماء تحقيقا فانتفى تقد
يرا فانتفى النماء تقديرا لان الشيء انما يقدر تقديرا اذا تصور تحقيقا وعند هذا انتفى التقدير
ايضا لانتفاء النماءين التقديري بانتفاء تصور الحقيقي بانتفاء اليد فصار بانتفائها كالنادي
فلذا لم يجب صدقة الفطر عن الابق وانما جاز عتقه عن الكفارة لتعلقه بمجرد الملك وبالاباق والكتا
بة لا ينقص الملك اصلا بخلاف مال ابن السبيل لثبوت التقدير فيه لامكان التحقيق اذا وجد
نايبا **قوله** ولو كان الدين على مقر مليء او معسر تجب الزكاة وكذا قوله بعده فهو اي الدين نصاب
بعد تحقق الوجوب حال كونه مسمى الدين فيستلزم انه اذا قبض زكاه لما مضى وهو غير جار على
اطلاقه بل ذلك في بعض انواع الدين ولنوضح ذلك اذ لم يتعرض له المصنف فنقول قسم ابو حنيفة الدين

قف — وهي الامة لان المستاجر لما لم يقبض الدار المستاجرة انقضت المدة وانفسخت اجارة صارت الامة مستحقة له دون غيره فلا زكاة على الموجر

قف — وليس على المستاجر في السنة الاولى شيء لان العشر وهو مائة لا زكاة فيه فيبقى في السنة الثانية لا زكاة ايضا في العشرين وهو المائتان لانه لم يحل عليهما حول وفي الثالثة عليه ثلاثة اعشار وهي ثلاثمائة منها مائتان حال الحول عليهما والمائة الاخرى تضم اليها انتهى

الى ثلاثة اقسام قوي وهو بدل القرض ومال التجارة ومتوسط وهو بدل مال ليس للتجارة كثمن ثياب البذلة وعبد الخدمة ودار السكنى وضعيف وهو بدل ما ليس بمال كالمهر والوصية وبدل الخلع والصلح عن دم العمد والدية وبدل الكتابة والسعاية ففي القوي تجب الزكوة اذا حال الحول ويتراخى الاداء الى ان يقبض اربعين درهما ففيها درهم وكذا فيما زاد فبحسابه وفي المتوسط لا يجب ما لم يقبض نصابا وتعتبر لما مضى من الحول في صحيح الرواية وفي الضعيف لا تجب ما لم يقبض نصابا ويحول الحول بعد القبض عليه وثمن السائمة كثمن عبد الخدمة ولو ورث دينا على رجل فهو كالدين الوسط ويروى عنه انه كالضعيف وعندهما الديون كلها سواء يجب الزكوة قبل القبض وكلما قبض شيئا زكاه قل او كثر الا دين الكتابة والسعاية وفي رواية اخرى الدية ايضا قبل الحكم بها وارش الجراحة لانه ليس بدين على الحقيقة فلهذا لا تصح الكفالة ببدل الكتابة ولا يؤخذ من تركة من مات من العاقلة الدية لان وجوبها بطريق الصلة الا انه يقول الاصل ان المسببات تختلف بحسب اختلاف الاسباب ولو اجر داره او عبده بنصاب ان لم يكونا للتجارة لا تجب ما لم يحل الحول بعد القبض في قوله وان كانا للتجارة كان حكمه كالقوي لان اجرة مال التجارة كثمن مال التجارة في صحيح الرواية **قوله** ابتداء او بواسطة التحصيل لف ونشر مرتب ابتداء يتصل بملي وبواسطة التحصيل بالمعسر وعن الحسن بن زياد ان على المعسر ليس نصابا لانه لا ينتفع به فعلى قول المصنف او بواسطة التحصيل دفع له **قوله** وكذا لو كان على جاحد وعليه بينة او علم القاضي به يعني يكون نصابا وروى هشام عن محمد انه مع علم القاضي يكون نصابا وفيما اذا كانت له بينة عادلة ولم يقمها حتى مضت سنون لا يكون نصابا واكثر المشايخ على خلافه وفي الاصل لم يجعل الدين نصابا ولم يفصل قال شمس الائمة الصحيح جواب الكتاب اذ ليس كل قاض يعدل ولا كل بينة تعدل وفي الجثو بين يدي القضاة ذل وكل احد لا يختار ذلك فصار في دين البينة وعلم القاضي شمول العدم وشمول الوجوب والتفصيل وان كان المديون يقر في السر ويجحد في العلانية لم يكن نصابا ولو كان مقرا فلما قدمه الى القاضي جحد وقامت عليه بينة ومضى زمان في تعديل الشهود سقطت الزكوة من يوم جحد الى ان عدل الا انه كان جاحدا او تلزمه الزكوة فيما مر لقبل الخصومة وهذا انما يتفرع على اختيار الاطلاق في المجحود **قوله** لان تفليس القاضي الخ يفيد ان لفظ مفلس بالتشديد في قوله ولو كان على مقر مفلس لانه تعليله ولانه ذكر المفلس بالتخفيف واعطى حكمه من غير خلاف بين الثلثة وهو قوله ولو كان الدين على مقر ملي او معسر اذ المعسر هو المفلس والخلاف انما هو فيمن فلسه القاضي وصرح بعضهم بان ما على المقر المفلس بالتخفيف ليس بينهم خلاف في انه نصاب ولم يشترط الطحاوي التفليس على قول محمد وقول المصنف بل لو كان المديون مقرا مفلسا فعلى صاحب الدين زكوة ما مضى اذا قبضه عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد ان كان الحاكم فلسه فلا زكوة عليه لما مضى بناء على مذهبه ان التفليس يتحقق فيصير الدين تاويا وعند ابي حنيفة لا لان المال غاد ورائح فهو في ذمة المفلس مثله في الملي بوافقنا في الخلاف **قوله** وابو يوسف مع ابي حنيفة الخ وقيل قول ابي يوسف مبني على قوله الاول وذكر صدر الاسلام قول ابي يوسف مع قول محمد في عدم وجوب الزكوة مطلقا من غير ذكر اختلاف الرواية عنه بناء على اختلافهم في تحقق الافلاس **قوله** رعاية لجانب

ع قال الاقطع وقد قال اصحابنا في الديون الصحيحة التي تجب فيها الزكوة لما مضى على خلاف اقسامهم فانه لا يجب عليه اخراج الزكوة حتى يقبض انتهى

ق معناه ان الدين اذا كان بسببه قويا او متوسطا او ضعيفا فكذا بسببه وهذا يوجب فقه من مال الزكاة انتهى

ق اي في عدم الوجود بلا يجب على المفلس عنده وان لم يفلسه القاضي تمنا عنه انتهى

الفقراء

الفقراء هذا من القضايا المسلمة المسكوت عن النظر فيها مع انها لا تصلح للوجه اصلا اذ مجرد رعاية الفقراء لا يصلح دليلا للحكم بايجاب الله تعالى المال فكل موضع بينا تاخيره فيه رعايتهم وكم من موضع لا يجب فيه فلا يثبت ايجاب عليه الا بدليله فالاولى ما قيل ان التفليس وان تحقق لكن محل الدين الذمة وهي والمطالبة باقيان حتى كان لصاحب الدين حق الملازمة فبقاء الملازمة دليل بقاء الدين على حاله فاذا قبضه زكاه لما مضى **قوله** لا اتصال النية بالعمل حاصل هذا الفصل ان ما كان من اعمال الجوارح فلا يتحقق بمجرد النية وما كان من التروك كفى فيه مجردها فالتجارة من الاول فلا يكفي مجرد النية بخلاف تركها ونظيره السفر والفطر والاسلام والاسامة لا يثبت واحد منها الا بالعمل وتثبت اضدادها بمجرد النية فلا يصير مسافرا ولا مفطرا ولا مسلما ولا الدابة سائمة بمجرد النية بل بالعمل ويصير المسافر مقيما والمفطر صائما والمسلم كافرا والدابة علوفة بمجرد نية هذه الامور والمراد بالمفطر الذي لم ينو صوما بعد وقت تصح فيه النية **قوله** وان اشترى شيئا الى اخره المراد ما تصح فيه نية التجارة لا عموم شيء فانه لو اشترى ارضا خراجية او عشرية ليتجر فيها لا تجب فيها زكوة التجارة والا اجتمع فيها الحقان بسبب واحد وهو الارض وعن محمد في الارض العشر اشتراها للتجارة تجب الزكوة مع العشر واذا لم يصح بقيت الارض على وظيفتها التي كانت وكذا لو اشترى بذرا للتجارة وزرعه في ارض عشرية استاجرها كان فيها العشر لا غير **قوله** بخلاف ما اذا ورث الى اخره ان نية التجارة فيما يشتريه يصح بالاجماع وفيما يرثه لا تصح بالاجماع لانه لا صنع له فيه اصلا وفيما تملكه بقبول عقد مما ذكر خلاف وجه الاعتبار ان مقتضى الدليل اعتبار النيات مطلقا وان تجردت عن الاعمال قال عليه السلام نية المؤمن خير من عمله الا انها في افعالها لم تعتبر حتى تتصل بالعمل الظاهر وقد اتصلت في هذه وجه الاخر ان اعتبارها اذا طابقت المنوي وهو التجارة وهي مبادلة المال بالمال وذلك منتف في الهبة وما معها والذي في نفسي ترجيح الاول ويلحق بالبيع بدل الموجر فلو اجره ولده بعبد ونواه للتجارة كان للتجارة وبالميراث ما دخل له من حبوب ارضه فنوى امساكها للتجارة فلا تجب لو باعها بعد حول **قوله** ولا يجوز الى اخره حصر الجواز في الامرين فافاد انه لو نوى الزكوة وجعل يتصدق ولو الى اخر السنة ولم تحضره النية لا يسقط عنه شيء الا زكوة ما تصدق به على قول محمد ولو دفعها للوكيل فالعبرة لنية المالك وفيه بحث لبعضهم لم يجرح عليه في فتاوى قاضي خان قال اعط رجلا دراهم ليتصدق بها تطوعا فلم يتصدق حتى نوى الامر من زكوة ماله من غير ان يتلفظ به ثم تصدق المامور جازت عن الزكوة انتهى وكذا لو قال عن كفارتي ثم نوى الزكوة قبل دفعه **قوله** كتعذر نية النية الى اخره حاصله الحاق الزكوة بالصوم في جواز تقديم النية على الشروع بجامع لحوق لزوم الحرج في الزام المقارنة وسببه في الزكوة تفرق الدفع للكثيرين **قوله** سقط فرضها عنه بشرط ان لا ينوي بها واجبا اخر من نذر وغيره سواء نوى النفل او لم تحضره النية بخلاف رمضان لابد فيه من نية القربة والفرق ان دفع المال للفقير بنفسه قربة كيف كان بخلاف الامساك انقسم الى عادة وعبادة فاحتاج الى التمييز بالقصد واذا وقع اداء لليك قربة فيما نحن فيه لم يحتج الى تعيين الغرض لان الغرض انه دفع الكل والحاجة الى تعيين الغرض للمزاحمة بين الجزء المودي وسائر الاجزاء وباداء الكل لله تعالى تحقق اداء

الجزء الواجب **قوله** لان الواجب شايع في الكل فصار كهلاك البعض فيسقط زكوته **قوله** بخلاف الاول
اي التصدق فالكل للتيقن باخراج الجزء الذي هو الزكوة بخلاف الهلاك فانه لا صنع له فيه وعلى هذا لو
كان له دين على فقير فابراه عنه سقط زكوته نوى به عن الزكوة او لم ينو لانه كالهلاك ولو
براه عن البعض سقط زكوة ذلك البعض لما قلنا لا زكوة الباقي ولو نوى به الاداء عن الباقي لان السا
قط ليس بمال والباقي في ذمته يجوز ان يصير مالا فكان خيرا منه فلا يجوز الساقط عنه ولذا لا يجوز
اداء الدين عن العين بخلاف العكس ولو كان الدين على غني فوهبه منه بعد وجوب الزكوة قيل يضمن
قدر الواجب عليه وقيل لا يضمن كانه بناء على انه استهلاك او هلاك هذا والاول افضل في الزكوة
الاعلان بخلاف صدقة التطوع

باب صدقة السوايم

سام الماشية سوما واسامها ربها
اسامة بدا المحمد في تفصيل اموال الزكوة بالسوايم اقتداء بكتب رسول الله عليه السلام وانما كان في كتبه
كذلك لانها كانت اجل اموال العرب وكان جل اموالهم وانفسها الابل فبدا بها والسايمة التي ترعى ولا
تعلف في الاهل وفي الفقه هي تلك مع قيد كون ذلك لقصد الدر والنسل حولا او اكثره وسياتي
تفسير السايمة في الهداية ونذكر هناك الخلاف فلو اسيمت للحمل والركوب لم تكن السايمة الـ
مستلزمة شرعا الحكم وجوب الزكوة بل لا زكوة فيها ولو اسامها للتجارة كان فيها زكوة التجارة
لا زكوة السايمة وقد عين في الكتاب اسنان المسميات واما اشتقاق الاسماء فسميت بنت
المخاض به لان امها تكون مخاضا بغيرها عادة اي حاملا ويسمى ايضا وجع الولادة مخاضا قال الله
تعالى فاجاءها المخاض الى جذع النخلة وبنت اللبون لان امها تكون ذات لبن ترضع به اخرى وا
لحقة لانها حق لها ان تركب ويحمل عليها والجذعة لمعنى في اسنانها تعرف اهل اللغة **قوله** ليس
من اقل من خمس ذود الذود يقال من ثلاثة من الابل الى العشرة وقد استعملها هنا في ا
لواحد على نظير استعمال الرهط في قوله تعالى تسعة رهط وقصد المصنف بذلك متابعة
لفظ الحديث على ما سنذكره عنه واعلم ان تقدير النصاب والواجب امر توقيفي وقد استنبط
ان ايجاب الشاة في خمس من الابل لان المامور به ربع العشر بقوله عليه السلام هاتوا ربع
عشور اموالكم والشاة تقرب من ربع عشر الابل فان الشاة تقوم بخمسة وبنت
مخاض باربعين فايجاب الشاة في خمس كايجاب الخمسة في مايتين انتهى وسياتي في الحديث
لمن وجب عليه سن فلم يوجد عنده وضع العشرة موضع الشاة عند عدمها وهو مصرح
بخلاف ما قال وسننبهك عليه ثم ظاهر الغاية في قوله الى تسع كونها غاية للوجوب وانما
يتمشى على قول المحمد لانه جعل الزكوة واجبة في النصاب والعفو والغاية حينئذ غاية اسقاط
لان المعنى وجوب الشاة مستمر الى تسع واعلم ان الواجب في الابل هو الاناث او قيمتها بخلاف
البقر والغنم فانه يستوى فيها المذكورة والانوثة **قوله** بهذا اشتهرت كتب الصدقات من
رسول الله عليه السلام منها كتاب الصديق لانس ابن مالك رواه البخاري وفرقه في ثلاثة
ابواب عن ثمامة ان انسا حدثه ان ابا بكر الصديق كتب له هذا الكتاب لما وجهه الى البحرين
بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله عليه السلام على المسلمين والتي
امر الله بها رسوله فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها ومن سئل فوقها فلا يعط في اربع
وعشرين من الابل فما دونها من الغنم في كل خمس ذود شاة واذا بلغت خمسا وعشرين الى خمس

وثلاثين

السوايم المراد بالصدقة الزكاة وانما عبر عنها بالصدقة اقتداء بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء اي الزكاة والسوايم جمع سايمة يقال سامت الماشية سوما اي رعت واسامها صاحبها والمراد التي تسام للدر والنسل فان اسامها للحمل والركوب فلا زكاة فيها وان اسامها للبيع والتجارة ففيها زكاة التجارة لا السايمة لانهما مختلفان قدرا وسببا فلا يجعل احدهما من الاخر ولا يبنى حول احدهما على حول الاخر وانما بدا بالسوايم اقتداء بالكتب التي كتبها النبي عليه السلام فانها كانت مفتتحة بها ولانها اعز الاموال عند العرب فكانت البداية بها اهم ثم قدم منها ما هو الاعز فالاعز لاهم زيلعي

رهط الرجل قومه وقبيلته يقال هم رهط دنية والرهط ما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امراة قال تعالى وكان في المدينة تسعة رهط فجمع وليس لهم واحد من لفظهم مثل ذود صحاح

فان الخمس من الابل نصاب الابل الذي يجب فيه بنت مخاض وهو الخمس والعشرون والشاة التي قيمتها خمسة دراهم خمس نصاب المايتي درهم انتهى

وثلثين ففيها بنت مخاض انثى فاذا بلغت ستا وثلاثين الى خمس واربعين ففيها بنت لبون فاذا بلغت ستا
واربعين الى ستين ففيها حقة طروقة الجمل فاذا بلغت واحدة وستين الى خمس وسبعين ففيها جذعة فاذا
بلغت واحدة ستة وسبعين الى تسعين ففيها بنتا لبون فاذا بلغت احدى وتسعين الى عشرين ومايه ففيها
حقتان طروقتا الجمل فاذا زادت على عشرين ومايه ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ثم ساق
بقية الحديث في الغنم ثم ذكر في الباب الثاني عن ثمامة وقال فيه من بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة
وليس عنده جذعة وعنده حقة فانها تؤخذ منه الحقة ويجعل معها شاتين ان استيسرتا له او عشر
ين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه ا
لجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين ومن بلغت صدقته بنت لبون وعنده حقة فا
نها تقبل منه الحقة ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين ومن بلغت صدقته بنت لبون و
ليست عنده وعنده بنت مخاض فانها تقبل منه بنت مخاض ويعطي معها عشرين درهما او شاتين
انتهى فقد جعل بدل كل شاة عند عدم القدرة عليها عشرة وهذا يصرح بخلاف الاعتبار الذي اعتبره
في المبسوط لان الظاهر انه انما جعل عند عدمها قيمتها اذ ذاك ثم قال في الغنم في سايمتها اذا
كانت اربعين الى مايه وعشرين شاة فاذا زادت على عشرين ومايه الى مايتين ففيها شاتان فاذا زا
دت على مايتين الى ثلثمايه ففيها ثلث شياه فاذا زادت على ثلثمايه ففي كل مايه شاة فاذا كا
نت سايمة الرجل ناقصة من اربعين شاة واحدة فليس فيها صدقة الا ان يشاء ربها وفي الرقة ربع
العشر فاذا لم تكن الا تسعين ومايه فليس فيها شيء الا ان يشاء ربها وفي الباب الثالث عن ثمامة ان
انسا حدثه فساق الحديث وفيه لا يخرج في الصدقة هرمة ولا ذات عوار ولا تيس الا ان يشاء المصدق
ورواه ابو داود في سننه حدثنا واحد وزاد فيه وما كان من خليطين فانهما يتراجعان بينهما بالسوية
وقد يوهم لفظ بعض الرواة فيه الانقطاع لكن الصحيح انه صحيح قاله البيهقي ومن الكتب عمر بن الخطاب
اخرجه ابو داود والترمذي وابن ماجة فذكره على وفاق ما تقدم وزاد فيه لا يجمع بين متفرق ولا
يفرق بين مجتمع مخافة الصدقة ولم يذكر الزهري عن سالم هذا الحديث ولم يرفعوه وانما رفعه
سفين بن حسين وسفين هذا اخرج له مسلم واستشهد به البخاري وقد تابع سفين على رفعه سليمن
بن كثير وهو ممن اتفق البخاري ومسلم على الاحتجاج بحديثه وزاد فيه ابن ماجة بعد قوله وفي
خمس وعشرين بنت مخاض فان لم يكن بنت مخاض فابن لبون ذكر وزاد فيه ابو داود زيادة من طريق
ابن المبارك عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب قال هذه نسخة كتاب رسول الله عليه السلام الذي
كتبه في الصدقة وهي عند آل عمر ابن الخطاب قال ابن شهاب اقرانيها سالم بن عبد الله بن عمر فو
عيتها على وجهها وهو الذي انتسخ عمر ابن عبد العزيز من عبد الله ابن ابن عبد الله بن عمر وسا
لم بن عبد الله ابن عمر فذكر الحديث وقال فيه فاذا كانت احدى وعشرين ومايه ففيها ثلث بنات
لبون حتى تبلغ تسعا وعشرين ومايه فاذا كانت ثلاثين ومايه ففيها بنتا لبون وحقة حتى تبلغ تسعا
وثلثين ومايه فاذا كانت اربعين ومايه ففيها ثلاث حقاق حتى تبلغ تسعا وخمسين ومايه فاذا كانت
ستين ومايه ففيها اربع بنات لبون حتى تبلغ تسعا وستين ومايه فاذا كانت سبعين ومايه ففيها
ثلث بنات لبون وحقة حتى تبلغ تسعا وسبعين ومايه فاذا كانت ثمانين ومايه ففيها حقتان وبنتا
لبون حتى تبلغ تسعا وثمانين ومايه فاذا كانت تسعين ومايه ففيها ثلث حقاق وبنت لبون حتى تبلغ

وتسعين ومايه فاذا بلغت مائتين ففيها اربع حقاق أو خمس بنات لبون ثم ذكر سائمة الغنم على ماذكر
سفين بن حسن وهذا مرسل كما أشار إليه الترمذي وقد اشتمل كتاب الصديق وكتاب عمر على هذه
الألفاظ وهي ما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بالسوية ولا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع
مخافة الصدقة ولا باس ببيان المراد اذ كان مبني بعض الخلاف وذلك اذا كان النصاب بين شركاء و
صحت الخلطة بينهم باتحاد السرح والمرعى والمراح والراعي والفحل والمحلب تجب الزكوة فيه عنده
لقوله عليه السلام لا يجمع بين متفرق الحديث وفي عدم الوجوب تفريق المجتمع وعندنا لا تجب
والوجوب على كل واحد فيما دون النصاب لنا هذا الحديث فنفي الوجوب الجمع بين الاملاك المتفر
قة إذ المراد الجمع والتفريق في الاملاك لا الامكنة الا ترى ان النصاب المفرق في امكنة مع وحدة
الملك تجب فيه ومن ملك ثمانين شاة ليس للساعي ان يجعلها نصابين ان يفرقها في مكانين فمعنى لا
يفرق بين مجتمع أنه لا يفرق الساعي بين الثمانين مثلا او المايه والعشرين ليجعلها نصابين وثلثه
ولا يجمع بين متفرق لا يجمع مثلا بين الاربعين المتفرقة بالملك بان تكون مشتركة ليجعلها نصاب والحال
لكل عشرين قال وما كان بين خليطين الي اخره قالوا المراد به اذا كان بين رجلين خمس وستون مثلا من
الابل لاحدهما ستة وثلاثون وللاخر خمس وعشرون فاخذ المصدق منها بنت لبون وبنت مخاض
فان لكل واحد يرجع على شريكه لحصة ما اخذه الساعي من ملكه زكوة شريكه والله اعلم وعلى هذا
فالمراد من قوله مخافة الصدقة مخافة ثبوت الصدقة فيما لا صدقة فيه اي لا يفعل ذلك التفر
يق والجمع كيلا يثبت الصدقة فيما لا صدقة فيه واجبة كما لو فرق بين الثمانين حيث شاتان والواجب فيها
ليس الا واحده او جمع بين العشرين لرجلين لتجب واحده والواقع انه لا وجوب فيها ومنها كتاب
عمرو بن حزم اخرجه النسائي في الديات وابو داود في مراسيله عن سليمن بن ارقم عن الزهري عن
ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده ان رسول الله عليه السلام كتب إلى اهل اليمن بكتاب
فيه الفرايض والسنن والديات وبعث به عمرو بن حزم فقرئت على اهل اليمن وهذه نسختها
بسم الله الرحمن الرحيم من محمد النبي عليه السلام الي شرحبيل بن عبد كلال قيل ذي رعين ومعافر
وهمدان اما بعد فقد رجع رسولكم واعطيتم من المغانم خمس الله وما كتب الله عز وجل على
المومنين من العشر في العقار وما سقت السما وما كان سيحا او كان بعلا فيه العشر اذا بلغ
خمسة اوسق وما سقي بالرشا والداليه ففيه نصف العشر وفي كل خمس من الابل سائمة
شاة الي ان يبلغ اربعا وعشرين فاذا زادت واحده على الاربع والعشرين ففيها بنت مخاض فا
ن لم توجد ابنة مخاض فابن لبون ذكر وساقه كما تقدم وفيه وفي كل ثلثين باقورة تبيع
او جذعة وفي كل اربعين باقورة بقرة ثم ذكر صدقة الغنم وفيه وفي كل خمس اواق من الورق
خمسة دراهم وما زاد ففي كل اربعين درهما درهم وليس فيما دون خمس اواق شي وفي كل اربعين
دينارا دينار ثم في الكتاب أيضا ان اكبر الكبائر عند الله يوم القيمة الاشراك بالله
وقتل النفس المومنة بغير حق والفرار في سبيل الله يوم الزحف وعقوق الوالدين ورمي
المحصنة وتعلم السحر واكل الربوا واكل مال اليتيم ثم ذكر جملا في الديات قال النساى وسليمن
بن ارقم متروك وقد رواه عبد الرزاق في مصنفه انا معمر عن عبد الله بن ابي بكر به واخرجه
الدارقطني عن اسمعيل بن عياش عن يحي بن سعيد عن ابي بكر به وروي ابن حبان في صحيحه

والحاكم

والحاكم في المستدرك كلاهما عن سليمن ابن داود ثنا الزهري به قال الحاكم اسناده صحيح وهو منقول
عن الإسلام وقال احمد في كتاب عمرو بن حزم صحيح قال ابن الجوزي يشير بالصحة إلى هذه الرواية لا
الى غيرها وقال بعض الحفاظ في نسخة كتاب عمرو بن حزم تلقتها الامة بالقبول وهي متوارثة
كنسخة عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وهي دايرة على سليمن بن ارقم وسليمن بن داود وكلاهما
ضعيف لكن قال الشافعي في الرسالة لم يقبلوه حتى ثبت عندهم أنه كتاب رسول الله عليه السلام
وقال يعقوب بن سفين الفسوي لا اعلم في جميع الكتب المنقولة اصح منه فان اصحاب النبي
عليه السلام والتابعين يرجعون اليه ويدعون ارائهم انتهى وتضعيف سليمن بن داود الخولا
ني معارض بثناء جماعة من الحفاظ عليه منهم احمد وأبو حاتم وابو زرعة وعثمن بن سعيد
الدارمي وابن عدي قوله الى مائتين واذا صارت مائتين فهو بالخيار ان شاء ادى اربع حقاق وان شاء
خمس لبنات لبون قوله كما تستانف في الخمسين التي بعد المايه والخمسين يعني في خمس شاة مع
الأربع حقاق أو الخمس بنات لبون وفي عشر شاتان معها وفي خمس عشرة ثلاث شياه معها
وفي عشرين اربع معها فاذا بلغت مائتين وخمسا وعشرين ففيها بنت مخاض معها الي ست
وثلثين فبنت لبون معها الي ست واربعين ومايتين ففيها خمس حقاق حينئذ الي مائتين و
خمسين ثم تستانف كذلك ففي مائتين وست وتسعين ستة حقاق الي ثلثمائة هكذا وهو
احتراز عن الاستيناف الاول قوله لما روي أنه عليه السلام الي اخره تقدم في كتاب ابي
بكر في البخاري واحمد مع الشافعي وعن مالك روايتان لمن مذهبنا وكمذهب الشافعي قوله ولنا
أنه عليه السلام روى أبو داود في المراسيل واسحق بن راهويه في مسنده والطحاوي في
مشكله عن حماد بن سلمه قلت لقيس بن سعد خذ لي كتاب محمد بن عمرو بن حزم فاعطاني كتابا اخبر
أنه اخذه من ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم واخبر أن النبي عليه السلام كتبه لجده فقراته فكان
فيه ذكر ما يخرج من فرايض الابل فقص الحديث الى ان يبلغ عشرين ومايه فاذا كانت اكثر من عشرين
ومايه فانها تعاد الى اول فريضة الابل ودفعت هذه الرواية بمخالفتها الرواية الاخرى
عنه عما قدمناه ورواية الصحيح من كتاب الصديق والاثر الذي رواه الطحاوي عن ابن مسعود
مما يوافق مذهبنا طعن فيه بالانقطاع من مكانين وضعف بخصيف وما اخرجه ابن ابي شيبة
بسنده عن سفين عن ابي اسحق عن عاصم بن ضمره عن علي المعن مذهبنا عورض بان شريكا رواه عن
ابي اسحق عن عاصم عن علي قال اذا زادت الابل على عشرة ومايه ففي كل خمسين حقة وفي كل اربعين
ابنة لبون الا ان سفين احفظ من شريك ولو سلم لا بقاوم ما تقدم قلنا ان سلم فانما يتم لو تعارضا
وليس كذلك لان ما تضمنه هذه الرواية من التنصيص على عود الفريضة لا يتعرض ما تقدم
لنفيه ليكون معارضا انما فيه اذا زاد على عشرين ومايه ففي كل خمسين حقه وفي كل اربعين بنت
لبون ونحن نقول به لانا وجبنا كذلك اذ الواجب في الاربعين هو الواجب في ست وثلاثين والوا
اجب في خمسين هو الواجب في ست واربعين ولا يتعرض هذا الحديث لنفي الواجب عما دونه
فنوجبه بما رويناه ونحمل الزيادة فيما رواه على الزيادة الكثيره جمعا بين الاخبار الاثر الي ما
رواه الزهري عن سالم عن ابيه انه قال كان رسول الله عليه السلام قد كتب الصدقة ولم يخرجها
الى عماله حتى توفي فاخرجها أبو بكر من بعده فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها عمر فعمل بها ثم اخرجها

على ما فعل فكان في احدى الروايتين في احدى وتسعين حقتان الى عشرين ومائة فاذا كثرت الابل ففي كل
خمسين حقة وفي كل اربعين بنت لبون الحديث رواه ابو داود والترمذي قال في شرح الكنز وقد وردت
احاديث كلها تنص على الوجوب الشاة بعد المائة والعشرين ذكرها في الغاية **قوله** والبخت والعراب جمع
عربي للبهائم وللاناسي عرب فرق بينهما في الجمع والعرب مستوطنو المدن والقرى العربية والا
عراب اهل البدو واختلف في نسبهم والاصح انهم نسبوا الى عربة بفتحتين وهي من تهامة لان اباهم
اسماعيل عليه السلام نشأ بها كذا في المغرب وهذه تتمة في الزكوة العجاف لا يخفى ان الواجب الاصلي
هو الوسط مع مراعاة جانب الفقراء ورب المال فالايجاب فيما اذا كان الكل عجافا انما هو وجب
الايجاب بقدره وهذا التفصيله فاذا كان له خمس من الابل فيها بنت مخاض وسط او اعلى منها سنا
لكنها النقصان حالها تعدلها ففيها شاة وسط فان لم يكن فيها ما يساويها نظر الى قيمة بنت
مخاض وسط وقيمة افضلها فما كان بينهما من النقصان اعتبر مثله في الشاة الواجبة بالنسبة الى الشاة
الوسط مثلا لو كان قيمة بنت المخاض خمسين وقيمة افضلها خمس وعشرون فالتفاوت بالنصف فتجب شاة
قيمتها نصف قيمة الشاة الوسط وعلى هذا اقس فلو كانت الابل خمسا وعشرين حقاق او جذاع او بنات
مخاض او بنات لبون فان كانت فيها مخاض وسط او ما يساويها في القيمة وجبت بنت مخاض وسط وان
شاء دفع التي تساويها وان كانت حقة او اعلى منها بطريق القيمة فان لم يكن فيها ما يساويها ولا
فالواجب بنت مخاض تساوي افضلها ولو كانت ستا وثلاثين بنات مخاض او حقاق او جذاع او
بوازل كان فيها تفتتان لان بني مخاض وسط وجب فيها بنت لبون وسط لم يكتف هنا بوجود
واحدة تعدل بنت مخاض وسط لايجاب بنت لبون وسط لان الواجب هنا ليس بنت مخاض بل
بنت لبون وربما كان التفاوت بينهما يأتي على الكثير بنصاب العجاف فوجب ضم اخرى تعدل بنت
مخاض وسط فلو لم يكن فيها ما يعدل بنت مخاض وجب بنت لبون بقدرها وطريقه ان ينظر
الى قيمة بنت مخاض وسط والى قيمة بنت لبون وسط فما تفاوت به اعتبر زيادة على بنت لبون تساوي
افضلها مما يليها في الفضل منها مثلا كانت قيمة بنت المخاض خمس وقيمة بنت اللبون خمسة وسبعون
فالواجب بنت لبون تساوي افضلها ونصف قيمة التي تليها في الفضل حتى لو كان افضلها يساوي عشرين
وتليه الاخرى تساوي عشرة وجب بنت لبون تساوي عشرين وخمسة دراهم ولو كانت خمسين ليس فيها
ما يساوي بنت مخاض وسط نظر الى قيمة بنت مخاض وسط وقيمة حقة فما وقع به التفاوت
اعتبر في التي يلي افضلها فيجب ذلك مع افضلها ايضا كما ذكر في بنت اللبون مع بنت المخاض حتى
لو كان قيمة بنت المخاض خمسين والحقة ثمانين ففيها حقة تساوي افضلها وثلثة اخماس التي
يليها في الفضل ولو كانت الحقة بتسعين وبنت المخاض خمسين وفي الابل بنت مخاض تساوي
خمسين واخرى تساوي ثلثين فالواجب حقة تساوي اربعة وسبعين ليكون مثل افضلها واربعة
اخماس التي تليها ولو كان قيمة بنت المخاض خمسين والحقة مائة وفي الابل ثلث تساوي كل ثلثين
ففيها حقة تساوي ستين مثل ثلثين من افضلها لان التفاوت الذي بين الحقة وبنت المخاض
الضعف وانما جعلنا بنت المخاض حكما في باب في كل الصور لانها ادنى سن يتعلق به الوجوب والزيادة
عليها عفو ولم يكتف بوجود واحدة منها تساوي بنت مخاض وسط لايجاب ما زاد على بنت
المخاض بما ذكرناه **فصل في البقر** قدمها على الغنم لقربها من الابل في الضخامة والبقر من بقر اذا

قدم البقر على الغنم لقربها من الابل من حيث الضخامة حتى تشملها اسم البدنة سميت بقرا لانها تبقر الارض اي تشقها والبقر جنس والواحدة بقرة والواحدة بقرة ذكرا كان او انثى كالتمر والتمرة

شق

شق سمي به لانه يشق الارض وهو اسم جنس والتاء في بقرة للوحدة فيقع على الذكر والانثى لا للتا
نيث **قوله** ففيها تبيع سمي الحولي من اولاد البقر به لانه يتبع امه بعد والمسن من البقر والشا
ما تمت له سنتان وفي الابل ما دخل في السنة الثامنة ثم لا تتعين الانوثة في هذا الباب ولا في الـ
غنم بخلاف الابل لانها لا تعد فضلا فيهما بخلاف الابل ثم ان وجد في الثلاثين تبيع وسط وجب
هو او ما يساويه وجب تبيع يساوي الوسط وان شاء دفعه بطريق القيمة عن تبيع وان كان
الكل عجافا ليس فيها ما يساوي تبيعا وسطا افضلها فلو كانت البقر اربعين وفيها مسنة
وسط او ما يساويها فعلى ما عرف في الثلاثين وان كان عجافا وجب ان ينظر الى قيمة تبيع
وسط لانه المعتبر في نصاب البقر وما فضل عنه عفو والى قيمة مسنة وسط فما وقع به التفا
وت وجب نسبته في اخرى تلي افضلها في الفضل مثلا لو كانت التبيع الوسط اربعين وقيمة
المسنة الوسط خمسين تجب مسنة تساوي افضلها وربع التي تليها في الفضل حتى لو كانت قيمة
افضلها ثلثين والتي تليها عشرين تجب مسنة تساوي خمسة وثلثين ولو كانت ستين عجافا ليس فيها
ما يساوي تبيعا وسطا ففيها تبيعان من افضلها ان كانا والا فاثنان من افضلها فان كان فيها
تبيع وسط او ما يساويه وجب التبيع الوسط واخر من افضل الباقي **قوله** بهذا امر رسول الله
عليه السلام معاذا اخرج اصحاب السنن الاربعة عن مسروق عن معاذ بن جبل ان النبي عليه السلام لما
توجه الى اليمن امره ان يأخذ من كل ثلثين بقرة تبيعا او تبيعة ومن كل اربعين مسنة ومن كل حالم
يعني محتلما دينارا او عدله من المعافر ثياب تكون باليمن حسنه الترمذي ورواه بعضهم مرسلا
وهذا اصح ونعني بالدينار من الحالم الجزية ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح
على شرط الشيخين ولم يخرجاه واعله عبد الحق بان مسروقا لم يلق معاذا وصرح ابن عبد البر بأ
نه متصل واما ابن حزم فانه قال في اول كلامه انه منقطع وان مسروقا لم يلق معاذا
وقال في اخره وجدنا حديث مسروق انما ذكر فيه فعل معاذ باليمن في زكوة البقر ومسروق عندنا
بلا شك ادرك معاذا بسنه وعقله وشاهد احكامه يقينا وافتى في زمن عمر رضي الله عنه وادرك
النبي عليه السلام وهو رجل كان باليمن ايام معاذ ينقل الكافة من اهل بلده عن معاذ في اخذه
كذلك على عهد النبي عليه السلام انتهى وحاصله انه يجعله بواسطة بينه وبين معاذ وهو ما فشى من ا
هل بلده ان معاذا اخذ كذا وكذا والحق قول ابن القطان انه يجب ان يحكم بحديثه عن معاذ
على قول الجمهور في الاكتفاء بالمعاصرة ما لم يعلم عدم اللقاء واما على ما شرطه البخاري وابن
المديني من العلم باجتماعهما ولو مرة فكما قال ابن حزم والحق خلافه وعلى كلا التقديرين يلزم
الاحتجاج به على ما وجهه ابن حزم **قوله** وهذه رواية الاصل عن ابي حنيفة فيما زاد على الاربعين
ثلاث روايات هذه ورواية الحسن انه لا شيء حتى تبلغ خمسين والرواية الثالثة كقولهما وجه
الاولى عدم المسقط مع ان الاصل ان لا يخلو المال عن شكر نعمته بعد بلوغه النصاب وجه هذه
منعه بل قد وجد وهو ما رواه الدارقطني والبزار من حديث بقية عن المسعودي عن الحكم
عن طاوس عن ابن عباس رضي الله عنهما قال بعث رسول الله عليه السلام معاذا الى اليمن
فامره ان يأخذ من كل ثلثين من البقر تبيعا او تبيعة ومن كل اربعين مسنة قالوا فالاوقاص
قال ما امرني رسول الله عليه السلام فيها بشيء وسأسأله اذا قدمت عليه فلما قدم على رسول الله عليه السلام

ساله فقال ليس فيها شي قال المسعودي والاوقاص ما بين الثلاثين الى اربعين والاربعين الى الستين وفي
السند ضعف وفي المتن انه رجع فوجده عليه السلام حيا وهو موافق لما في معجم الطبراني وفي سنده مجهول
وفيه اعني معجم الطبراني حديث اخر من طريق ابن وهب عن حيوه بن شريح عن يزيد بن حبيب عن سلمه
بن اسامه عن يحيى ابن الحكم ان معاذا قال بعثني رسول الله عليه السلام اصدق اهل اليمن فامرني ان
اخذ من البقر من كل ثلثين تبيعا ومن كل اربعين مسنة ومن الستين تبيعين ومن السبعين مسنة
وتبيعا وامرني ان لا اخذ فيما بين ذلك شيئا الا ان تبلغ مسنة او جذعا وهو مرسل وسلمة بن اسامه
ويحيى ابن الحكم غير مشهورين ولم يذكرهما ابن ابي حاتم في كتابه واعترض ايضا بان معاذا لم يدركه
عليه السلام حيا في الموطا عن طاوس ان معاذا الحديث وفيه فتوفي النبي عليه السلام قبل ان
يقدم معاذ وطاوس لم يدرك معاذا واخرج في المستدرك عن ابن مسعود قال كان معاذ بن
جبل شابا جميلا حليما سخيا من افضل شباب قومه ولم يكن يمسك شيئا ولم يزل يدان حتى
اغرق ماله كله في الدين فلزمه غرماؤه حتى تغيب عنهم اياما في بيته فاستاذنوا عليه رسول
الله عليه السلام فارسل في طلبه فجاء ومعه غرماؤه فساق الحديث الى ان قال فبعثه الى اليمن
وقال له لعل الله ان يجبرك ويودي عنك دينك فخرج معاذ الى اليمن فلم يزل بها حتى توفي رسول
الله عليه السلام ثم رجع معاذ الحديث بطوله قال الحاكم صحيح على شرط الشيخين وفي مسند ابي
يعلى انه قدم فسجد عليه السلام فقال له النبي عليه السلام يا معاذ ما هذا قال وجدت اليهود وال
نصارى باليمن يسجدون لعظمائهم وقالوا هذه تحية الانبياء فقال عليه السلام كذبوا على
انبيائهم لو كنت امرا احدا ان يسجد لغير الله لامرت المراة ان تسجد لزوجها وفي هذا ان
معاذا ادركه عليه السلام حيا **قوله** فقد قيل ان المراد بها الصغار فتعارض التفسيران فلا تسقط
الزكوة بالشك بعد تحقيق السبب ثم ان كان خلاف القياس من حيث انه ايجاب الكسور فقد
لهما مخالفه من وجهين اثبات العفو بالراي وكونه خارجا عن النظير في بابه فان الثابت في هذا
الباب جعل العفو تسعا والكسور في الجملة لها وجود في النقدين لكن دفع المحقق
هذا ابتنى بما صرح به في رواية الطبراني من قوله وامرني ان اخذ فيما بين ذلك شيئا الا ان تبلغ
مسنة او جذعا وهكذا رواه القاسم بن سلام في كتاب الاموال لكن تمام هذا موقوف على
صحة هذه الرواية وحسنها

فصل في الغنم

سميت به لانه ليس لها آلة الدفع فكانت
غنيمة لكل طالب **قوله** هكذا ورد البيان في كتاب رسول الله عليه السلام وفي كتاب ابي بكر تقدم في
صدقة الابل فارجع اليه **قوله** والضان والمعز سواء اي في تكميل النصاب لا في اداء الواجب وسنذكر
الفرق بينهما في ذلك اخر الباب والمتولد من ظبي ونعجة له حكم امه فيكون شاة وفي العجاف ان
كانت ثنية وسط تعينت والا واحده من افضلها فان كانت نصابين او ثلثة كمايه واحدى وعشرين
او مايتين وواحده وفيها عدد الواجب وسط تعينت هي او قيمتها وان بعضه تعين هو وكمل من
افضلها بقية الواجب فتجب الواحدة الوسط وواحدة او ثنتان عجفا وان تجب ما يكون الواجب او الموجود
مثلا له مايه واحدى وعشرون وعنده ثنية وسط وحبست هي واخرى عجفا او مايتين وواحده وعنده ثنتان
سمينتان تعينتا مع عجفا او واحدة تعينت مع عجفاوين من افضل البواقي ولو هلكت السمينة بعد الوجوب
جعلت كان لم تكن عند ابي حنيفة ووجبت عجفا وان بناء على صرف الهالك الى النصاب الاخير وجعلها

لك

لك كان لم يكن وعندهما بهلاك السمينة ذهب السمن فكان الكل كانت عجافا ووجب فيها ثلث عجاف فتسقط
ثلثة اجزاء من ثلثه ثنيا لكل شاة ما تاجزء وجزء ويبقى الباقي بناء على ان الواجب واجب في الكل من النصاب
والعفو وصرف الهلاك الى الكل على الشيوع ولو هلك العجاف كلها وبقيت السمينة فعنده لما وجب
التصرف الى النصاب الزايد على الاول صار كانه حال الحول على اربعين ثم هلك الكل الا السمينة
فيبقى الواجب جزءا من اربعين جزءا من شاة وسقط الباقي وعندهما يبقى حصتها من
كل الواجب وكل الواجب سمينة وعجفاوان لكل شاة مايتا جزء وجزء وحصتها جزء من السمينة
وجزءان من العجاف وبعد **قوله** ونص ورد به اي باسم الغنم في كتاب ابي بكر على ما مر **قوله** لقوله عليه السلام
انما حقنا الجذع غريب بلفظه واخرج ابو داود والنسائي واحمد في مسنده عن مسعر قال جاني رجلان مرتد
فان فقالا انا رسول رسول الله عليه السلام بعثنا اليك لتؤتينا صدقة غنمك قلت وما هي قال شاة قال فعمدت
الى شاة ممتلئة مخاضا وشحما فقال هذه شافع وقد نهانا رسول الله عليه السلام ان ناخذ شافعا
والشافع التي في بطنها ولدها قلت فاي شيء تاخذ قالا عناق جذعة او ثنية فاخرجت اليهما
عناقا فتناولاها وروى مالك في الموطا من حديث سفيان بن عبد الله ان عمر بن الخطاب بعثه مصدقا
فكان يعد السخل فقالوا تعد علينا السخل ولا تاخذه فلما قدم على عمر ذكر له ذلك فقال عمر نعم
نعد عليهم السخلة يحملها الراعي ولا ناخذها ولا ناخذ الاكولة ولا الربى ولا الماخض ولا فحل الغنم وناخذ
الجذعة والثنية وذلك عدل بين غذاء الغنم وخياره قال النووي سنده صحيح واما ما روي عن علي
لا يوخذ في الزكوة الا الثني فغريب والله اعلم قال الدليل يقتضي ترجيح هذه الرواية والحديث الاول
صريح في رد التاويل الذي ذكره المصنف ان كان قول الصحابيين ناخذ عناقا جذعة او ثنية له حكم الرفع ولم
يكن وكذا قول عمر في ذلك فيجب ترجيح غير ظاهر الرواية اعني ما روي عن ابي حنيفة من جواز اخذ ا
لجذعة على ظاهر الرواية عند تعيين الثني

فصل في الخيل

في فتاوي قاضي خان قالوا الفتوى
على قولهما وكذا رجح قولهما في الاسرار واما شمس الايمة وصاحب التحفة فرجحا قول ابي حنيفة
واجمعوا ان الامام لا ياخذ صدقة الخيل جبرا وحديث ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة
رواه في الكتب الستة وزاد مسلم الا صدقة الفطر وتاويله فرس الغازي لا شك ان هذه
الاضافة للفرس المفرد لصاحبها في قولنا فرسه وفرس زيد كذلك ايتبادر منه الفرس المملوك
للانسان ركوبا ذهابا ومجيئا عرفا وان كان لغة اعم من ذلك والعرف املك ويبعد هذه الا
رادة **قوله** في عبده ولا شك ان العبد للتجارة تجب فيه الزكوة فعلم انه لم يرد النفي عن عموم
العبيد بل عبد الخدمة وقد روي ما يوجب حمله على هذا الحمل ولو لم تكن هاتان القرينتان العرفية
واللفظية وهو ما في الصحيحين في حديث مانعي الزكوة بطوله وفيه الخيل ثلثة هي لرجل
اجر ولرجل ستر ولرجل وزر وساق الحديث الى قوله فاما التي هي له ستر فرجل ربطها
تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها ولا ظهورها فهي لذلك الرجل ستر الحديث قوله
ولا في رقابها قوله ولم ينس حق الله في ظهورها يرد تاويله بالعارية لان ذلك مما يمكن على
في ظهورها فعطف رقابها ينفي ارادة ذلك اذ الحق الثابت في رقاب السائمة ليس الا الزكوة
في ظهورها حمل منقطعي الغزاة والحاج ونحو ذلك هذا هو الظاهر الذي يجب اتباعه ولا يخفى ان
تاويله بالفرس الغازي هذا بكثير لما حققه من القرينتين ولانه تخصيص العام وما من عام الا وقد خص

معـ
والعناق الانثى من اولاد المعز مغرب

قف
على كل ابو زيد يقال لاولاد الغنم ساعة تضعه من الضان والمعز جميعا ذكرا كان او انثى سخلة
صحاح

قف
وهي ان حق الله في ظهورها اعارها لغيرها هو ان يحمل عليها منقطعا ... بها انفرد بذلك ... ويل ان يكون

بخلاف حمل الحق الثابت لله في رقاب الماشية على العارية ولا يجوز حمله على زكوة التجارة لانه عليه السلام سئل
عن الحمير بعد الخيل فقال لم ينزل علي فيها شيء فلو كان المراد في الخيل زكوة التجارة لم يصح نفيها في الحمير
وما قيل أنه كان واجبا ثم نسخ بدليل ما روى الترمذي والنسائي عن ابي عوانة عن ابي اسحق عن عاصم بن
ضمرة عن علي قال قال رسول الله عليه السلام قد عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة و
له طريق اخر عن ابي اسحق عن علي قال الترمذي سالت محمدا عن هذا الحديث فقال كلاهما عندي عن ابي
اسحق يحتمل ان يكون روى عنهما والعفو لا يكون الا عن شيء لازم ممنوع بل يصدق ايضا مع ترك الا
خذ من الابتداء تفضلا مع القدرة عليه فمن قدر على الاخذ من احد وكان محقا في الاخذ غير ملوم فيه
فتركه مع ذلك تكرما وترفقا به صدق معه ذلك ويفيد ما في الصحيحين للقوة وقد رأينا هذا الامر قد تقرر
في زمن عمر فكيف يكون منسوخا قال ابن عبد البر روى فيه جويرية عن مالك حديثا صحيحا أخرجه الدار
قطني عن جويرية عن مالك عن الزهري ان السائب بن يزيد اخبره قال رأيت ابي يقيم الخيل ثم يدفع
صدقتها الى عمر وروى عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرني عمرو بن دينار ان حبيب بن يعلى اخبره انه سمع
يعلى بن امية يقول ابتاع عبد الرحمن بن امية اخو يعلى ابن امية من رجل من اهل اليمن فرسا انثى بمائة
قلوص فندم البايع فلحق بعمر فقال غصبني يعلى واخوه فرسا فكتب الى يعلى ان الحق بي فاتاه فاخبره الخبر
فقال ان الخيل لتبلغ هذا فنأخذ من كل اربعين شاة شاة ولا نأخذ من الخيل شيئا خذ من كل فرس دينارا
فقرر على الخيل دينارا دينارا وروى ايضا عن ابن جريج أخبرني ابن ابي حسين ان ابن شهاب أخبره ان عثمن
كان يصدق الخيل وان السائب بن يزيد اخبره انه كان يأتي عمر بن الخطاب بصدقة الخيل قال ابن شهاب لا
اعلم أن رسول الله عليه السلام سن صدقة الخيل وقال محمد بن الحسن في كتاب الآثار انا ابو حنيفة عن حماد بن ابي
سليمن عن ابراهيم النخعي أنه قال في الخيل السائمة التي يطلب نسلها ان شئت في كل فرس دينارا او
عشرة دراهم وان شئت فالقيمة فيكون في كل مائتي درهم خمسة دراهم في كل فرس ذكرا او انثى فهذا
صلها على الاجمال في كمية الواجب في حديث الصحيحين وثبتت الكمية وتحقق الاخذ في زمن الخليفتين
عمر وعثمن من غير نكير بعد اعتراف عمر بانه لم يفعله النبي عليه السلام ولا ابو بكر على ما اخرج الدارقطني عن حارثة
بن مضرب قال جاء ناس من أهل الشام الى عمر فقالوا انا قد اصبنا اموالا ورقيقا وانا نحب ان تزكيه فقال ما
فعله صاحباي قبلي فافعله انا ثم استشار أصحاب رسول الله عليه السلام فقالوا احسن وسكت علي فسأله
فقال هو حسن لو لم تكن جزية راتبة يؤخذون بها بعدك فاخذ من الفرس عشرة دراهم ثم اعاده قريبا
منه بذلك السند والقصة وقال فيه فوضع على كل فرس دينارا ففي هذا أنه استشارهم فاستحسنو
وكذا المستحسنه علي بشرط شرطه وهو ان لا يؤخذون به بعده وقد قلنا بمقتضاه اذ قلنا اجبر للامام
ان يأخذ صدقة سائمة الخيل جبرا فان الاخذ الإمام هو المراد بقوله يؤخذون بها مبنيا للمفعول
اذ يستحيل ان يكون استحسانه مشروطا بان لا يتبرعوا بها وصرفها للمستحقين لا للايجاب فلما
راى ان وضع على كل فرس دينارا امر تابع على استحسانهم وما قدمناه من قول عمر ليعلى خذ من كل
فرس دينارا فقرر على كل دينارا يوجب خلاف ما قلنا وغاية ما في ذلك ان ذلك هو مبلغ اجتهادهم كما
نهيهم والله اعلم رواه أن ما قدمناه من حديث مانعي الزكوة يفيد الوجوب حيث اثبت حقا في رقا
بها حقا لله ورتب على الخروج منه كونها له سترا يعني من النار هذا هو المعهود من كلام الشا
رع كقوله في عايل البنات كن له سترا من النار وغيره ولانه لا معنى لكون المراد سترا في الدنيا بمعنى

طهور

طهور النعمة اذ لا معنى لترتيب ذلك على عدم نسيان حق الله في رقابها فانه ثابت وان نسي فثبت الو
جوب وعدم اخذه عليه السلام لانه لم يكن في زمانه اصحاب الخيل السائمة من المسلمين بل الاهل الابل
وما تقدم اذ اصحاب هذه انما هم اهل المداين والبنيت والتراكمة وانما فتحت بلادهم في زمن عمر وعثمن
ولعل ملحضهم في خصوص تقدير الواجب ما روي عن جابر من قوله عليه السلام في كل فرس دينار كما
ذكره في الإمام عن الدارقطني بناء انه صحيح في نفس الامر ولو لم يكن صحيحا على طريقة المحدثين
اذ لا يلزم من عدم الصحة على طريقتهم لا عدمها ظاهرا دون نفس الامر على ان الفحص عن ماخذهم لا
يلزمنا اذ يكفي العلم بما اتفق عليه من ذلك قوله وليس في ذكورها الى اخره في كل من الذكور
المنفردة والاناث المنفردة روايتان والراجح في الذكور عدم الوجوب وفي الاناث الوجوب فصل
قوله وليس في الفصلان جمع فصيل ولد الناقة قبل ان يصير ابن مخاض والعجاجيل جمع عجول ولد البقرة
والحملان جمع حمل بالتحريك ولد الشاة صورة المسئلة اشترى خمسة وعشرين فصيلا او حملا او
عجولا او وهب له لا ينعقد عليها الحول حتى اذا مضى حول من وقت الملك لا يجب فيها بل اذا اتى من حين صار
لها او تصور ايضا اذا كان له نصاب سائمة فمضى ستة اشهر فولدت نصابا ثم ماتت الامهات ثم الحول
على الاولاد قوله انه الاسم المذكور في الخطاب يعني اسم الشاة قوله لتحقيق النظر من الجانبين جانب صا
حب المال بعدم اخراج مسنة وجانب الفقراء بعدم الاخراج بالكلية كما يجب في المهازيل الى فالنقصان السن
ينقضان الوصف لما رأينا النقصان بالهزال رد الواجب الاصلي وهو الوسط الى واحد منها ولم يبطله اصلا
فكذلك النقصان بالسن مع قيام الاسامة واسم الابل الا انه الرد الى واحدة منها يمنعنا من ترتيب
السن في الابل والبقر فان تجب بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقه وهكذا تبيع ثم مسنة ولم يمنعنا من
المهازيل فجعلنا بقدر الممكن فقلنا لا شيء حتى تبلغ خمسا وعشرين فصيلا فيكون فيها فصيل ثم لا شيء حتى
تبلغ ستة وسبعين ففيها فصيلان وهكذا في ثلاثين عجولا ثم لا شيء حتى تبلغ ستين ففيها عجولان
ثم لا شيء حتى تبلغ تسعين ففيها ثلاثة عجاجيل لان البيه متى ثبت ثبت حكمه الا بقدر المانع هذا على قول
الرواية عن ابي يوسف وهي رواية محمد وبهذا التقرير اندفع استبعاد محمد اذا قال عليه السلام اوجب في
خمس وعشرين واحدة في مال اعتبر قبله اربعة نصب وفي ستة وسبعين ثنتين في موضع اعتبر ثلثة نصب
بينها وبين خمس وعشرين ففي المال الذي لا يمكن اعتبار هذه النصب فيه لو اوجبنا كان بالراي لا بالنص ولا مدخل
للراي هنا قوله وجه الاخرى اي من اقاويل ابي حنيفة وهو قول محمد ان المقادير لا يدخلها القياس فاذا
امتنع ايجاب ما ورد به النص امتنع اصلا والنص ورد بالشاة والبقرة والناقة لا مطلقا بل ذات
السن المعين من التبيعة والتبيع وبنت المخاض مثلا ولم يوجد فتعذر الإيجاب فان قيل لا
انه لم يوجب الصغار اصلا ففي حديث ابي بكر في قتال مانعي الزكوة لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها الى
رسول الله عليه السلام لقاتلتهم عليه فدل انه كان يعطي في الزكوة سلمناه لكن ايجاب الاسنان المعينة
لم يتوقف على وجودها في الموجب فيه الا يرى انه اوجب في خمس من الابل شاة وليست فيها فلم يتوقف
ايجابها على ان تكون عنده بل يجب عليه ان يستحدث ملكها بطريقه ويدفعها فكذا يجب عليه ان يستحدث
ملك مسنة ويدفعها قلنا اما الاول فقيل على نفيه ما في ابي داود والنسائي عن سويد بن غفلة قال
اتانا مصدق رسول الله عليه السلام فاتيته فجلست اليه فسمعته يقول في عهدي يعني كتابي ان لا اخذ
راضع لبن الحديث دل بالمطابقة على عدم اخذها مطلقا وبالالتزام على ان ليس في الصغار واحد

منها اذ لو كان لا اخذ من الراضع وحديث ابي بكر لا يعارضه لان اخذ العناق لا يستلزم الاخذ من الصغار لان
ظاهر ما قدمناه في حديث المرتدين في صدقة الغنم ان العناق يقال على الجذعة والثنية ولو مجازا فارجع اليه
فيجب الحمل عليه دفعا للتعارض ولو سلم جاز اخذها بطريق القيمة لا انها هي نفس الواجب ولكن نقول به او
هو على طريق المبالغة لا التحقيق يدل عليه ان في الرواية الاخرى عقالا مكان العناق واما الثاني فانه
يستلزم ايجاب الكرايم وهو منتف بما في الصحيح وغيره من قوله لمعاذ اياك وكرايم اموالهم وروي معناه
كثيرا حتى صار من ضروريات الزكوة ومناقض لما عرف بالضرورة في اصول الزكوة من كون الواجب
قليلا من كثير وربما ياتي السنة على غالب الحملان او كلها خصوصا اذا كانت اسنانها يومين او ثلثه
فيكون هذا الايجاب اخراج كل المال معنى وهو معلوم النفي بالضرورة بل يخرج عن كونه زكوة المال فان
اضافة اسم زكوة المال يابى كونه اخراج الكل ويرد عليه ان اخراج الكرايم والكثير من القليل يلزمكم
فيما اذا كان فيها مسنة واحدة فانها بالنسبة الى الباقي كذلك غاية الامر ان لزوم اخراج الكل معنى
منتف لكن ثبوت اخراج الاكثر في الشرع كثبوت انتفاء اخراج الكل فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا
عن ذلك واجاب بان الاجماع على ثبوت هذا الحكم في صورة وجود مسنة مع الحملان وهو على خلاف القياس
اعني ما قدمناه من ضرورة الانتفا بين في غيرها فلا يجوز ان يلحق بها **قوله** جعل الكل تبعا له
في ابعاضها نصابا دون تادية الزكوة لانه انما يجب من الثنيات هنا اذا كان عدد الواجب من الكبار
موجودا فيها اما اذا لم يكن فلا يجب بيانه لو كان له مسنتان وماية وتسعة عشر حملا تجب فيها مسنتان
ولو كانت له مسنة واحده وماية وعشرون حملا فعند ابي حنيفة ومحمد تجب مسنة واحده وعند ابي يوسف
مسنة وحمل وعلى هذا القياس فصيل الابل والبقر واذا وجبت المسنة دفعت وان كانت دون الوسط
لان الوجوب باعتبارها فلا يزاد عليها فان هلكت بعد الحول بطلت الزكوة لانه لما كان الوجوب باعتبار
ما كان هلاكها كهلاك الكل والحكم لا يبقى في التبع بعد فوات الاصل وعند ابي يوسف يبقى في الصغار تسعة
وثلاثون جزءا من اربعين جزءا من الحمل لان عنده الصغار اصل في الوجوب الا ان فضل الكبير كان
باعتبار تلك المسنة فيبطل بهلاكها ويكون هذا انتقاصا للنصاب ولو هلكت الحملان وبقيت المسنة
يوخذ قسطها وهو جزء من اربعين جزءا من المسنة جعل هلاك المسنة كهلاك الكل ولم يجعل فيما
مر كقيام الكل والفرق يطلب في شرح الزيادات **قوله** ثم عند ابي يوسف الى اخره تقدم شرح هذا اثنا تقرير
وجه قول ابي يوسف **قوله** اخذ المصدق اي عامل الصدقات الى اخره يفيد ان الخيار في اخذ الاعلى
ورد الفضل او الادنى واعطاء الفضل للمصدق والواقع ان الخيار لرب المال في الوجه الثاني فقط
واطلق في النهاية ان الخيار لرب المال اذ الخيار شرع رفقا بمن عليه وذلك بان يجعل الخيار اليه مع
تحقق قولهم يجبر المصدق على قبول الادنى مع الفضل ولا يجبر على قبول الاعلى ورد الفضل لان هذا
يتضمن بيع الفضل من المصدق ومبنى البيع على التراضي لا الجبر وهذا يحقق ان لا خيار له في
الاعلى اذ معنى ثبوت الخيار مطلقا له ان يقال له اعط ما شئت اعلى او ادنى فاذا كان يجبر
لا يقبل منه الاعلى لم يجعل الخيار اليه فيه اللهم الا ان يراد ان له الخيار لو طلب الساعي منه الاعلى فيكون
له ~~لا يجبر منه الاعلى~~ ان يتخير بين ان يعطيه او يعطي الادنى **قوله** واعطى الفضل واخذ الفضل مطلقا يفيد ان
جبران ما بين السنين غير مقدر بشيء من جهة الشارع بل يختلف بحسب الاوقات غلاء ورخصا وعند الشافعي
هو مقدر بشاتين او عشرة دراهم لما قدمنا في كتاب الصديق من انه اذا وجب عليه بنت مخاض فلم يوجد اعطى ابنا

بنت

ق
اي لا يتحقق اخذ المسنة من الصغار واذا لم تكن فيها مسنة بل اذا كان في الصغار مسنة مثلا لانه اذا كان فيها مسنة فهو ثابت اجماعا فلا قياس عليه عند عدمها المسنة انتهى

بنت لبون واخذ شاتين او عشرة او ابن لبون ليس بخير قلنا هذا كان قيمة التفاوت في زمانهم
وابن لبون يعدل بنت المخاض اذ ذاك جعلا الزيادة السن مقابلا بزيادة الانوثة فاذا تغير تغير
والا لزم عدم الايجاب بمعنى بان تكون الشاتان او العشرون التي ياخذها من المصدق تساوي
السن الذي يعطيه خصوصا اذا فرضنا الصورة المذكورة في الهزال بل فانه لا يبعد كون الشا
تين يساويان بنت لبون مهزولة جدا فاعطاؤها في بنت مخاض مع استرداد شاتين اخلا بمعنى
او لاجحاف برب المال بل يكون كذلك وهو الانفع للاداء وكل من اللازمين منتف شرعا فينتفي
ملزومهما وهو تعيين الجابر **فروع** عجل عن اربعين مسنة فهلك من بقية النصاب واحدة ولم يستفد شيئا
حتى تم الحول يمسك الساعي من المعجل قدر تبيع ويرد الباقي وليس لرب المال ان يسترد المسنة ويعطيه مما
عنده تبيعا لان قدر التبيع من المسنة صار زكوة حقا للفقراء فلا يسترد ومثله في تعجيل بنت مخاض من خمسة
وعشرين اذا انقص الباقي واحدة فتم الحول امسك الساعي قدر اربع شياه وروى بشر عن ابي يوسف
انه يردها ولا يحبس منها شيئا ويطالب باربع شياه لان في مسك البعض ورد البعض ضرر التشقيص با
لشركة وقياس هذه في البقر ان يسترد المسنة كلها في هذا النظر اذ لا شركة بعد دفع قيمة الباقي ولو كان
استهلك المعجل امسك من قيمتها قدر التبيع والاربع شياه ورد الباقي ولو تم الحول وقد زادت
الاربعين الى ستين فحق الساعي في تبيعين فليس المالك استرداد المسنة بل يكمل الفضل للساعي بخلاف
ما لو اخذ المسنة على ظن انها اربعون فاذا هي تسعة وثلاثون فانه يرد المسنة ويأخذ تبيعا لان ا
لاتفاق على الغلط بعدم الرضا ما هناك فدفع عن رضا على احتمال ان تصير زكوة ولم يظهر ان
الاحتمال لم يكن ولو لم يظهر الغلط حتى تصدق بها الساعي فلا ضمان عليه وان كان اخذها
كرها على ذلك الظن لانه مجتهد فيما عمل لغيره فصار خطاؤه على من وقع العمل له فان وجد الفقير
ضمنه ما زاد على التبيع والا يأخذ من المجموع عنده من اموال الزكوة وهو بيت مال الفقراء
كالقاضي اذا اخطا في قضائه بمال او نفس فضمانه على من وقع القضاء له او بيت المال فان كان الساعي
على الاخذ فضمانه في ماله لانه متعد هذا ولو لم يزد ولم ينقص فالقياس ان يصير قدر ربع من العشر
ويرد الباقي لان المعجل خرج من ملكه وقت التعجيل وفي الاستحسان يكون الكل زكوة لما ذكر من
انه اذا تعذر جعل كل المعجل زكوة من وقت التعجيل يجعل زكوة مقصورا على الحال هذا لو كان
مثل ذلك في الغنم فسيأتي **قوله** ويجوز دفع القيم في الزكوة فلو ادى ثلث شياه سمان عن اربع
وسط او بعض بنت لبون عن بنت مخاض جاز لان المنصوص عليه الوسط فلم يكن الاعلى داخلا في
النص والجودة معتبرة في غير الربويات فتقوم مقام الشاة الرابعة بخلاف ما لو كان مثليا بان
ادى اربعة اقفزة جيدة عن خمسة وسط وهي تساويها لا يجوز او كسوة بان ادى ثوبا
يعدل ثوبين لم يجز الا عن ثوب واحد او نذر ان يهدي شاتين وسطين او يعتق عبدين
وسطين فاهدى شاة او اعتق عبدا يساوي كل منهما وسطين لا يجوز اما الاول فلان
الجودة غير معتبرة عند المقابلة بجنسها فلا تقوم الجودة مقام القفيز الخامس واما الثاني فلان المنصوص
عليه مطلق الثوب في الكفارة لا بقيد الوسط فكان الاعلى وغيره داخلا تحت النص واما الثالث فلان
القربة في الاراقة والتحرير وقد التزم اراقتين وتحريرين فلا يخرج عن العهدة بواحد بخلاف
النذر بالتصدق بان نذر ان يتصدق بشاتين وسطين فتصدق بشاة تعدلهما جاز لان المقصود

اغنا الفقير وبه تحصل القربة وهو يحصل بالقيمة وعلى ما قلنا لو نذر ان يتصدق بقفيز دقل فتصدق بنصف
جيد يساوي تمامه لا يجزيه لان الجودة لا قيمة لها هنا للربوبة والمقابلة بالجنس بخلاف جنس اخر لو تصدق
بنصف قفيز منه يساويه جاز الكل من الكافي **قوله** والنذر بان نذر ان يتصدق بهذا الدينار فتصدق
بعدله دراهم او بهذا الخبز فتصدق بقيمته جاز عندنا **قوله** اتباعا للمنصوص وهو اسم الشاة في
بنت المخاض والتبيع الى اخرها **قوله** ولنا ان الامر بالاداء الى اداء الشاة وغيرها لغرض ايصال الرزق الموعود
انه تعالى وعد الرزاق الكل فمنهم من سبب له سببا كالتجارة وغيرها ومنهم من قطعه عن الاسباب
ثم امر الاغنيا ان يعطوهم من ماله تعالى من لم يكن كذا فعرف قطعا ان ذلك لايصال الرزق الموعود لهم
وابتلا المكلف به بالامتثال ليظهر منه ما علمه تعالى من الطاعة والمخالفة فيجازى به فيكون الامر
بصرف المعين مصحوبا بهذا الغرض مصحوبا بابطال القيد ومفيد ان المراد قدر المالية اذ ارزاقهم
فهم ما المحررة في خصوص الشاة بل للانسان حاجات مختلفة الانواع فظهر ان هذا ليس ابطالا
للنص بالتعليل بل ابطال ان التنصيص على الشاة ينفي غيرها مما هو قدرها في المالية ثم هو ليس
لتعليل بل لمجموع نص الوعد بالرزق والامر بالدفع الي الموعود به مما يساق الذهن منه الى ذلك كما
لو اذ سمعت قول القايل يا فلان مؤونتك علي ثم قال للاخر يا فلان اعطه من مالي عندك من كذا
كذا الايكاد ينفك عن فهمك عن مجموع وعد ذاك وامر الاخر بالدفع اليه ان ذلك لايجاز الوعد فيكون
جواز القيمة مدلولا التزاميا للمجموع معنى النصين لانتقال الذهن عند سماعهما من معناهما
الى ذلك فيكون مدلولا لا تعليلا على انه لو كان تعليلا لم يكن مبطلا للمنصوص عليه بل توسعه
لمحل الحكم فان الشاة المنصوص عليها بعد التعليل محل للدفع كما ان قيمتها محل ايضا وليس
التعليل حينئذ الا للتوسعة المحل ثم قدر اينا في المتفق لما يدل عليه وهو ما قدمناه من قوله
عليه السلام ومن تكون عنده صدقة الجذعة وليس عنده الجذعة وعنده الحقة فانها تؤخذ منه
مع شاتين ان استيسرتا او عشرين درهما فانتقل الى القيمة في موضعين فعلمنا ان ليس المقصود
خصوص العين السن المعين والا لسقطت ان تعذر او اوجب عليه ان يشتريه فيدفعه وقال طاوس
قال معاذ لاهل اليمن ايتوني بخميس او لبيس مكان الذرة والشعير اهون عليكم وخير لاصحاب رسول
الله عليه السلام بالمدينة رواه البخاري معلقا وتعليقه صحيح وقال ابن ابي شيبة في مصنفه ثنا عبد الرحمن
بن سليمان عن مجالد عن قيس بن ابي حازم عن الصنابحي الاحمسي قال ابصر النبي عليه السلام ناقة حسنة في ابل
الصدقة فقال ما هذه قال صاحب الصدقة اني ارتجعتها ببعيرين من حواشي الابل قال نعم اذن فعلمنا
ان التنصيص على الاسنان المخصوصة والشاة لبيان قدر المالية وتخصيصها في التعبير لانها اسهل على
ارباب المواشي **قوله** وصار كالجزية يؤخذ فيها قدر الواجب كما يؤخذ عينه **قوله** له ظواهر النصوص
مثل في خمس ذود من الابل شاة وفي كل ثلاثين من البقر تبيع او تبيعة **قوله** ولنا قوله عليه السلام ليس في
الحوامل الى اخره غريب بهذا اللفظ وروى ابو داود عن عاصم بن ضمرة والحارث عن علي قال زهير اراه
حسبه عن النبي عليه السلام انه قال هاتوا ربع العشور من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شي
حتى يتم مائتا درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فعلى حساب ذلك وليس على العوامل شي ورواه الدار
قطني مجزوما ليس فيه قال زهير قال ابن القطان هذا سند صحيح وللقايل ان يقول هذا الحديث بعد
صحته يحتمل كونه مقارنا بالاصل تشريع الزكوة فيكون مخصصا ويحتمل كونه متاخرا فيكون ناسخا

و

ويحتمل كونه متقدما فيكون منسوخا بالعام على اصلنا اعني نحو قوله خمس من الابل شاة فلا يستدل به مع توقفه على
ضبط التاريخ فان لم ينضبط انتصب معارضا واوجب تقديم عموم الايجاب لانه الاحتياط ويجاب بان العموم ليس
على اصلنا بالاتفاق لتخصيص غير السائمة فيترجح حديث العوامل بقوة الدلالة واما على اصلهم فيجب تقديم الخا
ص مطلقا فلا يحتاج الى معرفة التقدم ثم لا يخفى ان العوامل تصدق على الحوامل والمثيرة فالنفي عنها نفي عنها
نفي عنها وقد روي في خصوص اسم المثيرة حديث مضعف في الدار قطني ليس في المثيرة صدقة قال
البيهقي انه موقوف **قوله** ولان في العلوفة الى اخره دفع لقول مالك ان النما في العلوفة اكثر فهي اولى بان
تجب الزكوة فيها فقال لا بل تنعدم بالكلية فلا ظاهرا فضلا عن الاكثر لان العبرة الذي يزيد بالسمن لا يفي بالخرج
المؤونة في المدة التي تظهر فيها الزيادة فان قيل لو كانت العلوفة للتجارة وجبت فيها زكوة التجارة في السمن
الحادث بل قد يحصل بالتاخير من فصل الى فصل او بالنقل من مكان الى مكان بخلاف غير المعدوبة للتجارة النما فيها
منحصر في السمن فثبت ان علفها لا يستلزمه عدم نمائها اذ الا انها للتجارة ولا هو ظاهر فيه **قوله** هي
التي تكتفي بالرعي في اكثر الحول اعترض في النهاية بان مرادهم تفسير السائمة التي فيها الحكم المذكور فهو
تعريف بالاعم اذ بقي فيه كون ذلك لغرض النسل والدر والتسمين والا فتشمل الاسامة لغرض الحمل والركوب
وليس فيها زكوة وقالت الشافعية في بعض الوجوه يشترط الرعي في كل الحول وفي بعضها ان علفها بقدر
ما يبين فيه مؤونة علفها اكثرها لو كانت سائمة فلا زكوة فيها قلنا لا يزول اسم السائمة بالعلف اليسير
شرعا لانه عليه السلام اوجب على اهل ديارهم مع العلم بانها لا تكتفي بالسوم في جميع السنة اذ لا يوجد في
جميع السنة في ديارهم بل ولا غيرها ما تكتفي به ولو وجد في غيرها لم يمكنهم ذلك في زمن شدة البرد وا
لثلج والامطار المستمرة فلو اعتبر انتفت الزكوة فعلم ان العلف اليسير لا يزول به اسم السوم المستلزم للحكم
واذا كان مقابله كثيرا بالنسبة كان هو يسيرا والنصف ليس بالنسبة الى النصف كثيرا فلو اسامها نصف الحول
لا زكوة فيها ولانه يقع الشك في ثبوت سبب الايجاب وما ذكره المصنف من التعليل بالتبعية انما يستقيم تعليل
قوله او اكثر وما ذكرنا يجمعه مع نصف الحول **قوله** لقوله عليه السلام لا تاخذ وا من حزرات اموال الناس شيا
الى اخره هو بالفتحات جمع حزرة بالمهملة وتقديم الزاء المنقوطة على الراء في اللغة المشهورة ذكره ابن الا
ثير رحمه الله في النهاية وحزرة المال في ديوان الادب وهو في الاصل كانه الشي المحبوب للنفس اخرج ابو
داود في المراسيل عن هشام بن عروة عن ابيه ان النبي عليه السلام قال المصدقة لا تاخذ من حزرات انفس
الناس شيا خذ الشارف والبكر وذات العيب وفي موطا مالك مر عمر بغنم الصدقة فراى فيها شاة حافلا ذات
ضرع عظيم فقال عمر ما هذه الشاة فقالوا شاة من الصدقة فقال عمر ما اعطى هذه اهلها وهم طايعون لا
تفتنوا الناس لا تاخذوا حزرات المسلمين وفي الباب حديث معاذ في الصحيح حيث قال له عليه السلام اياك وكرايم اموا
لهم وهذه الادلة تقتضي ان لا يجب في الاخذ من العجاف التي ليس فيها وسط اعتبار اعلاها وافضلها وقد
عنهم خلافه في صدقة السوايم **قوله** فاستفاد في اثنا الحول من جنسه بميراث او هبة او شراء وقال الشافعي لا
يضم بل يعتبر فيه حول على حدة فاذا تم الحول زكاه سوا كان نصابا او اقل بعد ان يكون عنده نصاب من جنسه
لقوله عليه السلام من استفاد مالا فلا زكوة فيه حتى يحول عليه الحول وقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى
يحول عليه الحول بخلاف الاولاد والارباح لانها متولدة من الاصل نفسه فيستحب حوله عليها وما نحن فيه حتى لا
قلنا لو قدر تسليم ثبوته فعمومه ليس مرادا للاتفاق على خروج الاولاد والارباح ودليل الخصوص مما يعلل
ويخرج بالتعليل ثانيا فعللنا بالمجانسة فقلنا اخراج الاولاد والارباح من ذلك وجوب ضمها الى الحول الاصل

فلو انعدم النما بالعلف امتنع فيها قلنا النما في مال التجارة بزيادة القيمة ولم ينحصر زيادة ثمنها صح

والخميس ثوب طوله خمس اذرع ومنه الحديث ايتوني بخميس اذ لبيس ويعني الصغير من الثياب مغرب

لمجانستها اياه لا للغنى فيجب أن تخرج المستفاد اذ كان مجانسا أيضا فيضم الى ما عنده مما يجانسه فكان إعتبارنا
أولى لانه ادفع للحرج اللازم على تقدير **قوله** في أصحاب الغلة الذين يستغلون كل يوم درهما واقلوا اكثر فان
في اعتبار الحول لكل مستفاد من درهم ونحوه حرجا عظيما وشرع الحول للتيسير فسقط إعتباره ولو لم تنوض
لابطال إعتباره جاز تعليل الأصل بعلتين أحدهما يتعدى ما قلنا والاخرى اعنى قاصرة على الأصل أعني
الاولاد والارباح وعلى هذا الاحاجة الى جعل اللام في الحول للحول المعهود قبامه للاصل كما في النهاية بل
يكون للمعهود كونه اثنى عشر شهرا كما قاله الشافعي بعد أنه خص منه ما ذكرنا وهذا أنه يعم المستفاد
بنتا أو هو النصاب ألاصلي أعني أول ما استفاده وغيره والتخصيص وقع في غيره وهو المجانس
وبقي تحت العموم الأصلي والذي لم يجانس والا يصدق في الاصل إلى اذ اكان الحول مرادا به المعهود
لمقدر **فرع** لا يضم الى النقد بين ثمن ابل مزكاة بان كان له خمس من الإبل وما يتادر هم فزكى الإبل
بعد الحول ثم باعها في أثناء الحول الاخر بدراهم لا يضمها الى ما عنده عند ابي حنيفة وقالا
يضمها لوجود علة الضم وهي المجانسة وله أنه بدل مال الزكوة وللبدل حكم المبدل فلو ضم
لادى الى التثنية وانفقوا على ضم ثمن طعام ادى عشرة ثم باعه وثمن معشورة وثمن عبد ادى
صدقة فطره اما عندهما فظاهر واما عنده فلان البدل لم يبدل لمال الزكوة لان العشر لا يجب باعتبار
الملك ولهذا يجب في الارض الوقف وفي المكاتب والفطرة لا تتعلق بالمالية ولهذا تجب عن ولده
وكذا لو باعها بعبد للتجارة وعنده الف لا يضم عنده ولو نوى الخدمة ثم باعه قيل يضم لانه
بنية الخدمة من مال الزكوة فلم يكن بدله بدل مال الزكوة ليؤدي الى الثنى ولو كان له نصابا
ن تعذر انهما لم يجب ضم احدهما إلى الاخر كثمن ابل ادى زكوتها ونصاب اخر ثم وهب له الف
ضمت الى اقربهما حولا مذ حين الهبة نظرا للفقراء ولو ربح في احدهما او ولد احدهما ضم
الى اصله لان الترجيح بالذات اقوى منه بالحال **قوله** حتى لو هلك العفو وبقي النصاب بقي كل
الواجب الى اخره بان كان له تسع من الإبل او مايه وعشرون من الغنم فهلك بعد الحول من الإبل
اربع ومن الغنم ثمانون لم يسقط من الزكوة شيء عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وزفر يسقط
في الاول اربعة اتساع شاة وفي الثاني ثلثا شاة **قوله** وجبت شكر النعمة المال الذي يتحقق
به الغنى والكل بعد وجود النصاب فيه كذلك فيكون الوجوب في الكل ويؤيده ما نقل من
كتاب ابي بكر من قوله فاذا بلغت خمسا وعشرين الى خمس وثلاثين ففيها بنت مخاض وكذا
قال فاذا بلغت واحدة وستين الى خمس وسبعين ففيها حقة وهكذا ذكر الى عشرين ومائة وقال
في الغنم اذا كانت اربعين الى عشرين ومائه ففيها شاة فاذا زادة على عشرين ومائه الى مائتين
ففيها شاتان فاذا زادة على مائتين الى ثلثمائه ففيها ثلث شياه الحديث وهذا ينص على ما
قلنا وهكذا في كتاب عمر المروي في ابي داود **قوله** ولنا قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة
شاة وليس في الزيادة شيء حتى تبلغ عشرا الى اخره لا يخفى ان هذا الحديث لا يقوى قوة حديثهما في ا
لثبوت ان ثبت والله اعلم به وانما نسبه ابن الجوزي في التحقيق الى رواية القاضي ابي يعلي وابي ا
سحق الشيرازي في كتابيهما فقول محمد اظهر من جهة الدليل ولان جعل الهالك النصاب لحكم
لان النصاب غير متعين في الكل فيجعل الوجوب متعلقا بفعل الإخراج من الكل ضرورة عدم تعين
بعضها لذلك وقع لهم أنه يسمى عفوا في الشرع ينتصاا عن معارضة النص الصحيح فلا يلتفت اليه

قوله

قف
الترجيح بالذات ترجح احدا
لنصابين او ولد له او لاد
بضم الربح او الاولاد اليه لا
النصاب وذ
نهما من نفس منه
انه بخلاف ما اذا رجح
النصاب ما لا
جنس ترجيح بالحال
فانه ترجيح
انتهي

قوله ولنا قال أبو حنيفة الى اخره مثاله اذا كان له اربعون من الإبل فهلك منها عشرون بعد الحول فعند
ابي حنيفة تجب اربع شياه كان الحول حال على عشرين فقط جعلا للهالك كان لم يكن وعند محمد تجب نصف بنت
لبون ويسقط النصف وعند ابي يوسف يجب عشرون جزءا من ست وثلثين جزءا من بنت لبون ويسقط ستة عشر
جزءا لان الاربعة من الاربعين عفو فيصرف الهلاك اليها ويبقى الواجب في ستة وثلاثين فيبقى الواجب بقدر
الباقي والله اعلم ولو كان له ثمانون شاة فهلك نصفها بعد الحول يجب شاة عند ابي حنيفة وعند محمد وزفر
نصف شاة ولو كانت مايه وعشرين فهلك ثمانون تجب شاة وعند محمد وزفر ثلث شاه ولو كانت مايه واحدى
وعشرين فهلك احدى وثمانون تجب شاة عند ابي حنيفة وعند محمد وزفر اربعون جزءا من مائة واحدى
وعشرين جزءا من شاتين فلو كن ما تين واحده عجافا الا واحده وسطا تجب الوسط وثنتان من ا
~~فضلها فان هلكت الوسط عند ابي حنيفة وعندهما الا الواحده وسطا تجب الوسط وثنتان من~~
تجب عجفا وان كان لم يجب الاما بنتان عجاف وعندهما سقط الفضل بهلاك الوسط وجعل كان الكل عجافا
فكان الواجب ثلثا شاتين عجفاوين فاذا هلك واحدة سقط من كل شاة من الثلاث جزء من مايتي جزء وجزو يبقى
من كل شاة عجفا مايتا جزء ولان عندهما يصرف الهلاك الى النصب شايعا ولو هلك الكل الا الوسط
يجب جزء من اربعين جزءا من شاة وسط عند ابي حنيفة كانه ليس له الا اربعون هلك الكل الا واحدة
وسط وعندهما ثلاثة اجزاء من مايتي جزء من ثلاث شياه جزء من السمينة وجزءان من العجاف
لان الواجب في كل شاة ولو كان له اربعون شاة عشرون سمان او اوساط وعشرون عجاف فهلك منه جزء
من السمان بعد الحول يبقى تسعة وثلاثون جزءا من اربعين جزءا من شاة وسط لان الفضل فيما
زاد على الواحدة عفو فصار كان الكل سمان وهلك منها واحده ولكن لو هلكت عشرة من السمان
يبقى ثلثة ارباع شاة وسط وعند محمد يبقى نصف شاة وسط وربع شاة عجفا لان الواجب
شايع في المال وكان نصف السمينة في عشر من السمان وعشر من العجاف وذلك النصف لم يتغير
فبقي الواجب فيه كما كان باقيا والنصف الاخر في عشر سمان وعشر عجاف ذهبت سمانه وبقيت عجافه
فكان فضل السمنة في عجاف هذا النصف بسبب سمان هذا النصف فيبطل بهلاك السمان فبقي ربع
شاة عجفا وان هلكت سمينة واحدة يضم الى ما بقي من السمان مثلها من العجاف وذلك تسع
عشر فيصير عجافا ثمانية وثلاثين فيجب فيها ثمانية وثلاثون جزءا من اربعين جزءا من سمينة وفي العجاف ا
لباقية جزء من اربعين جزءا من شاة عجفا لان فضل السمنة فيها كان بسبب السمينة التي هلكت
فتبطل بهلاكها رجل له خمس وعشرون بنت مخاض عجاف الا واحدة سمينة تعدل خمسين درهما وقيمتها ا
لباقي عشرة عشرة وقيمة الحقة الوسط مائة تجب حقة تساوي ستين درهما لانها كتسنتين من افضلها
لان زكاتها تعدل بنتي مخاض وسطين لو كان فيها بنت مخاض وسط فاذ الم يكن الا واحدة وسط وجب
حقة تعدل هذه الواحدة وواحدة من افضل الباقي فلو هلكت السمينة تجب حقة تعدل بنتي مخاض
عجفاوين لان المال اشتمل على النصاب والعفو لان ما زاد على ستة واربعين عفو فيصرف الهلاك اليه
فكانه لم يهلك الا تسعة واربعين بنت مخاض عجافا وهناك تجب حقة تعدل بنتي مخاض عجفاوين منها
فضلهن فيجب هنا حقة تساوي عشرين وعند محمد تسقط جزء من خمسين جزءا من الحقة الواجبة وهي
التي تساوي مخاض عجفاوين لان الوجوب عنده في الكل وفضل السمن كان باعتبار السمينة فاذا
هلكت بزكاتها وبقي الباقي ولو هلك الكل وبقيت السمينة ففيها خمس ثنياه وسط عند ابي حنيفة

لان الهلاك عنده ينصرف إلى النصب الزايد فكان الحول حال على خمس من الابل ثم هلك الكل الا الواحدة
وعند ابي يوسف يجب جزء من ستة واربعين جزءا من الحقة التي تساوي سنين لان ما زاد على ستة وا
ربعين عفو فكان الحول حال على ستة واربعين وعند محمد فيها جزء من خمسين جزءا من تلك الحقة **قوله**
لكونهم مقابلة لانهم يقاتلون اهل الحرب **قوله** فلا يصرفها اي لا يصرفها الخوارج الى الفقراء **قوله**
ويكون الدفع الى كل جائر قال في المبسوط وما تاخذه ظلمة زماننا من الصدقات والعشور والا
لجزاء والخراج والجبايات والمصادرات فالاصح ان يسقط جميع ذلك عن ارباب الاموال اذا نووا
عند الدفع التصدق عليهم لان ما في ايديهم اموال المسلمين وما عليهم من التبعات فوق
اموالهم فلو ردوا ما عليهم لم يبق في ايديهم شي فكانوا فقرا انتهى وقال ابن سلمة يجوز
اخذ الصدقة لعلي بن عيسى بن ماهان والي خراسان وكان اميرا ببلخ وجبت عليه كفارة يمين فسا
ل فافتوه بالصيام فجعل يبكي ويقول لحشمه انهم يقولون لي ما عليك من التبعات فوق ما لك
من المال فكفارتك كفارة يمين من لا يملك شيا وعلى هذا لو اوصى بثلث ماله للفقراء فدفع
الى السلطان الجائر سقط ذكره قاضي خان في الجامع الصغير وعلى هذا انكار حمل على يحيى بن يحيى تلميذ مالك
حين افتى بعض ملوك المغاربة في كفارة بالصوم غير لازم وتعليلهم بانه اعتبار للمناسب ا
لعلومهم الالغا غير لازم لجواز ان يكون للاعتبار الذي ذكرناه من فقرهم للاالحوته اشق عليه من الا
عتاق ليكون هو المناسب المعلوم وكونهم لهم مال وما اخذوه خلطوه به وذلك استهلاك
اذا كان لا يمكن تمييزه عنه عند ابي حنيفة فيملكه ويجب الضمان حتى قالوا يجب عليهم فيه الزكوة ويورث
عنهم غير صحيح لاشتغال ذمتهم بمثله والمديون بقدر ما في يده فقير **قوله** والاول احوط
اي الافتا بالاعادة بنا على ان علم من ياخذ لما ياخذ شرط وهذا يقتضي التعميم في الاعادة للاموال
الباطنة والظاهرة سوى الخراج وقد لا ينبني على ذلك بل على ان المقصود من شرعية الزكوة سد
المحتاج على ما مر وذلك يفوت بالدفع الى هولاء وقال الشهيد هذا اعني السقوط في صدقات
الاموال الظاهرة اما اذا صادره فنوى عند الدفع اداء الزكوة اليه فعلى قول طايفة يجوز
والصحيح انه ليس للطالب ولاية اخذ زكاة الاموال الباطنة **قوله** لان الصلح قد جرى الى اخره
بنو تغلب عرب نصارى هم عمر ان يضرب عليهم الجزية فابوا وقالوا نحن عرب لا نودي
ما يودي العجم ولكن خذ منا ما ياخذ بعضكم من بعض يعنون الصدقة فقال عمر لا هذه
فرض المسلمين فقالوا فزد ما شيت بهذا الاسم لا باسم الجزية ففعل فتراضى هو وهم على ان
يضعف عليهم الصدقة وفي بعض طرقه هي جزية سموها ما شيتم وفي رواية لابن ابي شيبة
ولا يمنعوا احدا ان يسلم ولا يغمسوا اولادهم وفي رواية القاسم بن سلام في كتاب الاموال
هم بعني عمر ان ياخذ منهم الجزية فتفرقوا في البلاد فقال النعمان بن زرعة او زرعة بن النعمان لعمر
يا امير المومنين ان بني تغلب قوم عرب يانفون من الجزية وليست لهم اموال انما هم اصحاب حرث و
مواشي ولهم نكاية في العدو فلا تعن عدوك عليك بهم قال فصالحهم عمر على ان يضعف عليهم
الصدقة واشترط عليهم ان لا ينصروا اولادهم هذا وروي عن ابي حنيفة انه لا ياخذ من المراة
شيء وهو قول زفر لان الماخوذ بدل الجزية بل قد اعتبره عمر نفس الجزية حيث قال هذه جزية
فسموها ما شيتم ولا جزية فلا يلزمها بدلها وهو القياس وجه الظاهر ان اللازم في الاصل كان

> **صح**
> السلطان اذا اخذ الجبايات
> او مالا بطريق المصادرة
> فنوى صاحب المال عند
> الدفع عن الزكوة ا
> ختلفوا فيه والصحيح
> انه يسقط عنه الزكوة
> كذا قال الامام
> السرخسي من
> مسايل الزكوة
> من شتى
> الحوه
> هدايه

> **قف**
> اذا صادر السلطان ا
> لتاخر ونوى في دفعه اليه
> سعو في الزكوة سقط
> والصحيح عدم السقوط
> كذا ذكره ابنجي انتهى

الجزية فلما وقع التراضي باسقاطها بما يوخذ من المسلم مضاعفا صار اللازم غير ما صير اليه فوجب شموله ا
لنسا لانهم اي العرب رضوا اي اسقاط ذلك ظاهرا **قوله** وان هلك المال بعد حال الحول فغرط في الا
دا حتى هلك من غير تعد اعني من غير استهلاك منه **قوله** بعد التمكن بان طلب المستحق او وجد وان
لم يطلب **قوله** ولانه منعه بعد الطلب اي طلب الفقير اذا فرض ذلك اولانه جعله الشرع مطالبا
لنفسه بنيابة عنه او هو مطالب بالادا على الفور فاذا تمكن ولم يود صار متعديا فيضمن كما لو ا
ستهلك النصاب وكالمودع اذا طولب برد الوديعة فلم يردها حتى هلكت **قوله** ولنا ان الحاصل ان
الواجب تمليك شطر من النصاب ابتدا ومن امر بتمليك مال مخصوص كمن قيل له تصدق بمالي عنك
فلم يفعل حتى هلك ليس عليه ضمانه ولا اقامة مال اخر مقامه لانه لم يفوت على مستحق بدا ولا ملكا
لان المستحق فقير يعينه لا فقير يطلب بنفسه وفي الاستهلاك وجد التعدي بخلاف مجرد التاخير
لانه غير جان فيه لان الصيغة المطلقة تجوز التراخي وان كانت على الفور وليس هو لحق فتعديه
هو نفس اهلاك المال ولا تسببا له فان التاخير لم يوضع للهلاك وانما قلنا ان الواجب جزء من
النصاب تحقيقا للتيسير فان الزكوة انما وجبت قليلا من كثير من بعض الاموال لان من كل مال بل بما
يحيث ينمو التيسير المودي بالنما وشرط مع ذلك الحول تحقيقا للفضل النما كانت واجبة بصفة اليسر ا
لحق متى وجب بصفة لا يبقى الا بتلك الصفة وتحقيق ذلك بان يعتبر الواجب اداء جزء من هذه
النعمة غير ان له ان يعطي غيره فيسقط بهلاكه لفوات المحل والقول ببقا الوجوب بعد هلاكه
محيلة الى صفة العسر ولا يكون الباقي ذلك الذي وجب بل غيره وهذا لا يقتضي ان الواجب
في خمس من الابل جزء منها والشاة تقدير لماليته لعسر لخراجه البعض بعضها بل اذا
كان يقتضي ذلك البعض ربع عشر كلها توقف تحقيقه على كلها وفيه من الحرج ما لا يخفى ثم الظو
اهر توبد ما قلنا مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع العشور من كل اربعين درهما درهم وما تقدم
في اول باب صدقة البقر من حديث معاذ ولفظ الترمذي بعثني النبي عليه السلام الى اليمن فامرني ان
اخذ من كل ثلاثين بقرة تبيعا او تبيعة ومن كل اربعين مسنة **قوله** كدفع العبد بالجناية يستحق
فاذا لم يدفعه المولى حتى هلك سقط ولم يجب عليه اقامة عبد مقامه **قوله** قيل يضمن وهو قول الكر
خي وقيل لا يضمن وهو قول ابي سهل الزجاجي وهو اشبه بالفقه لان الساعي وان تعين لكن له
رأي في اختيار محل الاداء بين العين والقيمة ثم القيمة شايعة في محال كثيرة والراي يختلف
في زماننا فالحبس لذلك ولانه لم يفوت على احد ملكا ولا يدا بخلاف منع الوديعة بعد طلب
صاحبها فانه بدل اليد بذلك فصار مفوتا ليد المالك **فروع تتعلق بالمحل** استبدال مال
التجارة بمال التجارة ليس استهلاكا وبغير مال التجارة استهلاك وذلك بان ينوي في البدل
عدم التجارة عند الاستبدال وانما قلنا ذلك لانه لو لم ينو في البدل عدم التجارة
وقد كان الاصل للتجارة يقع البدل للتجارة وان كان لغيرها عند مالكه في الكافي لو تقا
يضا عبدا بعبد ولم ينو بأيهما شيئا فان كانا للتجارة فهما للتجارة او للخدمة فهما للخدمة وان كان
احدهما للتجارة والاخر للخدمة فبدل ما كان للتجارة للتجارة وبدل ما كان للخدمة فلو استحول
بعد الحول ثم هلك البدل بغير صنع منه وجبت الزكوة عن الاصل بخلاف ما اذا كان مال تجارة لا

يضمن زكوة الاصل بهلاك البدل واستبدال السايمة استهلاك مطلقا سواء استبدلها بسايمة
من جنسها او من غيره او بغير سايمة دراهم او عروض لتعلق الزكوة بالعين اولا وبالذات وقد تبدلت
فاذا هلكت سايمة البدل تجب الزكوة ولا يخفى أن هذا اذا استبدل بها بعد الحول اما اذا باعها
قبله فلا حق لا تجب الزكوة في البدل الا بحول جديد او تكون له دراهم وقد باعها باحد النقدين او
قراض النصاب الدراهم بعد الحول ليس باستهلاك فلو توى المال على المستقرض لا تجب ومثلا عارة
ثوب التجارة رجل له الف حال حولها فاشترى بها عبدا للتجارة ثم مات او عروضا للتجارة فهلكت
بطلت عنه زكوة الالف ولو كان العبد للخدمة لم تسقط بموته فلو كان فيه غبن فاحش
ضمن في الوجه الاول علم او لا لانه صار مستهلكا في قدر الغبن اذا لم يحصل بازايه شيء وانما
استوي العلم والعدم لانه باطن فلا يتعلق الحكم به ولو كان وهبها بعد الحول ثم رجع
بقضاء او غيره لا شيء عليه لو هلكت عنده بعد الرجوع لان الرجوع فسخ من الاصل والنقود
تتعين في مثله فعاد اليه قديم ملكه ثم هلك ضمانا ولو رجع بعد ما حال الحول عند الموهوب
له فكذلك خلافا لزفر لو كان بغير قضاء فانه يقول يجب على الموهوب له فانه مختار فكان تمليكا
قلنا بل غير مختار لانه لو امتنع عن المراد اجبر وفي الوجه الثاني لو رد عبد الخدمة بعيب وا
سترد الالف لم يبرا الوهب لكن لان وجوب الزكوة لم يتعلق بعين تلك الدراهم فلم يعد اليه قديم
ملكه بخلاف ما لو كان اشترى العبد بعرض التجارة وحال حوله فرد بقضاء لانه عاد اليه قديم
ملكه وان كان بغير قضاء ضمن لانه بيع جديد في حق الزكوة وعلى هذا قلنا لو باع عبد الخدمة
بالف فحال على الثمن الحول فرد بعيب بقضاء او برضي زكى الثمن لعدم التعين ولو باعه بعرض
التجارة فرد بعيب بعد الحول ان كان بقضاء لم يزكي البايع العرض لانه مضطر ولا العبد لانه
كان للخدمة وقد عاد اليه قديم ملكه وان كان بلا قضاء لم يزكي المشتري العرض ويزكيه
البايع لانه كالبيع الجديد حتى يصير العبد الذي اشتراه للتجارة لان الاصل كان للتجارة
فكذا البدل فان نوى فيه الخدمة كان زكوة العرض مضمونا عليه لانه استهلكه حين
استبدله بغير مال التجارة والله سبحانه اعلم **قوله** وهو مالك للنصاب تنصيص على جواز التعجيل فلو ملك
اقل فعجل خمسة عما يتم الحول على ما يبتني لا يجوز وفيه شرطان آخران لان لا ينقطع النصاب في
اثناء الحول فلو عجل خمسة عن مايتين ثم هلك ما في يده الا درهما ثم استفاد فتم الحول على مايتين جاز
ما عجل بخلاف ما لو لم يبق الا درهم وان يكون النصاب كاملا في آخر الحول فلو عجل شاة من اربعين وحال
الحول وعنده تسعة وثلاثين فلا زكوة عليه حتى انه ان كان صرفها للفقراء وقعت نفلا وان كانت قايمة
في يد الساعي او الامام اخذها ولو كان لا لا دافي آخر الحول وقع عن الزكوة وان انتقص النصاب بادايه ذكره في النهاية
نقلا من الايضاح وهو في فضل الساعي خلافا الصحيح بل الصحيح فيما اذا كانت في يد الساعي وقوعها زكوة فلا يستردها
في الخلاصة لو له مايتا درهم حال عليها الحول الا يوما فعجل من زكاتها شيا ثم حال الحول على ما بقي لا زكوة عليه
وعلى هذا لو تصدق بشاة بنية الزكوة على الفقير من اربعين شاة فتم الحول فلا يجوز عن الزكوة اما لو عجل
شاة عن اربعين الى المصدق فتم الحول والشاة في يد المصدق جاز وهو المختار لان الدفع الى المصدق
لا يزيل ملكه عن المدفوع وبسطه من شرح الزيادات إذا عجل خمسة من مايتين فان تم الحول
وعنده مايه وخمسة وتسعون او استفاد خمسه اخرى فحال على مايتين او انتقص من الباقي درهم فصاعدا

قف لانه لا يعتبر المعجل في اتمام الزكاة لما ذكر انتهى

الفصل

الفصل الاول اذا لم يزد ولم ينتقص فان كانت تلك الخمسة قايمة في يد الساعي فالقياس ان لا يجب الزكوة ويأخذ الخمسة
من الساعي لانها خرجت عن ملكه بالدفع الى الساعي وان لم تخرج فهي في معنى الضمار لانه لا يملك الاسترداد قبل الحول
وفي الاستحسان تجب الزكوة لما ذكرنا ان يد الساعي المقبوض بيد المالك قبل الوجوب فقيامها في يده كقيامها
في يد المالك ولان المعجل يحتمل ان يصير زكوة فتكون يده يد الفقراء ويحتمل ان لا يصير زكوة فتكون يده يد
المالك فاعتبرنا يده يد المالك احتياطا ولان القول بنفي الوجوب يؤدي الى المناقضة بيانه انا لو لم نوجب
الزكوة بقيت الخمسة على ملك المالك فنتبين انه حال الحول والنصاب كامل فتجب الزكوة على تقدير عدم ايجاب
الزكوة واذا قلنا تجب يجب مقصورا على الحال لا مستندا الا انه لو استند الوجوب الى اول الحول بقي النصاب
ناقصا في آخر الحول فيبطل الوجوب وانما لم يملك الاسترداد لانه عينها زكوة من هذه السنة فما دام اد
حتمال الوجوب قايما لا يكون له ان يسترد كمن نقد الثمن في بيع شرط الخيار للبايع لا يمكنه الاسترداد فالحاصل انه
تعلق حق الفقراء به مع بقاء ملك المالك ولهذا لم يكن ضمارا لانه اعدها للغرض والمعد لغرض ليس ضمارا
فجعلها ضمارا يبطل لغرضه ولكن لو كان الساعي استهلكها او نفقها على نفسه قرضا لان بذلك وجب المثل في
ذمته وذلك كقيام العين في يده ولكن لو اخذها الساعي عمالة لان العمالة انما تكون الواجب لان قبضه للواجب
يكون للفقراء فيتحقق سبب العمالة وما قبضه غير واجب ولا يقال ما في ذمة الساعي دين واداء الدين من
العين لا يجوز لانا نقول هذا اذا كان على الساعي فيجوز لان حق الاخذ له فلا يجب الطلب منه ثم دفعها
اليه وان كان الساعي صرفها الى الفقراء او الى نفسه وهو فقير لا تجب الزكوة لان الساعي مأمور بالصرف ا
ليهم ولو صرف المالك بنفسه يصير ملكا وينقص به النصاب فكذا الحكم هنا ولو ضاعت من الساعي قبل
الحول ووجدها بعده لا تجب الزكوة وللمالك ان يستردها كما لو ضاعت من يد المالك نفسه فوجده
بعده وانما يملك الاسترداد لانه عينها الزكوة هذه السنة ولم تقع فلك لان بالضياع صار ضمارا فلو لم يسترد
ها حتى دفعها الساعي الى الفقراء او لم يضمن الا ان كان امام المالك لها قبل هذا عندهما اما عند ابي حنيفة رحمه
الله يضمن واصله الوكيل بدفع الزكوة اذا ادى بعد اداء الموكل بنفسه يضمن عنده علم باداءه
او لا لان عليه **الفصل الثاني** اذا استفاد خمسة فتم الحول على مايتين يصير المودي زكوة في الوجوه
كلها من وقت التعجيل ولا يلزم هنا كون الدين زكوة عن العين في بعض الوجوه ولا تجب عليه
زكوة تلك الخمسة وان كانت قايمة عند الساعي اما عنده فلانه لا يرى الزكوة في الكسور واما عند
هما فلانها ظهر خروجها من ملكه من وقت التعجيل وهذا التعليل انما يخصهما في مثل هذه الصورة
فاما لو ملك مايتين فعجلها كلها صح ولا يستردها قبل الحول كما في غيرها لاحتمال وقوعها زكوة بان
يستفيد قبل تمام الحول ثمانية الاف فلو استفادها لا يجب زكوة هذه المايتين لهذه العلة
بالاتفاق **الفصل الثالث** اذا انتقص عما في يده فلا تجب في الوجوه كلها فيسترد ان كانت في يد
الساعي وان استهلكها او اكلها قرضا او بجهة العمالة ضمن ولو تصدق بها على الفقراء او نفسه وهو
فقير لا يضمن لما قدمناه الا ان تصدق بها بعد الحول فيضمن عنده علم بالنقصان او لم يعلم وعند
هما ان علم ولو كان نهاه ضمن عند الكل واعلم انما ذكره في الفصل الاول من ان الساعي اذا اخذ الخمسة
ثم حال الحول ولم يكمل النصاب في يد المالك تقع الخمسة زكوة بناء على الساعي لانه لا عمالة في غير الواجب
ذكر في مثله من السايمة خلافه بعد قريب وقال ما حاصله اذا عجل شاة عن اربعين فتصدق
بها الساعي قبل الحول وتم الحول ولم يستغن شيئا يقع تطوعا ولا يضمن ولو باعها الساعي للفقراء تصدق

قف كما لو وهب مال يتم به النصاب في آخر الحول فيصير المعجل زكاة

قف بان يكون النصاب ناقصا بعد التعجيل فتم الحول على نصاب ناقص والمعجل لا يكمله

بثمنها فكذلك فان كان الثمن قايما في يده ياخذه المالك لانه بدل ملكه ولا تجب الزكوة لان نصاب السايمة نقص
قبل الحول ولا يكمل بالثمن فان كانت الشاة قايمة في يد الساعي صارت زكوة كما قدمنا لان قيامها في
يده كقيامها في يد المالك ولو كان الساعي اخذها من عمالته وتصدق على ذلك او جعلها الامام له عمالة فتم
الحول وعند المالك تسعة وثلاثون والمعجل قايم في يد الساعي فلا زكوة عليه ويستردها لانه لما اخذها
من العمالة زالت عن ملكه فانتقض النصاب فلا تجب الزكوة وله ان يستردها لانها في يده بسبب
فاسد فان كان الساعي باعها قبل الحول او بعده فالبيع جايز كالمشتري شرا فاسدا اذا باع جاز بيعه
ويضمن قيمتها للمالك ويكون الثمن له لانه بدل ملكه فان قلت لم كان هذا الاختلاف قلت لانه لما خرجت
عن ملك المعجل بذلك السبب فحين تم الحول يصير ضامنا بالقيمة والسايمة لا يكمل نصابها بالدين
كما ذكرنا هذا ومهما تصدق به الساعي مما عجل من نقد او سايمة قبل الحول فلا ضمان عليه بل اما
ان يقع نفلا ان لم يكمل او بعضه ان كان عنده نصب في يده فهلك بعضها او قرضا او بعده في موضع
لا تجب الزكوة كما لو انتقض النصاب ضمن على او لا عند ابي حنيفة وعندهما لا يضمن الا ان علم
بالانتقاص فان كان المالك نماه بعد الحول ضمن عند الكل وقبله لا **قوله** وفيه خلاف مالك لو
يقال الزكوة اسقاط الواجب ولا اسقاط قبل الوجوب وصار كالصلوة قبل الوقت بجامع انه
ادا قبل السبب اذا السبب هو النصاب الحولي ولم يوجد قلنا لا نم اعتبار الزايد على مجرد النصاب
جزا من السبب بل هو النصاب فقط والحول تاجيل في الادا بعد اصل الوجوب فهو كالدين المو
جل وتعجيل الدين الموجل صحيح فالادا بعد النصاب كالصلوة في اول الوقت لا قبله وكصوم
المسافر رمضان لانه بعد السبب بخلاف العشر لا يجوز تعجيله لانه يكون قبل السبب اذ السبب
فيه الارض النامية بالخارج تحقيقا فما لم يخرج بالفعل لا يتحقق السبب ويدل على صحة هذا الاعتبار
ما في ابي داود والترمذي من حديث علي كرم الله وجهه ان العباس رضي الله عنه سال النبي عليه السلام
في تعجيل زكاته قبل ان تحول عليها الحول مسارعة الى الخير فاذن له في ذلك ولو سلم ما ذكر فصفة الحولي
تستحق الى اول الحول لانه ما حال عليه والحول اسم لاول الى اخره فقي اوله يثبت جزا من السبب ومن ثبت
الحكم مثله عند وجود جزاه اذا كان الباقي مترقبا واقعا ظاهرا كالترخص في ابتداء السفر وفيه
نظر اذ اقل يقال على ما اوردناه فيما غير علة الرخصة قصد اهل السفر اذ فيه لا وجود اقله فا
لترخص في ابتدايه بعد تمام السبب على انا لا نجزم بوقوع المعجل زكوة في الحال بل ذلك مو
قوف الى اخر الحول فان تم والنصاب كامل تبين ذلك والا تبين انه وقع نفلا **قوله** ويجوز التعجيل
لاكثر من سنة وعليه يتفرع ما لو كان له اربع مائة فعجل عن خمسماية ظانا انها في ملكه له
ان يحتسب الزيادة من السنة الثانية ولو حال على مائتين فاذا خمسة وعجل خمسة ثم استفاد عشرة جاز
وقال زفر لا يجوز المعجل عن السنة الثانية لانه لما تم الحول وجبت الزكوة فانتقض النصاب
فقد وجد الحول الثاني والنصاب منتقص قلنا الوجوب يقارن دخول الحول الثاني فيكون
الانتقاص بعده فلم يمنع انعقاد الحول **قوله** ويجوز لنصب اذا كان في ملكه نصاب واحد
قال زفر لا يجوز الا عن ما في ملكه والا لزم تقديم الحكم على السبب وجوابه بان النصاب الاول
هو السبب الاصل وما بعده تبع له فلم يتقدم السبب وفيه ان يقال ان اعتبر سببا لوجوب
عشرة مثلا فباطل والا لا يفيد وكونه الاصل بمعنى اول مكسوب لا يوجب لزوم هذا الاعتبار

شرعا

١٩٠

شرعا لا يمنع لكنه قد وجد فهو الدليل فلو ملك مائتين فعجل منها خمسة وعشرين عن الف ثم استفادها فتم
الحول وعنده الف جاز عن الالف وفي فتاوي قاضي خان لو كان له خمس من الابل الحوامل يعني الحبالى فعجل شاة
عنها وعما في بطونها ثم نتجت خمسا قبل الحول اجزاه عما عجل وان عجل عما تحمل في السنة الثانية لا يجوز
انتهى وقد يقال ليس في هذا اكثر من كونه عين المدفوع عنه ولو كان المدفوع عنه في يده فاخرج عنه عينا
قدر زكاته وعنده من جنسه غيره ايضا لا يضر ويلغو تعيينه فكذا هذا اذ لا فرق سوى ان المخرج عنه
معدوم في الحال وذلك لا يمنع الجواز التعجيل لنصب ليست في ملكه يستلزم جوازه والملزوم ثابت فكذا الا
خر واذ قد انسقنا الى ذكر الاصل المذكور وهو ان التعيين في الجنس الواحد لغو فلنذكر من فروعه رجل له الف
درهم بيض والف سود فعجل خمسة وعشرين عن البيض فهلكت البيض قبل تمام الحول ثم تم لان زكوة عليه
في السود ويكون المخرج عنها ولو عجل عن السود فهلكت وتم على البيض ولو حال وهما عنده ثم ضاع
احد المالين كان نصف ما عجل عما بقي وعليه تمام زكوة ما بقي وعليه تمام زكوة ما بقي ولو نوى الادا عن احد
هما بعد الحول كان الادا عنهما وفي النفاذ رجلاف هذا قال اذا عجل عن احد المالين بعينه ثم هلك بعد
الحول لا يجوز شي من المعجل عن الباقي وعليه زكوته والظاهر الاول ولو كان له الف فعجل عشرين ثم حال ثم
هلك منها ثمان مائة درهم وبقيت مائتا درهم فعليه درهم واحد لان العشرين تشيع في الكل
فيكون قد اعطى عن كل مائتين اربعة دراهم وبقي للمائتين درهم ولو هلكت الثمان مائة قبل الحول فلا
شي عليه لانه تبين انه لا زكوة عليه الا في مائتين ولو كان الف درهم ومائة دينار فعجل عن الدنانير قبل
الحول دينارين ونصفا ثم ضاعت قبل الحول وحال على الدراهم جاز ما عجل عن الدراهم اذا كان يساوي
خمسة وعشرين درهما والا كمل ولو عجل خمسة وعشرين عن الدراهم ثم هلكت جاز عن الدنانير
بقيمته وان لم يهلك احدهما حتى حال الحول ثم هلك المال الذي عجل عنه كان المعجل عن المالين الاخر ما
قدمنا في البيض والسواد وهذا ابنا على اتحاد الجنس في النقدين بدليل ضم احدهما الى الاخر ليكمل
النصاب بخلاف ما لو كان له خمس من الابل واربعون من الغنم فعجل شاة عن احد الصنفين ثم هلك
لا يكون عن الاخر ولو كان له عين ودين فعجل عن العين فهلكت قبل الحول جاز عن الدين وان هلك
بعده لا يقع عنه والله سبحانه اعلم **باب زكاة المال** ما تقدم ايضا زكاة مال الا انه
في عرفنا يتبادر من اسم المال النقد والعروض وقدم الفضة على الذهب اقتدا بكتب رسول
الله صلى الله عليه السلام **قوله** لقوله عليه السلام ليس فيما دون خمس اواق ولا فيما دون خمس اواق صدقة
واخرجه مسلم ليس فيما دون خمس اواق من الورق الحديث وقوله والاوقية اربعون درهما
يحتمل انه من كلام المصنف اخذا من تفسيره الصدقة التي واجبه عليه السلام قالت عايشة
كانت نشا عشرة اوقية ونشا فتلك خمس مائة قال ابو مسلمة قلت ما النش قالت نصف
اوقية رواه مسلم ويحتمل انه اراده من تمام الحديث وشاهده ما اخرجه الدارقطني عنه
عليه السلام لا زكوة في شي من الفضة حتى تبلغ خمس اواق والاوقية اربعون درهما وفيه
وفيه يزيد بن سنان الرهاوي ابو فروة ضعف والاوقية افعولة فتكون الهمزة زايدة
وهي من الوقاية لانها تقي صاحبها الحاجة وقيل هي فعلية فالهمزة اصلية وهي من الاوق
هو الثقل وجمعها اواقي واواق ورب ما يجي في الحديث وقية وليست بالعالية **قوله** فاذا كانت
مائتي درهم الى اخره سوا كانت مسكوكة او لا ولكن اعتبره المهروي غير الذهب والفضة لا
تجب الزكوة ما لم تبلغ قيمته نصابا مسكوكا من احدهما لان لزومها مبني على التقوم والعرف

فع
فسقطت الاربعة التي
للثانية فيبقى درهم واحد
في المائتين الباقية من الالف

ولم يذكر في نهاية ابن الا
ثير الا الاول قال وهمزتها
زايدة وتشديد الجمع و
تخفيف مثل اثفية صح

ان يقوم بالمسكوك وكذا نصاب السرقة احتياطا للدار قوله كتب الى معاذ الله تعالى اعلم به وانما
في الدار قطني انه عليه السلام امر معاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن ان يأخذ من كل اربعين دينارا د
ينارا ومن كل مايتي درهم الحديث وهو معلول بعبد الله بن شبيب ولا يجز ذلك بالمدعي فان لحا
دينا اخذ ربع العشر من الرقة مفسرة من كل اربعين درهما درهم كثيرة شهيرة قوله فزكو
ته بحسابه ففي الدرهم الزايد جزء من اربعين جزءا من درهم ومما يبنى على هذا الخلاف لو كان
له مايتان وخمسة دراهم مضى عليها عامان عنده عليه عشرة وعندهما خمسة لانه وجب
عليه في العام الاول خمسة وثمن فبقي السالم من الدين في العام الثاني مايتان الا ثمن
درهم فلا تجب فيه الزكوة وعنده لا زكوة في الكسور فبقي السالم مايتين ففيها خمسة
الى اخره قوله في حديث علي تقدم حديثه في زكوة العوامل والحوامل وفي اول كتاب الزكوة في
مسئلة الحول قوله وبعد النصاب في السوايم الى اخره جواب عن مقدر وهو انه قد عفي بعد
النصاب في السوايم اعدادا فقال ذلك فيها تحرزا عن التشقيص اي ايجاب الشقص لما
فيه من ضرر الشركة على الملاك وليس ذلك بلازم هنا قوله ولابي حنيفة الى اخره روى الدار
قطني عن معاذ ان النبي عليه السلام امره ان لا يأخذ من الكسور شيئا وهو ضعيف بالمنهال
ابن الجراح واما ما نسبه اي المصنف الى حديث عمرو بن حزم فقال عبد الحق في احكامه روى
ابو اويس عن عبد الله ومحمد ابني ابي بكر بن عمرو بن حزم عن ابيهما عن جدهما عن النبي عليه
السلام انه كتب هذا الكتاب لعمرو بن حزم الحديث وذكر في الفضة فيه ليس فيها صدقة
حتى تبلغ مايتي درهم فاذا بلغت مايتي درهم ففيها خمسة دراهم وفي كل اربعين درهما درهم وليس فيما دون
الاربعين صدقة ولم يعزه عبد الحق للكتاب وكثيرا ما يفعل ذلك في احكامه والموجود في كتاب ابن حزم
عند النسائي وابن حبان والحاكم وغيرهم وفي كل خمس اواق من الورق خمسة دراهم وما زاد ففي كل اربعين
درهما درهم وروى ابن ابي شيبة ثنا عبد الرحمن بن سليمان عن عاصم عن الحسن قال كتب عمر الى ابي موسى
الاشعري فما زاد على المايتين ففي كل اربعين درهما درهم وتقدم في الحديث المصحح قوله عليه السلام
هاتوا ربع العشور من كل اربعين درهما درهم فقوله من كل اربعين درهما درهم خرج تفسير
القوله هاتوا ربع العشور فيفيد هاتوا ربع العشور على هذا الوجه لان هذه الجملة في موضع
الحال من المفعول فيكون قيدا في عامله الذي هو الامر بالاعطا فيكون الوجوب على هذا الوجه
بقي ان يقال قصاراه انه لم يتعرض للنفي عما دونها الا بمفهوم الصفة ولا يعتبر عندنا او بالا
ضافة الى العدم الاصلي وحديث علي متعرض لايجابه ولو اعتبر المفهوم كان المنطوق مقدما
عند المعارضة خصوصا وفيه الاحتياط فالاولى ح اثبات المعارضة بين حديث علي وحديث عمرو
بن حزم واثر عمر فانهما يفيدان ان تمام حكم ما زاد ان تجب في كل اربعين درهما درهم فلا يكون
من حكم ما زاد خلاف ذلك والا لم يكن بيانا لحكم ما زاد دليل لبعضه فان قيل نحمل على ارادة ما
زاد من الاربعينات دفعا للمعارضة قلنا ليس باولى من اعتبار مثله في حديث علي بان نحمل
زاد فبحسابه اي ما زاد من الاربعينات فبحساب الخمسة في المايتين وهو ان يكون فيها
درهم فان قيل بل الحمل في معارض حديث علي اولى منه فيه لانه موجب وذلك مسقط فيكون فيه
الاحتياط وظنه ان حديث معاذ نهي فيقدم غلط بادي تامل لانه انما نهي المصدق وكلامنا
فيما يرجع الى رب المال وهو ليس نهيه ان يعطي بل الواقع في حقه تعارض السقوط والوجوب

قلنا

قلنا ذلك لو لم يكن مخلوطا بالحرج العظيم والتعذر في بعضها في كثير من الصور وهو ما اشار اليه المصنف
بقوله لتعذر الوقوف وذلك انه اذا ملك مايتي درهم وسبعة دراهم وجب عليه على قولهما خمسة
وسبعة اجزاء من اربعين جزءا من درهم فاذا لم يؤد حتى جاءت السنة الثانية كان الواجب عليه زكوة
مايتي درهم ودرهم وزكوة ثلاثة وثلاثين جزءا من درهم وذلك لا يعرف ولانه اوفق لقياس الز
كوات لانها تدور بعفو بين نصابين قوله والمعتبر في الدراهم الى اخره هذا الاعتبار في الزكوة
ونصاب السرقة والمهر وتقدير الديات واذا قد اختلف المتقالين في تعريف الدرهم فلا بد من
النظر فيه وظاهر كلام المصنف في صدقة الذهب انه معروف قال ابو عبيد في كتاب الاموال
ولم يزل المثقال في اباد الدهر محدودا لا يزيد ولا ينقص وكلام السجاوندي في كتاب قسمة
التركات خلافه قال الدينار بسنجة اهل الحجاز عشرون قيراطا والقيراط خمس شعيرات فالدينار
عندهم مائة شعيرة وعند اهل سمرقند ستة وتسعون شعيرة فيكون القيراط عندهم طسوجا
وخمسا وذكر فيه ايضا في تحديد الدينار مطلقا فقال اعلم ان الدينار ستة دوانيق والدانق
اربع طسوجات والطسوج حبتان والحبة شعيرتان والشعيرة ستة خرادل والخردل اثنى عشر
فلسا والفلس ست فتيلات والفتيل ست نقيرات والنقيرة ثمان قطميرات والقطميرة اثنا عشر
ذرة انتهى فان كان المراد بالخردل اولا الشعيرة المعروف فلا حاجة الى الاشتغال بتغيير ذلك
وهو تعرف للدينار على عرف سمرقند وتعرف دينار الحجاز هو المقصود دالحكم عرج من هنالك
ويوضح ذلك قوله عليه السلام المكيال مكيال اهل المدينة والوزن وزن اهل مكة لفظ ا
لنسائي من رواية ابن عمر عن احمد بن سليمن ووثقه وان لم يكن كذلك بل لهم فيه اصطلاح
خاص فلم يحصل مما ذكره تحديد ولا تمييز عند العقل لان الذرة ح هي مبدا ما يقدر به هذه
المسميات الاصطلاحية ولا يعرف شخصها وقد لا يقدر على الاعتبار بها لو عرف وانت تعلم ان ا
لمقصود تقدير كمية شي موجود ثابت والتوصل الى ذلك لا يتوقف على هذه التكلفات مع انه لم
يحصل بذلك مقصود وغير واحد قد اقتصر على التقدير الاول والاقتصار على مثله لا يجوز
في افادة التقدير الا ان يكون المراد الوسط من الشعيرات المعروفة والا يكون تجهيلا ولو
انتهى الى الخردل كان حسنا اذ لا تتفاوت احاده وكذا بعض الاشيا وهذا كله على تقدير كون
الدينار والمثقال مترادفان والظاهر ان المثقال اسم للمقدار المقدر به والدينار اسم للمقدر به
بقيد ذهبيته واذ عرفت هذا فنقول كانت الدراهم على عهده عليه السلام ثلثة اصناف صنف
كل عشرة وزن عشرة مثاقيل وصنف كل عشرة وزن خمسة وصنف كل عشرة وزن ستة فلما وقع ا
لخلاف في الايفاء والاستيفاء وقيل اراد عمر ان يستوفي الخراج بالصنف الاول فالتمسوا التخفيف
فجمع حساب زمانه فاخرجوا عشرة وزن سبعة وقيل اخذ عمر من كل صنف درهما فخلطه فجعله ثلا
ثة دراهم متساوية فخرج الدرهم اربعة عشر قيراطا فكل عشرة وزن سبعة مثاقيل فبقي العمل
عليها واجمع الناس عليها وهذا صريح في ان كون الدراهم بهذه الزنة لم تكن في زمنه عليه
السلام ولا تشك في ثبوت وجوب الزكوة في زمانه عليه السلام وتقديرها واقتضائه الاداء منها
خمسة من كل مايتين فان كان المعتبر لوجوب الزكوة في زمانه الصنف الاعلى لم يجز النقص وان
كان ما دونه لم يجز تعيين هذه لانها زيادة على المقدر فوجب نفي الوجوب بعد تحققه لانه

على ذلك التقدير يتحقق في مائتي وزن خمسة أو ستة فالقول بعدم الوجوب ما لم تبلغ مائتي وزن
سبعة ملتزم لما ذكرنا وظاهر كلام ابي عبيد في كتاب الاموال انه قال وجد كانوا يزكونه قال كانت الدراهم
قبل الاسلام كبارا وصغارا فلما جاء الاسلام وارادوا ضرب الدراهم وكانوا يزكونها من النوعين فنظر
والى الدراهم الكبير فاذا هو ثمانية دوانيق والى الدرهم الصغير فاذا هو اربعة دوانيق فوضعوا
زيادة الكبير على نقصان الصغير فجعلوها درهمين سواء كل واحد ستة دوانيق ثم اعتبروها با
لمثاقيل ولم يزل المثقال في آباد الدهر لا يزيد ولا ينقص فوجدوا عشرة من هذه وزن سبعة
مثاقيل انتهى وانما سقنا بقية كلامه ليظهر ما فيه من المخالفة لما تقدم ويقتضي أن النصاب يعتبر
من الصغار وهو الحق لانهم لم يختلفوا في تفاوت الدراهم صغرا وكبرا في زمانه عليه السلام فيلزم
بالضرورة تكون الاوقية مختلفة أيضا بالصغر والكبر وقد اوجب عليه السلام في خمس اواق الزكوة
مطلقا من غير تقييد بصنف فاذا صدق على الصغيرة خمس اواق وجب فيها الزكوة بالنص ويؤ
يده نقل أبي عبيد أنهم كانوا يزكون النوعين وعن هذا والله أعلم ذهب بعضهم الى ان ا
لمعتبر في حق أهل كل بلد دراهمهم ذكره قاضيخان الا اني اقول ينبغي ان يقيد بما اذا كانت دراهم
هم لا ينقص عن أقل ما كان وزنا في زمنه عليه السلام وهي ما تكون العشرة وزن خمسة لانها اقل
ما قدر النصاب بها يتبين منها حتى لا يجب في ما يتبين من الدراهم المسعودية الكائنة بمكة مثلا وان
كانت دراهم قوم وكانه اعمل اطلاق الدراهم والاواقي في الموجود وما يمكن أن يوجد وسيجيء
ونحن اعملناه في الموجود لان الظاهر ان الاشارة بالكلام الى ما هو المعهود الثابتة والله اعلم
فان لم يكن لهم دراهم الكبيرة كوزن سبعة فالاحتياط على هذا ان تزكى وان كانت اقل منها ما يتبين
اذا بلغ ذلك الاقل قدر نصاب هو وزن خمسة الاترى انه اذا لم يكن الدراهم الا وزن عشرة او
اقل مما يزيد على وزن سبعة وجب الزكوة في أقل منها ما يتبين منها بحساب وزن السبعة وعن
هذا قال في الغاية دراهم مصر اربعة وستون حبة وهو اكبر من درهم الزكوة فالنصاب منه
مائة وثمانون وحبتان انتهى فاذا لم يثبت ان درهم الزكوة مقدر شرعا بما هو وزن سبعة
بل باقل منه لما قلنا وجب أن يعتبر الاقل في الدراهم الكبيرة فيزكى اذا بلغت قدر ما يتبين من ا
لصغار والله سبحانه اعلم ثم ما ذكر في الغاية من الدراهم مصر فيه نظر على ما عرفوه في دراهم الزكوة
لانه ان اراد بالحبة الشعيرة فدرهم الزكوة سبعون شعيرة اذا كان العشرة وزن سبعة مثاقيل
مائة شعيرة على ما قدمناه فهو اذا اصغر لا اكبر وان اراد بالحبة انه شعيرتان كما وقع تفسيرها
في تعريف قوله السمي وندى الطويل فهو خلاف الواقع اذ الواقع ان درهم مصر لا يزيد على ار
بعة وستين شعيرة لان كل ربع منه مقدر باربع خرانيب والخرنوبة مقدرة باربع قمحات وسقط
قوله فهو فضة اي فتجب فيه الزكوة كانه كله فضة لا زكوة العروض ولو كان اعدها للتجارة بخلاف
ما اذا الغش غالبا فان نواها للتجارة اعتبرت قيمتها وان لم ينوها فان كانت بحيث يتخلص منها فضة
تبلغ نصابا وحدها او لا تبلغ لكن عنده ما يضمه اليها فتبلغ نصابا وجب فيها لان عين النقدين
لا يشترط فيهما نية التجارة ولا القيمة وان لم يخلص فلا شيء عليه لان الفضة هلكت فيه اذ لم ينتفع
بها لا حالا ولا مآلا فبقي العبرة للغش وهي عروض يشترط في الوجوب فيها نية التجارة وعلى هذا
التفصيل المذهب المغشوش واذا استوى الغش والفضة قيل تجب فيه احتياطا وقيل لا يجب وقيل يجب

درهمان ونصف لكن احكاه بعضهم ولا يخفى أن المراد بقول الوجوب أنه يجب في كل الزكوة ففي مائتين
خمسة دراهم كانها كلها فضة الاترى الى تعليله بالاحتياط وقول النفي معناه لا يجب كذلك والقول
الثالث لا بد من كونه على اعتبار ان تخلص وعنده ما يضمه اليه فيخمسه درهمان ونصف وحينئذ
فليس في الاقوى لان لا على هذا التقدير لا ينافيه احد فحكاية ثلاثة أقوال غير واقع والذهب المخلوط
بالفضة ان بلغ الذهب نصابه ففيه الزكوة الذهب وان بلغت الفضة نصابها فزكاة الفضة لكن ان كانت
الغلبة للفضة أما ان كانت مغلوبة فهو كله ذهب لانه اعز واعلى قيمة كذا ذكر فصل في الذهب
لما روينا يعني حديث معاذ المتقدم في صدقة الفضة وتقدم ما فيه ولا يضر ذلك بالدعوى فقد تقدم
حديث علي في الذهب واخرج الدارقطني من حديث عائشة وابن عمر انه عليه السلام كان يأخذ من كل عشرين
دينارا النصف دينار ومن الاربعين دينارا دينارا وهو مضعف بابراهيم بن اسماعيل بن مجمع واخرج
ابو احمد بن زنجويه في كتاب الاموال بسنده عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله
عليه السلام ليس فيما دون المائتين شيء ولا فيما دون عشرين مثقالا من الذهب شيء وفي المائتين خمسة دراهم
وفي عشرين مثقالا نصف مثقال وفيه العرزمي تقدم الكلام فيه وتقدم في حديث عمرو بن
حزم في فصل الابل قوله عليه السلام وفي كل اربعين دينارا دينار وهو حديث لا شك في ثبوته على ما
قدمناه قوله والمثقال ما يكون الى آخره قيل هو دور لانه اخذ كلا من المثقال والدرهم في تعريف الآخر
فتوقف تصور كل منهما على تصور الآخر واجيب بانه لم يذكر هذا تعريفا لانه محال وهو المعروف
فافاد ان المثقال المعروف الذي تداوله الناس وعرفوه مثقال وهذا تصريح بانه لا حاجة
الى تعريفه كما لا يعرف ما هو بديهي التصور اذ تحصيل الحاصل محال فقال قوله والمثقال ما يكون
كل سبعة منها وزن عشرة انما هو لازالة توهم ان يراد بالمثقال غير المذكور في تعريف الدرهم
فحاصل كلامه أنه قال والمراد بهذا المثقال ذاك الذي تقدم وهو المعروف عند الناس
لا شيء آخر وهذا ان شاء الله احسن مما طول في النهاية وغيرها من الدفع بما لو اورد ادى الى
طول مع انه لا يتم بادنى تامل قوله فكل دينار عشرة دراهم في الشرع اي مقوم في الشرع بعشرة
كما كان في الابتداء فاذا ملك اربعة دنانير فقد ملك ما قيمته اربعون درهما مما لا يتوقف
الوجوب فيه على نية التجارة فيجب فيه قدر الدرهم وهو قيراطان بناء على اعتبار الدينار عشرين
قيراطا فلا يرد ما اورده بعضهم عليه في هذا المقام قوله وحليهما سواء كان مباحا او لا حتى يجب
بضم الخاتم من الفضة وحلية السيف والمصحف وكل ما ينطلق عليه الاسم قوله متشابه ثياب
البذلة حاصله قياس الحلي بثياب البذلة بجامع الابتذال في مباح ودفعه بمنع اعتبار ما عينه
مانعا من الوجوب في الفرع وان كان مانعا في الاصل وذلك لانما نعينه في الاصل بسبب انه
يمنع وجود السبب بمنع جزءه اعني النماء لا بانه ولا لا مراجز ومنعه ذلك في النقدين منتف لانهما
خلقا ليتوصل بهما الى الابدال وهذا معنى الاستنماء فقد خلقا للاستنماء ولم يخرجهما الابتذال
عن ذلك فالنماء التقديري حاصل وهو المعتبر للاجماع على عدم توقف الوجوب على الحقيقي
واذا انتفت مانعيته عمل السبب عمله وهذا معنى ما في الكتاب ثم المنقول لان من العمومات
والخصوصات تصرح به فمن ذلك حديث علي عنه عليه السلام هاتوا صدقة الرقة من كل اربعين
درهما درهم رواه اصحاب السنن الاربعة وغيره كثير ومن الخصوصيات ما اخرج ابو داود

والنسائي ان امراة اتت الى النبي عليه السلام ومعها ابنة لها وفي يد بنتها مسكتان غليظتان من ذهب فقال
لها أتعطين زكوة هذا قالت لا قال ايسرك ان يسورك الله بهما يوم القيمة سوارين من نار قال
فخلعتهما فالقتهما الى النبي عليه السلام فقالت هما لله ولرسوله قال ابو الحسن بن القطان في كتابه
اسناده صحيح وقال المنذري في مختصره اسناده لا مقال فيه ثم بينه رجلا رجلا وفي رواية
الترمذي عن ابن لهيعة قال اتت امراتان في ايديهما سواران فقال اتحبان ان يسوركما الله بسوارين
من نار قالتا لا قال فاديا زكوته وتضعيف الترمذي وقوله لا يصح في هذا الباب عن النبي عليه السلام
شيء مؤول والا فخطا قال المنذري لعل الترمذي قصد الطريقين اللذين ذكرهما والا فطريق
ابي داود لا مقال فيها وقال ابن القطان بعد تصحيحه لحديث ابي داود وانما ضعف الترمذي
هذا الحديث لان عنده فيه ضعيفين ابن لهيعة والمثنى ابن الصباح ومنها ما اخرج ابو داود
عن عبد الله بن شداد بن الهاد قال دخلنا على عايشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله عليه السلام
فراى في يدي فتخات من ورق فقال ما هذا يا عايشة فقالت صنعتهن اتزين لك بهن يا رسول الله قال
أتؤدين زكاتهن فقلت لا قال هو حسبك من النار واخرجه الحاكم وصححه واعله الدارقطني
بان عطاء بن مجهول وتعقبه البيهقي وابن القطان بانه محمد بن عمرو بن عطاء احد الثقات ولكن
لما نسب في سنن الدارقطني الى جده ظن انه مجهول وتبعه عبد الحق وقد جاء مبينا عند ابي
داود بنحوه محمد بن ادريس الرازي وهو ابو حاتم الرازي امام الجرح والتعديل ومنها
ما اخرج ابو داود عن عتاب بن بشير عن ثابت بن عجلان عن عطاء عن ام سلمة قالت كنت البس
اوضاحا من ذهب فقلت يا رسول الله اكنز هو فقال ما بلغ ان تؤدي زكوته فزكي فليس بكنز
واخرجه الحاكم في المستدرك عن محمد بن مهاجر عن ثابت به وقال صحيح على شرط البخاري ولفظه اذا
اديت زكوته فليس بكنز قال البيهقي تفرد به ثابت بن عجلان قال صاحب تنقيح التحقيق وهذا
لا يضر فان ثابت بن عجلان روى له البخاري ووثقه ابن معين وقول عبد الحق لا يحتج به قول لم
يقله غيره وممن انكر عليه ذلك الشيخ تقي الدين دقيق العيد ونسبه في ذلك الى التحامل وقول
ابن الجوزي محمد بن المهاجر قال ابن حبان يضع الحديث على الثقات قال صاحب التنقيح فيه هذا وهم
قبيح فان محمد بن المهاجر الكذاب ليس هو هذا فهذا الذي يروي عن ثابت بن عجلان ثقة شامي اخرج
له مسلم ووثقه احمد وابن معين وابو زرعة ودحيم وابو داود وغيرهم وعتاب بن بشير وثقه
ابن معين وروى له البخاري متابعة واما ما روي من حديث جابر عن النبي عليه السلام قال ليس
في الحلي زكوة قال البيهقي باطل لا اصل له انما يروى عن جابر من قوله واما الاثار المروية عن ابن عمر
وعايشة واسما بنت الصديق موقوفا ومعارضات بمثلها عن عمر انه كتب الى ابي موسى الاشعري
ان مر من قبلك من نساء المسلمين ان يزكين حليهن ولا يجعلن الزيادة والهدية بينهن تقارضا
رواه ابن ابي شيبة وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال في الحلي الزكوة رواه عبد الرزاق وعن
عبد الله بن عمرو انه كتب الى خازنه سالم ان يخرج زكوة حلي بناته كل سنة رواه الدارقطني
وروى ابن ابي شيبة انه كان يامر نساءه ان يزكين حليهن واخرج ابن ابي شيبة عن عطاء ايضا
وابراهيم النخعي وسعيد بن جبير وطاوس وعبد الله بن شداد انهم قالوا في الحلي الزكوة
زاد ابن شداد حتى في الخاتم واخرج عن عطاء ايضا وابراهيم النخعي انهم قالوا مضت السنة ان في الحلي الذهب

وا

والفضة الزكوة وفي المطلوب احاديث كثيرة مرفوعة غير ان اقتصرنا منها على ما لا شبهة في صحته والتا
ويلات المنقولة عن المخالفين مما ينبغي صون النفس عن اخطارها والالتفات اليها وفي بعض الالفا
ما يصرح بردها والله سبحانه اعلم واعلم ان مما يعكر على ما ذكرنا ما في الموطا عن عبد الرحمن بن القاسم
عن ابيه عن عايشة رضي الله عنها كانت تلي بنات اخيها يتامى في حجرها فلا تخرج من حليهن الزكوة
وعايشة رضي الله عنها راوية حديث الفتخات وعمل الراوي بخلاف ما روي عنه ناسخ له او
بينة للناسخ فيكون ذلك منسوخا ويجاب عنه بان الحكم بان ذلك النسخ عنده هو اذا لم يعارض مقتضي
النسخ معارض يقتضي عدمه وههنا ثابت ههنا فان كتاب عمر الى الاشعري يدل على انه حكم مقرر وكذا من
ذكرناه معه من الصحابة واذا وقع التردد في النسخ والثبوت متحقق لا يحكم بالنسخ هذا كله على
رأينا واما على راي الخصم فلا يرد ذلك اصلا اذ اقصارى فعل عايشة رضي الله عنها قول صحابي وهو
عنده ليس بحجة لو لم يكن معارضا بالحديث المرفوع وعمل الراوي بخلاف روايته لا يدل على النسخ
بل العبرة لما روي لا لما راي عنده ولا يقال انما لم يؤد من حليهن لانهن يتامى ولا زكوة على ا
لصبي لانه ممن يرى وجوب الزكوة في مال الصبي فلذا عدلنا في الجواب الى ما سمعت هذا ويعتبر في
المؤدى الوزن عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد الخيرية وعند زفر القيمة فلو ادى عن خمسة
جياد خمسة زيوفا جاز عند ابي حنيفة وابي يوسف وكره ولا يجوز عند محمد وزفر الخيرية واعتبار
القدر ويجوز عند زفر القيمة **فصل في العروض** العروض جمع عرض بفتحتين حطام الدنيا
كذا في المغرب والصحاح وفي الصحاح والعرض بسكون الراء المتاع وكل شيء فهو عرض سوى الدراهم
والدنانير وقال ابو عبيد العروض الامتعة التي لا يدخلها كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا
فعلى هذا جعلها هنا جمع عرض بالسكون اولى لانه في بيان حكم الاموال التي هي غير النقدين والحيوا
ن **قوله** غير النقد والحيوان ممنوع بل فيه بيان اموال التجارة حيوانا او غيرها على ما تقدم من ان
السايمة المنوية للتجارة تجب فيها زكوة التجارة سواء كانت من جنس ما يجب فيه زكوة السايمة كالابل
او لا كالبغال والحمير فالصواب اعتبارها هنا جمع عرض بالسكون على تفسير الصحاح فتخرج النقود
فقط لا على قول ابي عبيد واياه عنى في النهاية بقوله وعلى هذا فانه فرع عليه اخراج الحيوان **قوله**
كاينة ما كانت كاينة نصب على الحال من عروض التجارة ولفظ ما موصولة خبرها واسمها
المستتر فيها الى الراجع الى عروض التجارة وكانت صلة واسمها المستتر الراجع الى العروض ايضا
وخبرها محذوف وهو المنصوب العايد على الموصول تقديره كاينة الذي كانته او كانت اياه على الخلاف في الاو
لى فهذا الظاهر ~~هو المنصوب العايد على الموصول تقديره~~ وصله او فصله والمعنى كاينة الذي
كانت اياه من اصناف الاموال والذي عام فهو كقوله كاينة اي شيء كانت اياه **قوله** لقوله عليه
السلام يقومها الى اخره غريب وفي الباب احاديث مرفوعة وموقوفة **فمن** المرفوعة ما اخرجه
ابو داود عن سمرة بن جندب ان رسول الله عليه السلام كان يامرنا ان نخرج الصدقة من الذي نعد
للبيع انتهى سكت عليه ابو داود ثم المنذري وهذا تحسين منهما وصرح ابن عبد البر بان اسناده
حسن وقول عبد الحق خبيب بن سليمان الواقع في اسناده ليس بمشهور ولا نعلم راويا عنه الا
جعفر ابن سعد وليس جعفر ممن يعتمد عليه لا يخرج حديث عن الحسن فان نفي الشهرة لا يستلزم
ثبوت الجهالة ولم لا يروي هو نفسه حديثه في كتاب الجهاد من ثم غالا فهو مثله عن خبيب بن سليمان

وسكت عنه وعن التصحيح منه وبهذا تعقبه ابن القطان ومنها في المستدرك عن ابي ذر قال سمعت رسول الله عليه السلام يقول في الإبل صدقتها وفي الغنم صدقتها وفي البز صدقته ومن دفع دراهم او دنانير او تبرا او فضة لا يعدها لغريم ولا ينفقها في سبيل الله فهو كنز يكوى به يوم القيمة صححه الحاكم واعله الترمذي عن البخاري بان ابن جريج لم يسمع من عمران ابن ابي انس وتردد الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد في الإمام في انه بالزاي والراء ثم قال إلا أنه رآه في أصل من نسخ المستدرك بضم الباء فلا يكون فيه دليل على زكوة التجارة لكن صرح النووي في تهذيب الاسماء واللغات انه بالزاي وان بعضهم صحفه بالراء وضم الباء انتهى وقد رواه الدارقطني من طريقين وفي رواية وفي البز صدقة قالها بالزاء هكذا مصرحا في الرواية غير انها ضعفت **قوله** ويشترط نية التجارة لانه لما لم تكن للتجارة خلقة فلا تصير لها الا بقصد ها فيه وذلك هو نية التجارة فلو اشترى عبدا مثلا للخدمة ناويا بيعه ان وجد ربحا لا زكوة فيه ولا بد من كونه مما تصح فيه نية التجارة كما قدمنا فلو اشترى ارضا خراجية للتجارة ففيها الخراج لا الزكوة ولو كانت عشرية فزرعها حكى صاحب الإيضاح ان عند محمد تجب العشر والزكوة وعندهما العشر فقط واعلم ان نية التجارة في الأصل تعتبر ثابتة في بدله وان لم تتحقق تشخصها فيه وهو مما يلغز فيقال عرض اشترى من غير نية التجارة يجب عند الحول تقويمه وزكاته وهو مما قويض به مال التجارة فانه يكون للتجارة وان لم ينو فيه لان حكم البدل حكم الاصل ما لم تخرجه بنية عدمها وعن هذا لو كان العبد للتجارة فقتله عبد خطأ ودفع به يكون المدفوع للتجارة بخلاف ما لو كان القتل عمدا فصولح من القصاص على القاتل لا يكون للتجارة لانه بدل القصاص لا المقتول على ما عرف من اصلنا ان موجب العمد القصاص عينا لا احد الامرين منه ومن الدية ولو ابتاع مضارب عبدا وثوبا له وطعاما وحمولة وجبت الزكوة في الكل وان قصد غير التجارة لأنه لا يملك الشرا الا للتجارة بخلاف رب المال حيث لا يزكي الثوب والحمولة لانه يملك الشرى لغير التجارة لكن في الكافي ومحمد عن محمد تزكية الثوب لرب المال ما دام لم يقصد معه فانه ذكر في فتاوي قاضيخان النخاس إذا اشترى دوابا للبيع واشترى لها جلالا ومقاود فان كان لا يدفع ذلك مع الدابة الى المشتري لا زكوة فيها وان كان يدفعها معها وجب فيها وكذا العطار اذا اشترى قوارير **قوله** يقومها المالك في البلد الذي فيه المال حتى لو كان بعث عبد التجارة الى بلد آخر لحاجة فحال الحول يعتبر قيمته في ذلك البلد ولو كان في مفازة تعتبر قيمته في اقرب الامصار الى ذلك الموضع كذا في الفتاوى ثم قول ابي حنيفة فيه انه تعتبر القيمة يوم الوجوب وعندهما يوم الأداء والخلاف مبني على ان الواجب عندهما جزء من العين وله ولاية منعها الى القيمة فيعتبر يوم المنع كما في الوديعة وولد المغصوب وعنده الواجب احدهما ابتداء ولذا يجبر المصدق على قبولها فيستند الى وقت ثبوت الخيار وهو وقت الوجوب ولو كان النصاب مكيلا او موزونا او معدودا كان له ان يدفع ربع عشر عينه في الغلاء والرخص اتفاقا فان احب اعطاء القيمة جرى الخلاف وكذا اذا استهلك ثم تغير لان الواجب مثلي في الذمة فصار كأن العين قائمة ولو كان نقصان السعر لنقص في العين بان ابتلت الحنطة اعتبر يوم الاداء اتفاقا لانه هلاك بعض النصاب بعد الحول او كانت الزيادة لزيادتها اعتبر يوم

الوجوب

الوجوب اتفاقا لان الزيادة بعد الحول لا تضم بخلاف ما اذا كانت عورة امة التجارة مثلا بعد الحول فانتقصت قيمتها يوم الاداء او كانت عوراء فانجلى البياض بعده فازدادت قيمتها اعتبر يوم تمام الحول **قوله** وتفسير الانفع ان يقومها بما يبلغ نصابا صرح المصنف باختلاف الرواية والاقوال الصحيحة في التقويم انه بالانفع عينا او بالتخيير او بما اشترى به ان كان من النقود والا فبالنقد الغالب او بالنقد الغالب مطلقا ثم فسر الانفع الذي هو احدها بان يقوم بما يبلغ نصابا ومعناه انه اذا كان بحيث اذا قومها باحدهما لا تبلغ نصابا وبالاخر تبلغ تعين عليه التقويم بما يبلغ فافاد ان باقي الاقوال تخالف هذا وليس كذلك بل لا خلاف في تعيين الانفع بهذا المعنى على ما يفيده لفظ النهاية والخلاصة قال في النهاية في وجه هذه الرواية ان المال كان في يد المالك ينتفع به زمانا طويلا فلا بد من اعتبار منفعة الفقراء عند التقويم الا ترى انه لو كان تقومه باحد النقدين يتم النصاب وبالاخر لا فانه يقوم بما يتم به النصاب بالاتفاق فهذا مثله انتهى وفي الخلاصة قال ان شاء قومها بالذهب وان شاء بالفضة وعن ابي حنيفة انه يقوم بما هو الانفع للفقراء وعن ابي يوسف يقوم بما اشتري وهذا اذا كان يتم النصاب بايهما قوم فلو كان يتم باحدهما دون الآخر قوم بما يصير به نصابا انتهى فانما يتجه ان يجعل ما فسر به بعض المراد بالانفع فالمعنى يقوم المالك بالانفع مطلقا فيتعين ما يبلغ به نصابا دون ما لا يبلغ فان بلغ بكل منهما واحدهما اروج تعين التقويم بالاروج وان استويا في الرواج تخير المالك كما يشير اليه لفظ الكافي فانه اذا كان الانفع بهذا المعنى صح ان يقابله القول بالتخيير مطلقا والقول المفصل بين ان يكون اشتراه باحد النقدين فيلزم التقويم به اولا فبالنقد الغالب ومن يقال على كل نقد بل لا يصح مقابلته بقول محمد انه يقوم بالنقد الغالب على كل حال بعد الاتفاق على تعيين ما يبلغ به النصاب بلا ان المتبادر من كون النقد اروج كونه اغلب واشهر حتى ينصرف المطلق في البيع اليه ولا يدفع الا بأن الاروج ما الناس له اقبل وان كان الاخر اغلب اي اكثر يكون سكوته في الخلاصة عن ذكر قول محمد اتفاقا لا قصدا اليه لعدم خلافه فلعل الفائدة بما في الخلاصة التي ذكرناها والكافي ان اعتبار الانفع رواية عن ابي حنيفة وجمع بين الروايتين بان المذكور في الاصل من التخيير هو ما اذا كان التقويم بكل منهما لا يتفاوت **قوله** لانه ابلغ في معرفة المالية لانه بدله والبدل حكم المبدل وجه قول محمد ان العرف صلح معينا وصار كما لو اشترى بنقد مطلق ينصرف الى النقد الغالب ولان التقويم في حق الله يعتبر بالتقويم في حق العباد ومتى قومنا المغصوب او المستهلك يقوم بالنقد الغالب كذا هذا **قوله** فنقصانه فيما بين ذلك الزكوة حتى لو بقي درهم او فلس منه ثم استفاد قبل فراغ الحول حتى تم على نصاب زكاه وشرط زفر كماله من اول الحول الى آخره وبه قال الشافعي في السوائم والنقدين وفي غيرهما اعتبر آخره فقط وجه قول زفر السبب النصاب الحولي وهو الذي حال عليه الحول وهذا فرع بقاء اسمه في تمام الحول وهذا وجه قول الشافعي أيضا الا انه اخرج مال التجارة للحرج اللازم من الزام التقويم في كل يوم واعتبار ما فيه قلنا لم يرد من لفظ الشارع السبب النصاب الحولي بل لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وظاهره تحول وهو انما يفيد نفي الوجوب قبل الحول لا نفي سببية المال قبله ولا تلازم بين انتفاء وجوب الاداء على التراخي وانتفاء ال

السببية بل قد تثبت السببية مع انتفاء وجوب الأداء لفقد شرط عمل السبب فيكون حينئذ اصل الو
جوب موجلا الى تمام الحول كما في الدين المؤجل واذا كان السبب قائما في اول الحول انعقد الحو
ل ولا ينعقد الا في محل الحكم وهو النصاب ثم الحاجة بعد ذلك الى كماله انما هو عند تمام الحول
ليترتب الحكم الآخر وهو وجوب الأداء وكماله فيما بينهما في غير محل الحاجة فلا يشترط وصار كاليمين
بطلاقها يشترط قيام الملك عند اليمين لتنعقد وعند الشرط فقط ليثبت الجزاء لا فيما بين
ذلك اذ لا حاجة اليه بخلاف ما اذا هلك كله لما ذكر في الكتاب وهو ظاهر وجعل السائمة علو
فة كهلاك الكل لورود المغير على كل جزء منه بخلاف النقصان في الذات ومن فروع المسألة ما اذا
كان له غنم للتجارة تساوي نصابا فماتت قبل الحول فسلخها ودبغ جلدها فتم الحول كان عليه
فيها الزكوة ان بلغت نصابا ولو كان له عصير للتجارة فتخمر قبل الحول ثم صار خلا يساوي نصابا
فتم الحول لا زكوة فيه قالوا لان في الاول الصوف الذي على الجلد متقوم فيبقى الحول ببقائه
والثاني بطل تقوم الكل بالخمرية فهلك كل المال انتهى الا انه يخالف ما روى ابن سماعة عن محمد
اشترى عصيرا بمائتي درهم فتمت السنة كان عليه الزكوة لانه عاد للتجارة كما كان قوله ويضم الى
اخره حاصله ان عروض التجارة يضم بعضها الى بعض بالقيمة وان اختلفت اجناسها وكذا
تضم هي الى النقدين بالاجماع والسوائم المختلفة الجنس لا تضم بالاجماع كالابل والغنم واما
النقدان يضم احدهما الى الآخر في تكميل النصاب عندنا خلافا للشافعي ثم اختلف علماؤنا في كيفية
الضم فيهما على ما نذكره ثم انما تضم الاستفادة قبل الوجوب فلو اخر الاداء فاستفاد بعد الحول
لا يضمه عند الأداء ويضم الدين الى العين فلو كان عنده مائة وله دين مائة وجب عليه الزكوة
قوله كما في السوائم افادة للقياس المذكور بجامع اختلاف الجنس حقيقة وهو ظاهر وكما
بدليل عدم جريان ربا الفضل بينهما مع كون الربا يثبت بالشبهة فانتفى نوعي ما اعتبار
شبهة اتحاد الجنس بينهما والاتحاد من حيث الثمنية لا يوجب اتحاد الجنس كالركوب في الدواب
بخلاف ضم العروض اليهما لانه ضم ذهب وفضة لان وجوب الزكوة في العروض باعتبار
القيمة والقيمة هما فالضم لم يقع الا في النقد قلنا انهما كانا نصابا للزكوة بسبب وصف ا
لثمنية لانه المعنى لتحصيل الاغراض وسد الحاجات لا لخصوص اللون او الجوهر وهذا لان
ثبوت الغنى وهو السبب في الحقيقة انما هو بذلك لا بغيره وحق الحرا فيه فكانا جنسا وا
حدا في حق الزكوة وان لم يعتبر الاتحاد في حق غيره من الاحكام كالتفاضل في البيع تحقيقه
السبب النمو المعتبر يكن اذا كان بصورة كذا او يكن اذا كان بصورة كذا بخلاف الركو ع
فانه ليس المحقق للسببية في السوائم فان الغنى لم يثبت باعتباره بل باعتبار ما يثبتها ا
لمشتملة على منافع شتى تستدفع بها الحاجات اعظمها منفعة الاكل التي بها يقوم ذات المنتفع
ونفسه ثم ذكره مشايخنا عن بكر بن عبد الله ابن الاشج قال من السنة ان يضم الذهب الى الفضة
لايجاب الزكوة وحكم مثل هذا الرفع قوله وعندهما بالاجزاء بان يعتبر تكميل اجزاء النصاب
من الربع والنصف وباقيها فاذا كان من الذهب عشرة يعتبر معه نصف نصاب الفضة وهو
مائة فلو كان له مائة وخمسة مثاقيل تبلغ مائة لا زكوة عندهما لان المائة نصف نصاب والخمسة
ربع نصاب فالحاصل اجزاء ثلاثة ارباع نصاب وعنده تجب لانه الحاصل تمام نصاب الفضة معنى

ثم

ثم قال في الكافي ولا تعتبر القيمة عند تكامل الاجزاء كمائة وعشرة دنانير لانه متى انتقص قيمة احدهما
تزداد قيمة الآخر فيمكن تكميل ما ينقص قيمته بما ازداد انتهى ولا يخفى انه مؤذن الضابط انه عند تكامل
الاجزاء لا تعتبر القيمة اصلا لهما ولا لاحدهما حتى تجب خمسة في مائة وعشرة دنانير سواء كانت قيمة
العشرة اقل من مائة خلافا لبعضهم او اكثر كمائة وثمانين والتعليل المذكور لا يلائم الضابط على
على هذا الوجه بل انما وجوب اعتبار ما ازداد عند انتقاص احدهما بعينه دفعا لقول من قال في
مائة وعشرة لا تساوي مائة لا زكاة فيها عند ابي حنيفة لانه يعتبر القيمة وعلى اعتبارها لا يتم نصاب
على هذا التقدير فدفع بانه ليس يلزم من مطلق اعتبار القيمة اعتبار قيمة احدهما عينا فان
لم يتم باعتبار قيمة الذهب بالفضة فانه يتم باعتبار تقويم الفضة بالذهب فاذا فرض ان العشرة
تساوي ثمانين فالمائة من الفضة تساوي اثنا عشر دينارا ونصفا فيتم بذلك مع العشرة دنانير اثنان و
عشرون دينارا ونصفا فتجب الزكوة وحاصل هذا انه يعتبر القيمة من جهة كل من النقدين لا من جهة احدهما
عينا فكيف يكون تعليلا لعدم اعتبار القيمة مطلقا عند تكامل الاجزاء وعلى هذا فلو زادت قيمة احدهما
ولم ينقص قيمة الآخر كمائة وعشرة تساوي مائة وثمانين ينبغي ان يجب سبعة على قوله وهو الظاهر
من المذكور في دليله من ان الضم ليس الا للمجانسة وانما هو باعتبار المعنى وهو القيمة لا باعتبار الصورة
فيضمان بالقيمة فانه يقتضي تعين الضم بها مطلقا عند تكامل الاجزاء وعدمه ثم لم يتعرض المصنف
للجواب عما استدلا به من مسألة المصوغ على ان المعتبر شرعا هو القدر فقط والجواب ان القيمة فيهما
انما تظهر اذا قوبل احدهما بالآخر وعند الضم قلنا انه بالمجانسة وهي باعتبار المعنى وهو القيمة
وليس شيء من ذلك عند انفراد المصوغ حتى لو وجب تقويمه في حقوق العباد بان استهلكه قوم
بخلاف جنسه وظهرت قيمة الصيغة والجودة بخلاف ما اذا بيع بجنسه لان الجودة والصيغة بما
قطعنا الاعتبار في الربوية عند المقابلة بجنسها والله اعلم باب فيمن يمر على العاشر اخر هذا
هذا الباب عما قبله لتمحض ما قبله في العبادة بخلاف هذا فان المراد باب ما يؤخذ ممن يمر على العاشر
وذلك يكون الزكوة كالمأخوذ من المسلم وغيرها كالمأخوذ من الذمي والحربي ولما كان فيه العبادة
قدمه على ما بعده من الخمس والعاشر فاعل من عشرة اخذ عشرها بالضم فيهما والمراد هنا ما يدور
اسم العاشر في متعلق اخذه فانه انما يأخذ العشر من الحربي لا المسلم والذمي قوله اذا مر على
العاشر بمال الخ مفهوم شرطه لو اعتبر اسم المال على ظاهره اذا لم يمر بمال لا يؤخذ منه العا
شر وليس كذلك فانه يأخذ من الاموال الظاهرة وان لم يمر بها فوجب تقييده بالباطن
فيتقيد به مفهوم شرطه اي اذا لم يمر عليه بمال باطن لا يأخذ منه فيصدق قوله والعا
شر من نصبه الامام الخ زيد فيه قيد زاده في المبسوط وهو ان يأمن به التجار من اللصوص
ولا بد منه ولان اخذه من المستأمن والذمي ليس للحماية وثبوت ولاية الاخذ من المسلم
أيضا لذلك وقوله ليأخذ الصدقات تغليبا لاسم العبادة على غيرها قوله والقول له مع يمينه
لبيمين والعبادات وان كانت يصدق فيها بلا تحليف لكن تعلق به هنا حق العبد وهو العاشر في
الاخذ فهو يدعي عليه معنى لو اقر به لزمه فيحلف لرجاء النكول بخلاف حد القذف لان القضاء
بالنكول متعذر في الحدود على ما عرف وبخلاف الصلوة والصيام لانه لا مكذب له فيها
فيتفرع قول ابي يوسف لا يحلف لانها عبادة وكذا اذا قال هذا المال ليس للتجارة او هو بضاعة

وهو اخذ العشر الذي نصبه الامام على طريق ليأخذ الصدقات من التجار ويأمن التجار من اللصوص وعند ابي يوسف لا يحلف عليه لانه عبادة فالمعتبر بينته ولا نهي فيها كما في الصوم والصلوة وجهه ان الزكوة وان كانت حق الله تعالى نفسه حق العباد ولا يدرك لنا الاخذ بدل الامام ومنعه حاصله للفقير فصح الدعوى من الامام فاذا انكر حلف عليه يستحلف واخذ العقود وان كانت في حق العباد لكن لم يشرع فيه اليمين لان اليمين شرع للنكول والقضاء هنا بالنكول متعذر لانه بدل عن الاقرار ولا يؤخذ بدل في الحدود ولهذا لا يثبت بشهادة الفروع لحقيقة البدلية وشهادة رجل وامرأتين ولكن انما شرع الاستحلاف تتمته انتهى

قال ابن الساعاتي في شرح المجمع والاموال الباطنة هي الذهب والفضة وعروض التجارة والزكاة وزكوة الفطر في الصحيح والاموال الظاهرة هي المواشي والمعشرات والمعادن انتهى

لهو مضاربة او انا اجير فيه او انا مكاتب او عبد مأذون له او ما هو لي وانما هي وديعة عندي انتهى

وكل ما وجوده مسقط **قوله** يعني الى الفقرا في المصر قيد بالمصر لانه لو ادى الى الفقرا بعد خروجه الى السفر لم
يسقط حق اخذ العاشر لان ولاية الاداء بنفسه انما كان في الاموال الباطنة حال كونه في المصر وبعد خروجه مسافرا انتقلت الولاية عنه الى الامام **قوله** ح ثلثة فصول هي السابقة على قوله اديت الى الفقرا
قوله اي المستحق فصار كالمشتري من الوكيل اذا دفع الثمن الى الموكل **قوله** ولنا ان حق الاخذ للسلطان
يمكن بان يمنع منع كونه اوصل الى المستحق بل المستحق الامام والحق ان الامام مستحق الاخذ والفقير
مستحق التملك والانتفاع في اصله انهناك مستحقين فلا يملك ابطال حق واحد منهما وجبر الحق
الذي فوته ليس الا باعادة الدفع اليه وح يجي النظر في المدفوع ما هو الوقع زكاة منهما قيل الاول
والثاني سياسة ومفهوم من السياسة هنا كون الاخذ لينزجر عن ارتكاب تفويت حق الامام
وقيل الثاني وينقلب الاول نفلا لان الواجب كون الزكوة في صورة الظهور ما ياخذه الامام
ويدفعه ولم يوجب في السابق ووجد في اللاحق وانفساخ السابق للاحق الكامل ثابت في الا
لشرع كبطلان الظهر المودي يوم الجمعة باداء الجمعة فينفسخ مثله بجامع توجه الخطاب بعد
ا بفعل الثاني مع امتناع تعدد الغرض في الوقت الواحد وهذا هو الصحيح وهو يفيد ان للامام
ان ياخذ منه ثانيا وان علم صدقه ولا ينافي كون الاخذ للسياسة انفساخ الاول ووقوع
الثاني زكاة بادنى تامل **قوله** ثم فيما يصدق الى اخره اطلق فيما يصدق ومقتضاه انه اشترط في الاصل
اخراجها في قوله اديت الى الفقراء واخواتها لكنه اعتمد في تعقيبه على عدم رأى صحته اذ لا يشكل
انه لا يوخذ من الفقراء براءة ولا من الدين ولا يمكن في قوله اخذه منذ شهر وتاخير المصنف
الاول يفيد ترجيح عنده وحاصله منع كونه علامة اذ لا يلزم الانتقال منه الى الجزم بكونه
دفع العاشر لان الخط لا ينطق وهو متشابه ثم هل تشترط اليمين مع البراءة على قول من شرط
طها اختلف فيه قيل على قول ابي حنيفة لم يصدق وعلى قولهما يصدق ولا يخفى بعد قولهما
ان كان لان اليمين بحسب ظاهر حال المتدين ادل من الخط فكيف يمكن تركها اليها و
ليس كرعنا **قوله** في باب شروط الصلوة الاستحباب فوق التحري بيانا للزومه تفريعا على قوله
لان العمل بالدليل الظاهر واجب عند انعدام دليل فوقه ولم يرد به القطعي لان الاستحباب لا يفيد
قطعا **قوله** فتراعي تلك الشرائط من الحول والنصاب والفراغ من الدين وكونه للتجارة لانه
في معنى الزكوة كصدقة بني تغلب تحقيقا للتضعيف فان تضعيف الشيء انما يتحقق اذا كان
والا كان تبديلا لكن بقي انه الى الاداء الى اعتباره تضعيفا لا ابتداء وظيفة عند دخوله تحت
الحماية لا بد له من دليل وبنو التغلب روعي فيهم ذلك لوقوع الصلح عليه والمروي عن عمر رضي
الله عنه في رواية محمد بن الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه عن ابي مجزة المحاربي عن زياد
بن جدير قال بعثني عمر بن الخطاب رضي الله عنه الى عين التمر مصدقا فامرني ان اخذ من المسلمين
من اموالهم اذا اختلفوا بها للتجارة ربع العشر ومن الاموال اهل الذمة نصف العشر ومن
اموال اهل الحرب العشر لا يدل على ذلك الاعتبار وكذا ما رواه عبد الرزاق بسنده وغيره و
لمعنى الذي ذكروه وهو انه احوج الى الحماية من المسلم فيوخذ منه ضعفه لا يقتضي ذلك لجواز ان
يكون بسبب ما ذكر اخذ منه اكثر واختير مثلاه الا ترى ان باقي هذا المعنى وهو مقابلهم والحربي
من الذمي بمنزلة الذمي من المسلم الا ترى ان شهادة الذمي عليه وله جائزة كشهادة المسلم على الذمي
والذي يوخذ من الذمي ضعف ما يوخذ من المسلم فيوخذ منه ضعف ما يوخذ من الذمي لم يوجب

اعتبار تلك

تلك الشروط فيما يوخذ من الحربي فلو اقتضى هذا المعنى اعتبارة تضعيف عين الماخوذ من الذمي لزموا
عاتها **قوله** ولا يصدق الحربي الا في الجواري الى اخره العبارة الجيدة ان يقال ولا يلتفت او لا يترك
الاخذ منه لا ولا يصدق لانه لو صدق بان ثبت صدقه ببينة عادلة من المسلمين المسافرين معه
من دار الحرب اخذ منه فان الماخوذ ليس زكوة ليكف عنه لعدم الحول ووجود الدين وان قال
هو بضاعة فهو احوج الى الحماية من مال المستامن اذ لا امن لصاحب المال بل للتاجر بخلاف النسب
فانه يثبت في دار الحرب كهو في دار الاسلام وبه يخرج منها ان يكون مالا لا ما على قوله فضا هو لما
على قولهما فاذا الحاصل اين يثبت ذلك كما اذا امر بجلود الميتة فان الاخذ منه عنها على هذا
التفصيل والحاصل انه لا يوخذ الا من مال وان قال هم مدبرون لا يلتفت اليه لانه التدبير لا
يصح في دار الحرب **قوله** لان الاخذ منهم بطريق المجازاة اي اخذهم بكمية خاصة بطريق المجازاة
لا اصل الاخذ فانه حق منا وباطل منهم فالحاصل ان دخوله في الحماية اوجب حق الاخذ للمسلمين
ثم ان عرف كميته ما ياخذون من تجارنا اخذنا منهم مثله مجازاة الا ان عرف انهم ياخذون الكل
فلا ناخذه على المختار بل نبقي معه قدر ما يبلغه الى مامنه وقيل ناخذ الكل مجازاة لزجرهم
عن مثله معنا قلنا ذلك بعد اعطاء الامان غدر ولا نتخلق بخلقهم به بل نهينا عنه و
صار كما لو قتلوا الداخل اليهم بعد اعطائه الامان لا نفعل ذلك لذلك والا ان يكون قليلا على
رواية كتاب الزكوة لان القليل لم يزل عفوا لانه يستصحب للنفقة ودفع الحاجة فكان كا
المعدوم وعلى رواية الجامع يجازون بالاخذ منه وان لم يعرف كمية ما يلحذون فالعشر لا
نه قد ثبت حق الاخذ بالحماية وتعذر اعتبار المجازاة فقدر بمثلي ما يوخذ من الذمي لا
نه احوج الى الحماية منه ولما قلناه انفا وان عرف انهم يتركون الاخذ من تجارنا تركنا الاخذ
حقنا لنتركهم ظلمهم لان تركهم اياه مع القدرة عليه تخلق منهم بالاحسان الينا ونحن ا
حق بمكارم الاخلاق **قوله** لم يعشره الى اخره هذا اذا كانت المرأة الثانية قبل الدخول
الى دار الحرب لما ستصرح به من انه لو رجع الى دار الحرب ثم خرج اخذ منه ثانيا ولو كان في
يوم واحد لقرب الدارين واتصالهما كما في جزيرة الاندلس **قوله** لان الاخذ في كل مرة
استيصال للمال فيعود على موضوع الامان بالنقض **قوله** الا حول لاواحد الحيى كذلك وا
لصواب ما في بعض النسخ دون لفظ الا نقلها نسخة في الكافي ولا شك ان هذه من سهو الكا
لانه لا يمكن حولا بل دونه ويقول له الامام اذا دخل ان اقمت حولا ضربت عليك الجزية
فان فعل ضربها عليه ثم لا يمكنه من العود ابدا لما فيه من تفويت حق المسلمين في الجزية
وجعله عينا علينا بعد علمه بمن اهلنا ومحاربتنا وذلك زيادة شر علينا فلا يجوز بحكمه
غيرانه ان مر عليه بعد الحول ولم يكن له علم بمقامه حولا عشره ثانيا وجرا له عند ذلك
وبرده الى داره والاصل ان حكم الامان لا يتجدد الا بتجدد الحول او تجدد الدخول الى دار الا
سلام لانتهاء الامان الاول بالعود الى دار الحرب فيحتاج الى امان جديد اذا خرج **قوله**
اي من قيمتها فسر به كيلا يذهب الوهم الى مذهب مسروق انه ياخذ من عين الخمر
وطريق معرفة قيمتها ان يرجع الى اهل الذمة **قوله** تبعا للجرد دون العكس لانها
ظهر مالية لانها قبل التخمر مال وبعده كذلك بتقدير التخلل وليس الخنزير كذلك ولهذا

قف
اجيب عن الاول بان قيمة ادوات القيمي بمنزلة عينها من وجه دون وجه لانها ليست بمنزلة عينها من حيث الحقيقة وبمنزلتها ولانا من حيث ان الاداء لا يمكن الا بالتعيين ولنا تعين الى بالتقويم فاخذ القيمة حكم العين من هذا الوجه ولهذا اذا تزوج الذمي امرأة على خنزير بعينه ثم اتاها بالقيمة اجبرت على قبولها كما اتاها بعينه فلما دارت القيمة بين ان يكون بمنزلة العين وبين ان لا يكون اعطيت حكم العين في حق الاخذ والجباية وهو من باب الزكوة ولم يعط حق الاعطاء لانه موضع ازالة وتبعيد وهو من باب المنفعة عناية

اذا اتجر المكاتب ومعه خمر يصير ملكا للمولى لا الخنزير وكم من شيء يثبت تبعا لا قصدا كالوقف المنقول
قوله ان القيمة في ذوات القيم لها حكم العين استشكل عليه مسايل الاولى ما في الشفعة من قوله
اذا اشترى ذمي دارا بخمر او خنزير وشفيعها مسلم اخذها بقيمة الخمر والخنزير الثانية لو اتلف مسلم
خنزير ذمي ضمن قيمته الثالثة لو اخذ ذمي قيمته وخنزيره من ذمي وقضى بها دينا لمسلم عليه طاب
للمسلم ذلك **اجيب** عن الاخيرتان اختلاف السبب كاختلاف العين شرعا وملك المسلم بسبب اخر وهو
قبضه عن الدين **وعن** ما قبله بان المنع لسقوط المالية في العين وذلك بالنسبة الينا لا اليهم فتحقق
المنع بالنسبة الينا عند القبض والحيازة لا عند دفعها اليهم لان غايته يكون لدفع عينها وهي
تتعين وان لا فهو كتسبب الخنزير والانتفاع لمسرقين باستهلاكه **قوله** لا يحميه على غيره **او**
عليه مسلم غصب خنزير ذمي فرفعه الى القاضي يامره برده عليه وذلك حماية على الغير اجيب بتخصيص
الاطلاق اي لا يحميه على غيره لغرض يستوفيه فخرج حماية القاضي **قوله** لقوة حق المضارب حتى كان
له ان يمنع من المالك فصار كالمالك فكان حضوره كحضور المالك **قوله** ولا نايب عنه والزكوة تتادى
نية من عليه وهو كالمالك في التصرف الاسترباحي لا في اداء الزكوة بخلاف حصة المضارب لانه يملكها
فيوخذ منه عنها وفيه خلاف الشافعي بنا على اصله ان استحقاق الربح بطريق الجعل فلا يملك الا
بالقبض كجعالة عامل الصدقة **قوله** وقيل في الفرق بينهما لا يخفى عدم تاثير هذا الفرق فان مناط
عدم الاخذ من المضارب وهو العقل المرجوع اليه كونه ليس بمالك ولا نايب عنه فليس له ذلك
ولانه لا ينقح ومجرد دخوله في الحماية لا يوجب الاخذ الا مع وجود شرط الزكوة على ما مر اول
الباب فلا اثر لما ذكر من الفرق فالصحيح انه لا يوخذ من المأذون كما صححه في الكافي **قوله** لانعدام
الملك فيما في يده اي على قول ابي حنيفة او الشغل على قولهما **قوله** لان التقصير جاء من قبله
الى اخره بخلاف ما لو غلب الخوارج على بلدة فاخذوا الزكاة سواء يجهم لا يثني عليهم الامام
لانه لا تقصير من المالك بل من الامام ومن مر بطعام اشتراها للتجارة كالبطيخ والقثاء ونحوه
لم يعشره عند ابي حنيفة وقالا يعشره لاتحاد الجامع وهو حاجته الى الحماية وهو يقول اتحاد
الجامع انما يوجب الاشتراك في الحكم عند عدم المانع وهو ثابت هنا فانها تفسد بالاستبقاء
وليس في العامل نفر في البر ليدفع لهم فاذا بقيت ليجدهم فسدت فيفوت المقصود قلنا لو
اعنته او اخذ ليصرف اليهما الله كان له ذلك

باب في المعدن والركاز

المعدن من العدن وهو الاقامة ومنه يقال عدن بالمكان اذا اقام به ومنه جنات عدن ومركز كل شيء
معدنه عند اهل اللغة فاصل المعدن المكان بقيد الاستقرار فيه ثم اشتهر في نفس الاجزاء
المستقرة التي ركبها الله تعالى في الارض يوم خلق الارض حتى صار الانتقال من اللفظ اليه ابتداء
بلا قرينة والكنز للمثبت فيها من الاموال بفعل الانسان والركاز يعمهما لانه من الركز مرادا به
المركوز اعم من كون راكزه الخالق او المخلوق فكان حقيقة فيهما مشتركا معنويا وليس
خاصا بالدفين ولو دار الامر فيه بين كونه مجازا فيه او متواطيا اذ لا شك في صحة ا
طلاقه على المعدن كان التواطؤ متبعا واذا عرف هذا **فاعلم** ان المستخرج من المعدن ثلاثة انواع
جامد يذوب وينطبع كالنقدين والحديد وما ذكره المصنف معه وجامد لا ينطبع كالجص
والنورة والكحل والزرنيخ وساير الاحجار كالياقوت والملح وما ليس بجامد كالماء والقير والنفط

ولا

اذا وجد معدن ذهب او فضة او رصاص او حديد او صفر وجد في ارض خراج او عشر ففيه الخمس عند ح وقال الشافعي لا شيء فيه لانه مباح سبقت يده اليه كالصيد الا اذا كان المستخرج ذهبا او فضة فيجب فيه الزكوة ولا يشترط الحول فيه انتهى هدايه

ولا يجب الخمس الا في نوع الاول وعند الشافعي لا يجب الا في النقدين على وجه الذي ذكر في الكتاب
استدل الشافعي على مطلوبه بما روى ابو حاتم من حديث عبد الله بن نافع عن ابيه عن ابن عمر
قال قال رسول الله عليه السلام في الركاز العشور قال الشيخ تقي الدين في الامام ورواه يزيد
بن عياض عن نافع وابن نافع ويزيد كلاهما متكلم فيه ووصفهما النسائي بالترك انتهى فلم يفد
مطلوبا وانما روى مالك في الموطا عن ربيعة بن عبد الرحمن عن غير واحد من علمائهم ان ا
لنبي عليه السلام اقطع لبلال بن الحارث المزني معادن بالقبلية وهي من ناحية الفرع فتلك المعادن
لا يوخذ منها الا الزكوة الى اليوم قال ابن عبد البر هذا منقطع في الموطا وقد روي متصلا على ما ذكر
ناه في التمهيد من رواية الدراوردي عن ربيعة بن عبد الرحمن عن حارث بن بلال ابن الحارث المزني عن
ابيه عن النبي عليه السلام قال ابو عبيد في كتاب الاموال حديث منقطع ومع انقطاعه ليس فيه ان النبي
عليه السلام امر بذلك وانما قال يوخذ منه الى اليوم انتهى يعني فيجوز كون ذلك من اهل الولايات ا
جتهادا منهم ونحن نتمسك بالكتاب والسنة الصحيحة والقياس **اما** الكتاب فقوله تعالى واعلموا
انما غنمتم من شيء فان لله خمسه ولا شك في صدق الغنيمة على هذا المال فانه كان مع محله من الارض في
ايدي الكفرة وقد اوجف عليه المسلمون فكان غنيمة كما ان محله اعني الارض كذلك **واما** السنة فقو
له عليه السلام العجماء جبار والبئر جبار والمعدن جبار وفي الركاز الخمس اخرجه الستة والركاز
يعم المعدن والكنز على ما حققناه فكان ايجابا فيهما ولا يتوهم عدم ارادة المعدن بسبب عطفه
عليه بعد افادة انه جبار اي هدر لا شيء فيه والا لتناقض فان الحكم المعلق بالمعدن ليس هو
المعلق به في ضمن الركاز ليختلف بالسلب والايجاب اذ المراد به ان هلاك او الهلاك به للا
جير الحافر له غير مضمون لا انه لا شيء فيه نفسه والا لم يجب شيء اصلا وهو خلاف المتفق عليه اذ
الخلاف انما هو في كميته لا في اصله وكما ان هذا هو المراد في البير والعجماء فحاصله انه اثبت
للمعدن بخصوصه حكما فنص على اسمه ثم اثبت له حكما اخر غيره فعبر بالاسم يعمهما ليثبت فيهما
فانه علق الحكم اعني وجوب الخمس بما يسمى ركازا فما كان من افراده وجب فيه ولو فرض مجازي في
المعدن وجب ان يحمل عليه لعدم ما يعارضه لما قلنا من اندراجه في الاية والحديث الصحيح
مع عدم ما يقوى على معارضتهما في ذلك **واما** ما روي عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله عليه ا
لسلام في الركاز الخمس قيل وما الركاز يا رسول الله قال الذهب الذي خلقه الله في الارض يوم
خلقت الارض رواه البيهقي وذكره في الامام فهو وان سكت عنه في الامام مضعف بعبد الله
بن سعيد بن ابي سعيد المقبري وفي الامام ايضا انه عليه السلام قال في السيوب الخمس والسيوب
عروق الذهب والفضة التي تحت الارض ولا يصح جعلهما شاهدين على المراد بالركاز كما ظنوا فان
الاول خص الذهب والاتفاق انه لا يخصه فانما نبه على ما كان مثله في انه جامد ينطبع والثاني لم يذ
كر فيه لفظ الركاز بل السيوب فاذا كانت السيوب تخص النقدين فحاصله انه افراد فرد من العام
والاتفاق انه غير مخصص للعام **واما القياس** فعلى الكنز الجاهلي بجامع ثبوت معنى الغنيمة فما
هذا هو الوصف الذي ظهر اثره في الماخوذ بعينه قهرا فيجب ثبوت حكمه في محل النزاع وهو وجوب
الخمس لوجوده فيه وكونه في ضمن شيء لا اثر له في نفي الحكم واطلاق قوله عليه الصلاة والسلام في
الرقة ربع العشر مخصوص بالمستخرج للاتفاق على خروج الكنز الجاهلي من عموم الفضة **قوله** في ارض

خراج او عشر قيد به ليخرج الدار فانه لا شيء فيها لكن ورد عليه الارض التي لا وظيفة فيها كالمفازة اذ يقتضي انه لا شيء في المأخوذ منها وليس كذلك فالصواب ان لا يجعل ذلك لقصد الاحتراز بل للتنصيص على وظيفتهما المستمرة لا تمنع الاخذ مما يوجب فيها قوله الا ان للغانمين يد الحكمية جواب عما يقال لو كان غنيمة لكان اربعة الاخماس للغانمين لا للواجد فالجواب بان ذلك معهود شرعا فيما اذا كان لهم يد حقيقية على المغنوم اما اذا كان الثابت لهم يد الحكمية والحقيقية لغيرهم فلا تكون لهم والحاصل ان الاجماع منعقد على عدم اعطائهم شيئا بل اعطاء الواجد وقد دل الدليل انه حكم الغنيمة فلزم من الاجماع والدليل المذكور اعتباره غنيمة في حق اخراج الخمس لا في الجانب الاخر وما ذكرناه من وجه عدم اعطاء الغانمين الاربعة الاخماس هو تعيين لسند الاجماع في ذلك وتقريره ان المال كان مباحا قبل الايجاف عليه والمال المباح انما يملك باثبات اليد عليه نفسه حقيقة انما الحقيقة للواجد فكان له مسلما كان او ذميا حرا او عبدا بالغا وصبيا ذكرا او انثى لان النجوى هذا المال كاستحقاق الغنيمة وكل من سمينا له حق فيها سهما او رضخا بخلاف الحربي لا حق له فيها فلا يستحق المستامن الاربعة الاخماس لو وجد في دارنا قوله ولو وجد في داره الى اخره لهما اطلاق ما رويناه وهو قوله عليه السلام في الركاز الخمس وقد مر انه اعم من المعدن وله انه جزء من الارض ولا مؤونة في الارض الدار فكذا في هذا الجزء منها واجيب عن الحديث بانه مخصوص بالدار وصحته متوقفة على ايراد دليل التخصيص وكون الدار خصت من حكمي العشر والخراج بالاجماع لا يلزم ان تكون مخصوصة من كل حكم الا بدليل في كل حكم على انه ايضا قد يمنع كون المعدن جزء من الارض ولهذا لم يجز التيمم به وتأويله بانه خلق فيها مع خلقها لا يوجب الجزئية وعلى حقيقة الجزئية يصح الاخراج من حكم الارض لا على تقدير هذا التأويل قوله روايتان رواية الاصل لا يجب كما في الدار ورواية الجامع الصغير يجب والفرق على هذه بين الارض والدار ان الارض لم تملك خالية عن المؤن بل فيها الخراج او العشر والخمس من المؤن بخلاف الدار فانها تملك خالية عنها حتى قالوا لو كان في داره نخلة تغل الزاد من الثمار لا يجب فيها قوله ويجب الخمس عندهم اي عند الكل على كل حال ذهبا كان او رصاصا او زئبقا بالاتفاق وانما الخلاف في الزئبق الماخوذ من المعدن وسواء كان الواجد صغيرا او كبيرا كما ذكرنا في المعدن الا الحربي لما قدمناه ولانه لا يترك ان يذهب بغنيمة المسلمين الى دار الحرب الا اذا كان باذن الامام وشرط مقاطعته على شيء فيبقى بشرطه قال عليه الصلاة والسلام المسلمون عند شروطهم غير انه ان وجده في ارض مملوكة اختلف اصحابنا فيمن يستحق الاربعة الاخماس قوله كالمكتوب عليه كلمة الشهادة ذكره بكاف التشبيه وكذا في ضرب الكفار ليفيد عدم الحصر فلو كان للمسلمين نقش اخر معروف او لاهل الحرب نقش غير الصنم كاسم اسماء ملوكهم المعروفة اعتبر به قوله وقد عرف حكمها وهو انه يجب تعريفها ثم لو اذ يتصدق بها على نفسه ان كان فقيرا او على غيره ان كان غنيا وله ان يمسكها ابدا قوله لما بينا اي من النص والمعنى اول الباب قوله ثم ان وجده الخ اي الكنز الجاهلي لان الاسلامي حكمه ما ذكر بخلاف ما لو وجده في الارض مختطة غير مباحة فانه مملوك للمختط له فلا يخمس به كما سنذكره اما المباحة فما في ضمنها مباح اذ لم يعلم انه فيتملكه فيبقى على ما كان قوله فكذا الحكم عند ابي يوسف اي الخمس للفقراء واربعة اخماسه للواجد سواء كان مالكا للارض او لا لان

حزا

قه
ولو كانت النخلة في ارض عشرية يجب العشر في الثمر فكذا في حكم المعدن
سيد

قه
جواب سوال هو ان هذا دليل على ان النقدين يجب العشر مطلقا سواء وجد في معدن او مكان اي طريق كان الخمس فحق ابدا ان الركاز خاص من هذا الحديث
انتهى

هذا المال لم يدخل تحت قسمة الغنائم لعدم المعادلة فبقي مباحا فيكون لمن سبقت يده اليه كما لو وجده في ارض غير مملوكة قلنا لا نسلم لان الامام يملك المختط له الكنز بالقسمة بل يملكه القبلة ويقرر يده فيها ويقطع مزاحمة ساير الغانمين فيها واذا صار مستوليا عليها اقوى الاستيلاآت وهو يد خصوص الملك السابقة فيملك بها ما في الباطن من المال المباح للاتفاق على ان الغانمين لم يعتبر لهم ملك في هذا الكنز بعد الاختلاط والا لوجب صرفه اليهم والى ذراريهم فان لم يعرف او ضع في بيت المال واللازم منتف ثم اذا ملكه لم يصر مباحا فلا يدخل في بيع الارض فلا يملكه مشتري الارض كالدرة في بطن السمكة تملكها الصائد لسبق يد الخصوص الى السمكة حالها باخذها ثم لا يملكها مشتري السمكة لانتفاء الاباحة هذا وما ذكر في السمكة من الاطلاق ظاهر الرواية وقيل اذا كانت الدرة غير متقوبة تدخل في البيع بخلاف المثقوبة كما لو كان في بطنها عنبر يملكه المشتري لانها تاكله وكل ما تاكله يدخل في بيعها ولكن لو كانت الدرة في صدفة ملكها المشتري قلنا هذا الكلام لا يفيد الا دعوى انها تاكل الدرة غير المثقوبة كما تاكل العنبر وهو ممنوع فانه يتفق انها تبتلعها مرة بخلاف العنبر فانه حشيش والصدف دسم ومن شانها اكل ذلك قوله على ما قالوا يفيد الخلاف على عادته قيل يصرف الى اقصى مالك يعرف في الاسلام او ذريته وقيل يوضع في بيت المال وهذا اوجه للمتأمل قوله لتقادم العهد فالظاهر انه لم يبق شيء من اثار الجاهلية وتجب البقاء على الظاهر ما لم يتحقق خلافه والحق هذا الظاهر بل دفنهم الى اليوم يوجد بديارنا مرة بعد اخرى قوله وجد في دار بعضهم ركازا رده عليهم سواء كان او كنزا قوله في الصحراء اي ارض لا ملك لها كذا فسره في المحيط وتعليل الكتاب قوله فلا يعد غدرا يعني ان دار الحرب دار اباحة وانما عليه التحرز من الغدر فقط وباخذ غير مملوك من ارض غير مملوكة لم يغدر باخذ خلافه من المملوكة نعم لهم يد حكمية على ما في صحراء دارهم ودار الحرب ليست دار احكام فلا يعتبر فيها الا الحقيقية بخلاف دارنا فلذا لا يعطى المستامن منهم ما وجده في صحرائنا قوله لانه بمنزلة المتلصص ولو دخل المتلصص دارهم فاخذ شيئا لا يخمس لانتفاء مسمى الغنيمة لانها ما اوجف المسلمون عليه غلبة وقهرا وللقائل ان يقول غاية ما تقتضيه الاية والقياس وجوب الخمس في مسمى الغنيمة فانتفاء مسمى الغنيمة في الماخوذ من ذلك الكنز لا يستلزم انتفاء الخمس الا بالاسناد الى الاصل وقد وجد دليل يخرج عن الاصل وهو عموم قوله عليه افضل الصلوة والسلام في الركاز الخمس بخلاف المتلصص فان ما اصاب ليس بغنيمة ولا ركاز فلا دليل يوجبه فيه فيبقى على العدم الاصلي قوله يوجد في الجبال قيد به احترازا عما يوجد في خزائن الكفار وكنوزهم فانه يخمس لانه غنيمة ويأتي قوله لقوله عليه الصلاة والسلام لا خمس في الحجر غريب بهذا اللفظ واخرج ابن عدي عنه عليه الصلاة والسلام لا زكوة في حجر من طريقين ضعيفين الاولى بعمر ابن ابي عمر الكلاعي والثانية بمحمد بن عبد الله العرزمي واخرج ابن ابي شيبة عن عكرمة ليس في حجر اللؤلؤ ولا حجر الزمرد زكوة الا ان يكون للتجارة قوله في قول ابي حنيفة اخرا وهو قول محمد وقول ابي يوسف هو قول ابي حنيفة اولا حكي عنه قال كان ابو حنيفة يقول لا خمس فيه فلم ازل به اناظره واقول هو كالرصاص الى ان رجع ثم رايت انا ان لا شيء فيه فقلت به ثم المراد الزئبق المصاب في معدنه احترازا عما ذكرناه اولا والزئبق بالياء وقد يهمز ومنهم من يكسر الموحدة بعد الهمزة مثل زئبر الثوب وهو ما يعلو

من الوبرة وجه النافي أنه تفيع من عينه ويبقى بالحول كالماء ولا ينطبع بنفسه فصار كالقير والنفط
وجه الموجب أنه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فكان كالفضة فإنها تنطبع ما لم
تخالطها شيء قوله ولا خمس في اللؤلؤ إلى آخره يعني إذا استخرجا من البحر لا إذا وجدا دفينا للكفار
وهذا لأن العنبر حشيش واللؤلؤ ماء مطر الربيع يقع في الصدف فيصير لؤلؤا والصدف
حيوان يخلق فيه اللؤلؤ ولا شيء في الماء ولا فيما يؤخذ من الحيوان كظبي المسك والمصنف
علل النفي لكونه غنيمة لأن الاستغنام فرع تحقق كونه كان في يد قهر عليه ولا يرد قهر مخلوق
على البحر الأعظم ولا دليل آخر يوجبه فبقي على العدم وقياس البحر على البر في إثبات الوجوب
فيما يستخرج قياس بلا جامع لأن المؤثر في الإيجاب كونه غنيمة لا غير ولا يتحقق فيما في البحر ولذا
لو وجد فيه الذهب والفضة لم يجب فيهما شيء فورد عليه أن فيه دليلا وهو ما عن عمر رضي الله
عنه مما ذكره وقول الصحابي عندنا حجة يترك القياس فدفعه بعدم ثبوته عنه على وجه ادعاه
بل المراد أنه أخذ مما دسره بحر دار الحرب من باب طلب أي دفعه وقذفه فأصابه عسكر المسلمين
لا مما استخرج ولا مما دسره فأصابه رجل واحد لأنه متلصص على أن ثبوته عن عمر رضي الله عنه لم
يصح أصلا بل إنما عرف بطريق ضعيفة رواها القاسم بن سلام في كتاب الأموال وإنما الثابت
عن عمر ابن عبد العزيز أخرج عبد الرزاق أنا معمر عن سماك بن الفضل عنه أنه أخذ من العنبر
الخمس وعن الحسن البصري وابن شهاب الزهري قال في العنبر واللؤلؤ الخمس وروى الشافعي
عن سفين عن ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس أن إبراهيم ابن سعد كان عاملا بعدن فسأل ابن عباس
رضي الله عنهما عن العنبر فقال لو كان فيه شيء فالخمس وهذا ليس جزما من ابن عباس بالجواب
بل حقيقته التوقف في أن فيه شيئا أو لا غير أنه إن كان فيه شيء فلا يكون غير الخمس وليس فيه رائحة
الجزم بالحكم فسلم ما رواه أبو عبيد في كتاب الأموال والشافعي أيضا ثنا ابن أبي عمر
عن داود بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دينار يحدث عن ابن عباس قال ليس في العنبر
خمس عن المعارض قال وثنا مروان ابن معاوية عن إبراهيم المدني عن أبي الزبير عن جابر نحوه فهذا أو
لى باعتبار من قول من دونهما ممن ذكرنا من التابعين ولو تعارضا كان قول النافي أرجح لأنه
أسعد بالوجه قوله متاع إلى آخره المراد بالمتاع غير الذهب والفضة من الثياب والسلاح
والآلات وأثاث المنازل والفصوص والزيبق والعنبر وكل ما يوجد كنزا فإنه يخمس بشر
طه لأنه غنيمة

باب زكاة الزروع والثمار

قيل تسميته زكاة على قولهما لاشتراطهما
النصاب والبقاء بخلاف قوله وليس بشيء إذ لا شك في أن المأخوذ عشر زكاة حتى يصرف مصارف
الزكاة وغاية ما في الباب أنهم اختلفوا في إثباته بعض شروط لبعض أنواع الزكاة ونفيها
وهذا لا يخرجه عن كونه زكاة قوله إلا الحطب والقصب والحشيش ظاهره كون ما سوى
ما استثنى داخل في الوجوب وسينص على إخراج السعف والتبن إلا أن يقال يمكن إدرا
جهما في مسمى الحشيش على ما فيه وأما ما ذكروا من إخراج الطرفاء والدلب وشجر القطن والـ
باذنجان فيدرج في الحطب لكن بقي ما صرح به منه أنه لا شيء في الأدوية كالهليلج والكندر
ولا يجب فيما يخرج من الأشجار كالصمغ والقطران ولا فيما هو تابع للأرض كالنخل والأشجار لأنها
كالأرض ولذا تستتبعها الأرض في البيع ولا في كل بزر لا يطلب بالزراعة كبزر البطيخ

معـ
الدلب شجر عظيم مفرط الورق لا نور له ولا ثمر يقال له بالفارسية الصينار معرب

والقثا

والقثاء لكونها غير مقصودة في نفسها ويجب في العصفر والكتان وبزره لأن كلا منهما مقصود وعدم الو
جوب في بعض هذه مما لا يرد على الإطلاق بأدنى تأمل قوله إلى فيما له ثمرة باقية وهي ما تبقى سنة بلا علاج
غالبا بخلاف ما يحتاج إليه كالعنب في بلادهم والبطيخ الصيفي في ديارنا وعلاجه الحاجة إلى تقليله وتعليق
العنب والوسق ستون صاعا بصاع رسول الله عليه السلام وكل صاع أربعة أمنان فخمسة أوسق ألف
ومائتا من قال الحلواني هذا قول أهل الكوفة وقال أهل البصرة الوسق ثلاثمائة من وكون الوسق
ستين صاعا مصرح به في رواية ابن ماجه لحديث الأوساق كما سنذكره ولو كان الخارج نوعين
كل أقل من خمسة أوسق لا يضم وفي نوع واحد يضم الصنفان كالجيد والرديء والنوع الواحد هو ما لا
يجوز بيعه بالآخر متفاضلا قوله وليس في الخضراوات كالرياحين والأوراد والبقول والخيار والقثاء
والبطيخ والباذنجان وأشباه ذلك وعنده يجب في كل ذلك قوله لهما في الأول قوله عليه الصلاة وا
لسلام ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة رواه البخاري في حديث طويل ومسلم ولفظه ليس في حب
ولا تمر صدقة حتى يبلغ خمسة أوسق ثم أعاده من طريق آخر وقال في آخره غير أنه قال بدل التمر ثمر با
لمثلثة فعلم أن الأول بالمثناة وزاد أبو داود فيه والوسق ستون مختوما وابن ماجه والوسق
ستون صاعا ولأبي حنيفة قوله عليه الصلاة والسلام ما أخرجته الأرض ففيه العشر أخرج البخاري
عنه عليه الصلاة والسلام فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر وفيما سقي بالنضح نصف
العشر وروى مسلم عنه عليه الصلاة والسلام فيما سقت الأنهار والغيم العشر وفيما سقي بالسا
نية نصف العشر وفيه من الآثار أيضا ما أخرج عبد الرزاق أخبرنا معمر عن سماك بن الفضل عن عمر
بن عبد العزيز قال فيما أنبتت من قليل وكثير العشر وأخرج نحوه عن مجاهد وعن النخعي وزاد في
حديث النخعي حتى في كل عشر دستجات بقل دستجة والحاصل أنه تعارض عام وخاص فمن
يقدم الخاص مطلقا كالشافعي قال بموجب حديث الأوساق ومن يقدم العام أو يتعارضان
ويطلب الترجيح إن لم يعرف التاريخ وإن عرف فالمتأخر ناسخ وإن كان العام كقولنا يجب أن تقول
بموجب هذا العام هنا لأنه لما تعارض مع حديث الأوساق في الإيجاب فيما دون الخمسة الأوسق
كان الإيجاب أولى للاحتياط فمن ترك المطلوب في نفس الأصل الخلافي تركه هنا ولولا خشية ا
لخروج عن الغرض لأظهرنا صحته أي إظهار مستعينا بالله تعالى وإذا كان كذلك فهذا البحث
يتم على الصاحبين لالتزامهما الأصل المذكور وما ذكره المصنف من حملهما ويهما على زكوة التجارة
طريقة الجمع بين الحديثين قيل ولفظ الصدقة يشعر به فإن المعروف في الواجب فيما أخرجته الأرض
العشر لا الصدقة بخلاف الزكوة قوله ولهما في الثاني قوله عليه الصلاة والسلام روي نفيا
لعشر في الخضراوات بألفاظ متعددة سوقها يطول في الترمذي من حديث معاذ وقال إسنا
ده ليس بصحيح وليس يصح في هذا الباب عن النبي عليه السلام شيء وروى الحاكم هذا المعنى أيضا
وصححه وغلط بأن إسحق بن يحيى تركه أحمد والنسائي وغيرهما وقال أبو زرعة موسى بن طلحة
وهو الراوي عن معاذ مرسل عن عمر ومعاذ توفي في خلافة عمر فرواية موسى عنه مرسلة وما
قيل إن موسى هذا ولد في عهد النبي عليه السلام وسماه لم يثبت والمشهور في هذا ما رواه
سفين الثوري عن عمرو بن عثمن عن موسى بن طلحة قال عندنا كتاب معاذ بن جبل عن النبي عليه
السلام أنه إنما أخذ الصدقة من الحنطة والشعير والزبيب والتمر والحسن ما فيها حديث مرسل

فعـ
بأن يجب في القليل والكثير فإن العام موجب والخاص غير موجب فتعارضا فنرجح العام لأنه موجب فيحتاط في الوجوب

رواه الدارقطني عن موسى بن طلحة ان رسول الله عليه السلام نهى ان يوخذ من الخضراوات صدقة والمر
سل حجة عندنا لكن يجي فيه ما تقدم من تقديم العام عند المعارضة وما ذكره المصنف من ان المنفي ان
ياخذ منها العاشر اذا مر بها عليه ويشير اليه لفظ هذا المرسل اذ افاد نهى ان يوخذ وهو لا يستلزم
نفي وجوب ان يدفع المالك للفقراء والمعقول من النهي انه لما فيه من تفويت المصلحة على
الفقير لان الفقراء ليسوا مقيمين عند العاشر ولا بقاء للخضراوات فتفسد قبل الوصول اليهم ولذا
قلنا لو اخذ منها العاشر ليصرفه الى عمالته كان له ذلك **قوله** والسبب هي الارض النامية اي با
الخارج تحقيقا في حق العشر ولذا لا يجوز تعجيل العشر لانه قبل السبب فاذا اخرجت اقل من
خمسة اوسق لو لم يجب شيئا لكان اخلاء السبب عن الحكم وحقيقة الاسم الا انها هي
العلم السابق لان السببية لا تثبت الا بدليل الجعل والمفيد لسببيتها كحق الجعل وذلك
والا فالحديث الخاص افاد ان السبب الارض النامية باخراج خمسة اوسق فصاعدا الا مطلقا
فلا يصح هذا استقلالا بل هو فرع العام المفيد سببيتها مطلقا واعلم ان ما ذكرناه من منع
تعجيل العشر فيه خلاف ابي يوسف فانه اجازه بعد الزرع قبل النبات وقبل طلوع الثمر
في الشجر حكاه الحلبي من هنا في الكافي وفي المنظومة خص خلافه بثمر الاشجار بنا على ثبوت
السبب نظرا الى ان نمو الاشجار يثبت نماء الارض تحقيقا فيثبت السبب بخلاف الزرع فانه ما لم
يظهر لم يتحقق نماء الارض ثم اذا ظهر فاذا يجوز اتفاقا وهل يكون تعجيلا ينبني على وقت
الوجوب متى هو فعند ابي حنيفة عند ظهور الثمر فلا يكون تعجيلا وعند ابي يوسف وقت الا
دراك وعند محمد تصفيته وحصوله في الحظيرة فيكون تعجيلا وثمرة هذا الخلاف تظهر
في وجوب الضمان بالاتلاف قال الامام يجب عليه عشر ما اكل او اطعم ومحمد يحتسب به
في تكميل الاوسق يعني اذا بلغ الماكول مع ما بقي خمسة اوسق يجب العشر في الباقي
لا في المتلف واما ابو يوسف فلا يعتبر الذاهب بل يعتبر في الباقي خمسة اوسق الا ان ياخذ
المالك من المتلف ضمان ما اتلفه فيخرج عشره وعشر ما بقي **قوله** وبهذا يجب فيها الخراج اي
لكونها السبب الا ان سببيتها تختلف بالنسبة الى العشر والخراج ففي الخراج بالنماء التقديري
فلذا يجب ويوخذ بمجرد التمكن من الزراعة وان لم يزرع وفي العشر بالتحقيقي كما قدمنا
قوله وقصب الذريرة نوع من القصب في مضغه حرافة ومسحوقه عطر **قوله**
بخلاف السعف والتبن وعن محمد في التبن اذا يبس فيه العشر وانما لم يجب في التبن
لانه غير مقصود بزراعة الحب غير انه لو فصله قبل انعقاد الحب وجب العشر فيه لا
نه صار هو المقصود ولا حاجة الى ان يقال كان العشر فيه قبل الانعقاد ثم تحول الى الحب
عند الانعقاد **قوله** بغرب العرب الدلو العظيمة والدولاب والسانية الناقة يستقى بها **قوله** على
القولين يعني مطلقا كما هو قوله واذا بلغ خمسة اوسق **قوله** وقال ابو يوسف الى ما نشرها
خمسة اوسق ففيما لا يوسق كيف التقدير عندهما اختلفا فيه فقال ابو يوسف اذا
بلغت قيمته قيمة خمسة اوسق من ادنى ما يدخل تحت الوسق من الحبوب وهو
ظاهر في الكتاب وقال محمد ان يبلغ خمسة اعداد اي امثال كل واحد منها على ما يقدر به
ذلك النوع الذي لا يوسق فاعتبر في القطن خمسة احمال وخمسة امنان في السكر والزعفران وخمسة

وعن يقال انما كان فيه قبل الانعقاد لان المقصود وقع الانعقاد ولم يبقى مقصود بل بقي بيع الحب

افراق

افراق العسل **قوله** اذا اخذ من ارض العشر قيد به لانه لو اخذ من ارض الخراج لم يجب فيه شي **قوله** لانه متو
لد من الحيوان ووجوب العشر فيما هو من انزال الارض **قوله** ولنا قوله عليه الصلوة والسلام في العسل
العشر اخرج عبد الرزاق عنه عليه الصلاة والسلام انه كتب الى اهل اليمن ان يوخذ من اهل العسل
العشر وليس له علة الا عبد الله بن محرز قال ابن حبان كان من خيار عباد الله الا انه كان يكذب
ولا يعلم ويقلب الاخبار ولا يفهم وحاصله انه كان يغلط كثيرا وروى ابن ماجة ثنا محمد بن يحيى عن
نعيم بن حماد عن ابن المبارك عن اسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عبد الله
بن عمرو ان النبي صلى الله عليه وسلم اخذ من العسل العشر وروى الشافعي اخبرنا انس بن عياض عن ا
لحارث بن عبد الرحمن ابن ابي ذباب عن ابيه عن سعد بن ابي ذباب الدوسي قال اتيت النبي عليه السلام فاسلمت
وقلت يا رسول الله اجعل لقومي ما اسلموا عليه ففعل واستعملني ابو بكر رضي الله عنه بعد النبي عليه السلام
فلما قدم على قومه قال يا قوم ادوا زكوة العسل فانه لا خير في مال لا تودى زكوته قالوا كم ترى قال العشر
فاخذت منهم العشر فاتيت به عمر فباعه وجعله في صدقات المسلمين وكذا رواه ابن ابي شيبة في
مصنفه عن صفوان ابن عيسى ثنا الحارث بن عيسى به ورواه الصلت بن محمد عن انس بن عياض عن
الحارث بن ابي ذباب عن منير بن عبد الله عن ابيه عن سعد ولم يعرف ابن المديني والد منير وسئل عنه
ابو حاتم ايصح هذا قال نعم قال الشافعي وفي هذا ما يدل على انه عليه الصلوة والسلام لم يامر باخذ
الصدقة من العسل وانه شي راه فتطوع له به اهله واخرج ابن ماجة عن سعيد بن عبد العزيز
عن سليمن بن موسى عن ابي سيارة المتعي قال قلت يا رسول الله ان لي نحلا قال اد العشور قلت يا رسول الله
احمها لي فحماها وكذا رواه الامام احمد وابو داود والطيالسي وابو يعلى الموصلي في مسانيدهم
قال البيهقي هذا اصح ما روي في وجوب العشر فيه وهو منقطع قال الترمذي سالت محمد بن
اسماعيل عن هذا الحديث فقال هو مرسل سليمن بن موسى لم يدرك احدا من اصحاب رسول الله عليه
السلام وليس في زكاة العسل شي يصح وروى ابو داود ثنا احمد بن شعيب الحراني اخبرنا موسى بن ا
عين عن عمرو بن الحارث العنبري عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال جا هلال احد بني متعان
الى رسول الله عليه السلام بعشور نحل له وساله ان يحمي له واديا فحماه له فلما ولي عمر بن
الخطاب كتب سفين بن وهب الى عمر بن الخطاب يساله عن ذلك فكتب عمر ان ادى اليك ما كان
يودي الى رسول الله عليه السلام فاحم له سلبة والا فانما هو ذباب غيث ياكله من شاء وكذلك
رواه النسائي وروى الطبراني في معجمه ثنا اسماعيل بن الحسن الخفافي المصري ثنا احمد بن صالح ثنا ا
بن وهب انا اسامة بن زيد عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان بني سيارة قال الدارقطني في كتاب
المؤتلف والمختلف صوابه شبابة بالمعجمة وبنايين موحدتين وهم بطن من فهم كانوا يودون الى رسول
الله عليه السلام عن نحل كان لهم العشر من كل عشر قرب قربة وكان يحمي واديين لهم فلما كان عمر استعمل
على ما هناك سفين بن عبد الله الثقفي فابوا ان يودوا اليه شيئا وقالوا انما كنا نوديه الى رسول الله
عليه السلام فكتب سفين الى عمر فكتب اليه عمر انما النحل ذباب غيث يسوقه الله رزقا الى من شاء من الناس
فان ادوا اليك ما كانوا يودون الى رسول الله عليه السلام فاحم لهم اوديتهم والا فخل بينه وبين
الناس فادوا اليه ما كانوا يودونه الى رسول الله عليه السلام وحمى لهم اوديتهم واخرج ابو عبيد القاسم بن
سلام في كتاب الاموال ثنا ابو الاسود عن ابن لهيعة عن عبيد الله بن ابي جعفر عن عمرو بن شعيب

عن ابيه عن جده ان رسول الله عليه السلام كان يوخذ في زمانه من العسل العشر من كل عشر قرب قربة
من اوسطها واذا وجد ما اوجدناك غلب على الظن الوجوب في العسل وان اخذ سعد ليس رايا منه و
تطوع منهم كما قاله الشافعي فانه قال اذ وان كون العسل والزكوة اسم للواجب فيحتمل كونه سمعه
من رسول الله عليه السلام وكونه رايا منه وحمله على السماع اولى وحقيقتهم كيف لا يستلزم علمهم
بانه عن راي في اصل الوجوب لجواز كونه عن علمهم بان الراي في خصوص الكمية بان يكون ما علمه
من النبي عليه السلام اصل الوجوب مع اجمال الكمية وعلى كل حال لا يكونون قاصدين التطوع سواء
كان مجتهدا في الكمية او في اصل الوجوب اذ قلده في رايه فكان واجبا عليهم اذ كان رايه الوجوب
ثم كونه عمر قبله منه ولم ينكره عليه حتى اتاه بعين العسل مع انه لم يات به الا على انه حق معهود في
الشرع ويدل عليه ايضا الحديث المرسل الذي لا شبهة في ثبوته وحجيته الامر منه عليه الصلوة والسلام
باداء العشور والمرسل بانفراده حجة على ما اجمعنا الله تعالى عليه ويتقوى بان لا يحتج به بانفراده فتعدد
طرق الضعيف ضعفا بغير فسق الراوي يفيد حجيته اذ يغلب على الظن اجاده كثير الغلط في
خصوص هذا المتن وههنا كذلك وهو المرسل المذكور مع حديث عبد الرزاق وابن ماجة وحديث
القاسم بن سلام وحديث الشافعي فثبت الحجية اختيارا منهم ورجوعا والا فالزاما وجبرا
ثم لم يدل دليل على اعتبار النصاب فيه وغاية ما في حديث القرب انه كان اداؤهم من كل عشر
قرب قربة وهو فرع بلوغ عسلهم هذا المبلغ اما النفي عما هو اقل من عشر قرب فلا دليل
فيه واما ما في الترمذي انه عليه الصلوة والسلام قال في العسل في كل عشرة ازق زق فضعيف
قوله لحديث بني شبابة قال في العناية وفي بعض النسخ ابي سيارة وهو الصواب بعد ما ذكر ان
صوابه شبابة كما قدمناه فاستجهله الزيلعي وقال كيف يكون صوابا مع قوله كانوا يؤدون
انتهى وليس هذا الدفع بشيء لانه لو قيل عن ابي سيارة انهم كانوا يؤدون لم يحكم عطاء العبا
دة فانه اسلوب مستمر في الفاظ الرواة والمراد منه انه هو كان في من يؤدون او انه مع
باقي القوم كانوا يؤدون بل الصواب ان ابا سيارة هنا ليس بصواب فانه ليس في حديث ابي
سيارة ذكر القرب بل ما تقدم من قوله اني نحلا فقال عليه السلام اد العشور الا لما استبعده
به فالى اصل انه ابا سيارة المنقى ثابت ولكن ابي شبابة وهو الصواب بالنسبة الى من قال
بني سيارة لا مطلقا فارجع تامل ما قبله من الكلام الطويل يلح **فرع** اختلف في المن اذا
سقط على الشوك الاخضر في ارضه قيل لا يجب فيه عشر وقيل يجب ولو سقط على الاشجار لا يجب **قوله**
ويكون المن قصب السكر قال في شرح الكنز في قصب السكر العشر قل او كثر وعلى قياس قول ابي يوسف
يعتبر ما يخرج منه السكران يبلغ قيمته خمسة اوسق وعند محمد نصاب السكر خمسة امنا انتهى
وهذا التحكم بل اذا بلغ قيمة نفس الخارج من القصب قيمة خمسة اوسق من ادنى ما يو
سق كان ذلك نصاب القصب على قول ابي يوسف وقوله عند محمد نصاب السكر خمسة امنا
يريد فاذا بلغ القصب قدر ما يخرج منه خمسة امنا سكر وجب فيه العشر على قول محمد والا فا
لسكر نفسه ليس مال الزكوة الا اذا عد للتجارة ويعتبر ان تبلغ قيمته نصابا واذن فالصو
اب ايضا على قول محمد ان يبلغ القصب الخارج خمسة مقادير منه اعلى ما يقدر به القصب نفسه كخمسة
اطنان في عرف ديارنا والله اعلم والفرق بتحريك الراء عند اهل اللغة واهل الحديث يسكنونها وهو مكيال معروف

هو ستة عشر رطلا وقال المطرزي انه لم يرتضوه بستة وثلاثين رطلا عن احد من اصول اللغة **قوله**
ان المقصود حاصل وهو الخارج فلا يلتفت الى كونه مالكا للارض او غير مالك كما اذا اجر العشرية
عندهما يجب العشر على المستاجر وليس بمالك وعنده على الموجر وكما اذا استعارها وزرع تجب
العشر على المستعير بالاتفاق خلافا لزفر هذا اذا كان المستعير مسلما فان كان ذميا فهو على رب الا
رض بالاتفاق وقد ذكرنا ما ينبني عليه الوجه تتميما **لهما** في الاولى ان العشر منوط بالخارج
وان لم يكن سببا وهو للمستاجر **وله** انها كما تستنمى بالزراعة تستنمى بالاجارة فكانت الاجرة مقصو
دة كالثمرة فكان النماء له معنى مع ملكه فكان اولى بالايجاب عليه ولزفر في الثانية وهو رواية عن
ابي حنيفة ان السبب ملكها والنماء له معنى لانه اقام المستعير مقام نفسه في الاستنماء فكان
كالموجر **ولنا** ان المستعير قام مقام المالك في الاستنماء فيقوم مقامه في العشر بخلاف الموجر لانه حصل
له عوض منافع ارضه ولو اشترى زرعا وتركه باذن البائع حتى ادرك فعند ابي حنيفة ومحمد عشره على ا
لمشتري وعند ابي يوسف عشر قيمة القصيل على البائع والباقي على المشتري لانه بدل القصيل حصل للبا
يع فعشره عليه الا ترى انه لو لم يتركه وقصله كان عشره عليه والباقي حصل للمشتري فعشره عليه
ولهما ان العشر واجب في الحب وقد حصل للمشتري وانما كان يجب في القصيل لو قصله لانه كان هو المستنمى
به الحب ففيه العشر ولو غصب ارضا عشرية فزرعها ان نقصها الزراعة كان العشر على صاحب الارض لا
نه ياخذ ضمان نقصانها فيكون بمنزلة نمائها عند ابي حنيفة كالموجر وان لم تنقصها الزراعة فعلى
الغاصب في زرعه ولو زارع بالعشرية ان كان البذر من قبل العامل فعلى قياس قول ابي حنيفة
العشر على صاحب الارض كما في الاجارة وعندهما يكون في الزرع كالاجارة وان كان البذر من قبل
الارض فهو على رب الارض في قولهم **قوله** مما فيه العشر الاولى ان يقول مما فيه العشر او
نصفه كيلا يظن ان ذلك قيد معتبر **قوله** لا تحتسب فيه اجر العمال ونفقة البقر وكري
الانهار واجرة الحارس وغير ذلك يعني لا يقال بعدم وجوب العشر في قدر الخارج الذي يقا
بله ادا المؤونة بل يجب العشر في الكل ومن الناس من قال يجب النظر الى قدر قيمة المؤونة
فيسلم له بلا عشر ثم يعشر الباقي لان قدر المؤونة بمنزلة السالم له بعوض كانه اشتراه الا
يرى ان من زرع في الارض مغصوبة يسلم له قدر ما غرم من نقصان الارض وطاب له كانه ا
شتراه **ولنا** ما تقدم من قوله عليه الصلوة والسلام فيما سقت السماء الى اخره حكم بتفاوت المؤو
نة فلو رفعت المؤونة كان الواجب واحدا وهو العشر دائما في الباقي لانه لم ينزل الى نصفه الا
للمؤونة والفرض ان الباقي بعد رفع قدر المؤونة لا مؤونة فيه فكان الواجب دائما العشر
لكن الواجب قد تفاوت شرعا مرة العشر ومرة نصفه بسبب المؤونة فعلمنا انه لم يعتبر شرعا عدم
عشر بعض الخارج وهو القدر المساوي للمؤونة اصلا وفي النهاية ما حاصله وتحريره انه قد
يفضي الى اتحاد الواجب مع اختلاف المؤونة واللازم منتف شرعا فينتفي شرعا ملزومه وهو عدم
تعشير البعض المساوي لقدر المؤونة بيان الملازمة لو فرض ان الخارج مثلا اربعون قفيزا
فيما سقته السماء واستحق قيمة عشرين للعمال والثيران ونحوهما فان الواجب على قول العامة
اربعة اقفزة اعتبارا لمجموع الخارج وعلى قول اولئك قفيزان اذ ما يقابل المؤونة من الخارج لا يجب في
قدر مقابله شيء فلو فرض اخراج اربعين قفيزا فيما سقي بدالية او غرب فان الواجب فيه قفيزان

الحكم الشرع فيلزم اتحاد الواجب فيما سقي بغرب وفيما سقته السماء وهو خلاف حكم الشرع انتهى ولا
يخفى عليك ان معنى المنقول عنهم فيما تقرر ان القدر الذي يقابل المؤونة لا يعشر ويعشر الباقي فبعد
في المسألة التي فرضها في النهاية او لا ثمانية وثلاثون قفيزا لان العشرين الاخيرين استغرقا في المؤونة
فلا يعشران فيكون الواجب اربعة اقفزة الى خمس قفيز وهذا القصور الذي لم يكن في النهاية يقتضي انه يرفع
قدر المؤونة وهو العشرين من نفس عشر جميع الخارج حتى يصير الواجب قفيزين فاسقط عن العشرين
قفيزا وليس هذا هو معنى المنقول عنهم نعم ان كان قولهم في الواقع هو هذا فذلك دفعه والا فلا
وهو الظاهر والقصور من الصحيح باعتبار ما هو الظاهر في المسألة التي فرضها ان تستغرق المؤونة
عشرين قفيزا **قوله** وعن محمد الى آخره ضبط هذا الفصل على تمامه ان الارض اما عشرية او خراجية
او تضعيفية فكذلك عند ابي حنيفة سواء كان التضعيف اصليا بان كانت من اراضي بني تغلب
الاصلية او حادثا بان اشتراها ثم املكها فضعفت عليهم وقال ابو يوسف ترجع الى عشر واحد لزوال
الداعي الى التضعيف وهو الكفر مع التغلبية وقياسا على ما لو اشترى المسلم خمسا من سائمة
ابل التغلبي فانها ترجع الى شاة واحدة اتفاقا وقول محمد في الاصح مع ابي حنيفة الا انه لا يبالي
قوله في التضعيف الى دث **ولابي حنيفة** ان التضعيف صار وظيفة الارض فلا يتبدل الا في
صورة يخصها دليل قياسا على ما لو اشترى المسلم الخراجية حيث تبقى خراجية وان كان المسلم
لا يبتدأ بالخراج **وقوله** زال المدار وهو الكفر **قلنا** هذا مدار ثبوته ابتداء والحكم الشرعي
يستغني عن قيام علية الشرعية في بقائه وانما يفتقر اليها ابتداء كالرق اثر الكفر ثم يبقى بعد الا
سلام والرمل والاضطباع في الطواف بخلاف سائمته لان الزكوة في السائمة ليست وظيفة
متقررة فيها ولهذا ينتفي بجعلها علوفة وبكونها لغير التغلبي بخلاف الارض وتقييدنا بالشرعي
في الحكم والعلة لاخراج العقلي فانه يفتقر في بقائه الى علته العقلية عند المحققين وسيظهر فائدة
ما ذكرناه من الاستثناء وعلى هذا الخلاف ما اذا اسلم التغلبي وله ارض تضعيفية واذا اشترى
التغلبي الخراجية بقيت خراجية او التضعيفية فهي تضعيفية او العشرية من مسلم ضوعف
عليه العشر عندهما خلافا لمحمد **له** ان الوظيفة بعد ما تقررت في الارض لا تتبدل بتبدل المالك
على ما علم فيما اذا اشترى التغلبي خراجية لا يضعف الخراج **ولهما** ان في هذه الصورة دليلا يخصها
يقتضي تغيرها وهو وقوع الصلح على ان يضعف عليهم ما يبتدئ به المسلم فوجب تضعيف العشر دون
الخراج لانه مما لا يبتدأ به المسلم فان قيل الصلح وقع على ان يضعف عليهم ما يأخذه بعضنا من
بعض اما كونه بقيد كونه مما يبتدأ به المسلم فمما يحتاج الى ان يوجد وما فيه دليلا وهذا اما قال
المصنف في آخر الباب لان الصلح جرى على تضعيف الصدقة دون المؤونة المحضة **قلنا** سوق
الصلح وهو الانفة من اعطائهم الجزية لما فيها من الصغار يفيد انه وقع على ما لا يلزمهم به
ما نفوا منه فيفيد ما ذكرنا اذ ابتداء الخراج ذل وصغار ولهذا لا يبتدأ المسلم به واذا اشترى
ذمي غير تغلبي خراجية او تضعيفية بقيت على حالها ولو اشترى عشرية من مسلم فعند ابي حنيفة
تصير خراجية ان استقرت في ملكه وان لم تستقر بان ردت على البائع بفساد البيع او بخيار الشرط
او رواية واستحقها مسلم بشفعة عادت عشرية ولو بعد وضع الخراج لان هذا الرد فسخ
فيجعل البيع كأن لم يكن وبالاستحقاق بالشفعة تنتقل الى المسلم الشفيع الصفقة كأنه

اشتراها

اشتراها من مسلم وكذا اذا ردها بعيب بقضاء لان للقاضي ولاية الفسخ واما بغير قضاء فهي خرا
جية لانه اقالة وهو بيع في حق غيرهما فصار كشراء المسلم من الذمي بعد ما صارت خراجية فتبقى
على حالها ذكره التمرتاشي كما اذا اسلم هو او اشتراها منه مسلم اخر وفي نوادر زكاة المبسوط
ليس له ان يردها لان الخراج عيب حدث فيها في ملكه واجيب بان هذا عيب يرتفع بالفسخ فلا
يمنع الرد وهذا ابناء على ان المراد بما في النوادر ليس له ان يلزمه بالرد بالقضاء للمانع فمنعه با
نه مانع يرتفع بالرد وهذا للعلم بان الرد بالتراضي اقالة فلا يمتنع للعيب هذا التفريع كله
على قول يصيرورتها خراجية وهو قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف يضاعف عليه عشر وقال
محمد هي على حالها عشرية ثم في رواية يصرف مصارف العشر وفي اخرى مصارف الخراج والا
قوال الثلاثة بناء على جواز تبقيتها على ملكه وقال مالك لا تبقى بل يجبر على اخراجها عنه وقال ا
لشافعي في قوله لا يجوز البيع اصلا كقوله فيما اذا اشترى الذمي عبدا مسلما وفي قول يو
خذ منه العشر والخراج معا وعن شريك لا شيء فيها قياسا على السوائم اذا اشتراها ذمي من
مسلم وجه قول الشافعي ان القول بصحة البيع يوجب تقرير العشر ومال الكافر لا يصلح لها فا
لقول بصحته يستلزم الممتنع وجه قوله الاخر ان العشر كان وظيفتها فتنتقل اليه بما
فيها ثم يجب ان يوضف عليه الخراج لما ذكرنا وجه قول ابي حنيفة فيجبان عليه جميعا وجه قوله
مالك ان ملكه لا يصلح للعشر لما فيه من معنى العبادة ولا يمكن تغييره لتعلق حق الفقراء بها
فيجب اجباره على اخراجها عن ملكه ابقاء لحق الفقراء وجه قول محمد ان معنى العبادة في العشر
تابع فيمكن القول ... قياسا على الخراج لما كان معنى العقوبة فيه تابعا الى في حق المسلم فتقرر
عليه بقاء وجه قول ابي يوسف ان تضعيف ما يوخذ من المسلم على الذمي ثابت في الشرع كما ا
ذا مر على العاشر ولم يكن عليه قبله فعلم ان ما يوخذ من المسلم اذا ثبت اخذه من الذمي يضعف
عليه وجه قول ابي حنيفة انه تعذر التضعيف لانه انما يثبت بحكم الصلح او التراضي كما في ا
لتغلبيين وتعذر العشر لما فيه من معنى العبادة وان سلم كونه تابعا فانه ليس اهلا لشيء منها
والارض لا تخلو عن وظيفة مقررة فيها شرعا بخلاف السائمة على ما قدمناه وبه ينتفي قول شريك
فتعين الخراج وهو الاليق بحال الكافر لاشتماله على معنى العقوبة والحاصل ان هذا مانع
بقاء الوظيفة فيه مانع فيندرج في ذلك الاستثناء السابق هذا انتهى الى الان لم يحصل جواب قول
مالك ان التغيير ابطال لحق الفقراء بعد تعلقه فلا يجوز والتضعيف ايضا ابطال له لان مصرف
العشر المضاعف مصارف الجزية وابقاء حقهم غير ممكن لان ماله غير صالح له فلما لم يمكن فيها
احد الوظائف الثلاثة ولا اخلاؤها مطلقا وجب اجباره على اخراجها كما اذا اشترى الذمي
عبدا مسلما عندنا يصح ويجبر على اخراجه عن ملكه فان **قلت** فقول الشافعي بعدم الصحة
اولى لانه تعذرت الوظائف والخلو فوجب ان لا يبقى فلا فائدة في تصحيح العقد ثم الا
خراج فالجواب ان نفي الفائدة مطلقا ممنوع اذ قد تستتبع فائدة التجارة والاكتساب او قصد
الهبة في اغراض كثيرة تجيب لتصحيح **قوله** فجعلها بستانا قيد به لانه لو لم يجعلها بستانا
وفيها نخل تغل اكرار الا شيء فيه **قوله** لان الوظيفة تدور مع الماء فاذا كان الماء خراجيا
ففيها الخراج وان كانت عشرية في الاصل سقط عشرها باختلاطها دارا وان سقيت بماء العشر فهي

عشرية وان كانت خراجية سقط خراجها بالاختطاط ايضا فالموظف في حقه تابعة للماء وليس في جعلها خرا
جية اذا سقيه بماء الخراج ابتدا توظيف الخراج على المسلم كما ظنه جماعة منهم الشيخ حسام الدين السغناقي
في النهاية بناء على عدم امتناعه بما ذهب اليه ابو اليسر من ان ضرب الخراج على المسلم ابتدا جايز وقول
شمس الايمة الاصغار في خراج الارض انما الصغار في خراج الجماجم بل انما هو انتقال ما تقرر فيه الخراج
بوظيفته اليه وهو الماء فان فيه وظيفة الخراج فاذا سقى به انتقل هو بوظيفته الى ارض المسلم كما لو اشترى خرا
جيه ومعنى الان المقاتلة حموا الذين حموا هذا الماء فثبت حقهم فيه وحقهم هو الخراج فاذا سقى به مسلم اخذ منه
حقهم كما ان ثبوت حقهم في الارض اعنى خراجها الحمايتهم اياها يوجب مثل ذلك وصرح محمد في ابواب البيع
من الزيادات بان المسلم لا يبتدا بتوظيف الخراج وحمله السرخسي على ما اذا لم يباشر سبب ابتدائه بذلك
ليخرج هذا الموضع وانت علمت ان هذا ليس منه **وقوله** الوظيفة في مثله اي فيما هو ابتدا توظيف على
المسلم من هذا ومن الارض التي احياها لا كلها يتقرر امره في وظيفة كما في النهاية بان الذمي لو جعل دار
خطته بستانا او احيا ارضا او رضخت له بشهود القتال كان فيها الخراج وان سقاها بماء العشر عند ابي
حنيفة **قوله** وليس على المجوسي في بيته شي لان المجوسي ليس النفي في غيره من اهل الكتاب بالاولى لان المجوسي ابعد
عن الاسلام بدليل حرمة مناكحتهم وذبايحهم **قوله** لان عمر رضي الله عنه جعل المساكن عفوا هكذا هو
ما نقل في القصص وكتب الاثار من غير سند في كتاب الاموال لابي عبيد ان عمر ابن الخطاب رضي الله
عنه جعل الخراج على الارض التي تغل والتي تصلح للغلة من العامرة وعطل من ذلك المساكن والدور
التي هي منازلهم وتوارثه عنه من غير سند وحكي عليه اجماع الصحابة رضي الله عنهم **قوله** وان سقا
ها بماء العشر فيه معنى القربة والكفر ينافيه وقال التمرتاشي فيما اذا اتخذ الذمي داره بستانا او رضخت
له ارض او احياها فهي خراجية وان سقاها بماء العشر وعلى قياس قولهما ينبغي ان يجب فيها العشر
بخلاف المسلم اذا سقى داره التي جعلها بستانا بماء الخراج حيث يجب الخراج بالاتفاق وفي شرح الكنز
قالوا ينبغي ان يجب فيها عشران على قياس قول ابي يوسف وعلى قول محمد عشر واحد كما مر من اصلهما ثم تقرر فيه
بان ذلك كان في ارض استقر فيها العشر وصار وظيفة لها بان كانت في يد مسلم انتهى وقد قررنا هو ثبوت الو
ظيفة في الماء وهو حق وعلى هذا فلا يندفع ما ذكره المشايخ بما اورده والله اعلم **قوله** الماء العشر ماء السماء
والعيون والبحار التي لا تتحقق وروديد احد عليها واما الخراج ماء الانهار التي شقتها الاعاجم كنهر
الملك ونهر يزدجرد واختلفوا في سيحون نهر الترك وجيحون نهر ترمذ ودجلة نهر بغداد والفرات
نهر الكوفة هل هي خراجية او لا على ما في الكتاب وهو بناء على انه هل يرد عليها يد احد او لا فعند محمد لا
وعند ابي حنيفة وابي يوسف نعم فان السفن يشد بعضها الى بعض حتى تصير جسرا يمر عليه كالقنطرة وهذا
يد عليها فهي خراجية قيل ما ذكر في ماء الخراج ظاهر فان ماء الانهار التي شقتها الكفرة كان لهم يد عليها
ثم حويناها قهرا او قررنا بيد اهلها عليها كاراضيهم واما في ماء العشر فليس بظاهر فان الابار
والعيون التي في دار الحرب وحويناها قهرا خراجية صرح ابن الملك معللا بانه غنيمة وعللوا العشرية بعدم
ثبوت اليد عليها فلم يكن غنيمة ولا يتم هذا الا في البحار والامطار ثم قال لو اقي ماء بهما المسقي لكافر
بهما ارضه يكون فيها الخراج بل البحار ايضا خراجية على ما ذكرنا من قول ابي حنيفة وابي يوسف فلم
يبق الا ماء المطر وقد علمت ان الكافر اذا سقى به عليه الخراج ولم يختلف فيه كالاختلافهم في ارض عشرية
اشتراها ذمي ولا يخفى ان كون الابار والعيون التي كانت في الارض دار حرب خراجيه لا ينفي

العشرية في كل عين وبير فان كثيرا من الابار والعيون احتفرتها المسلمون بعد صيرورة الارض دار اسلام
وعلى هذا فيجب التعميم فان ما تراه منها الان اما معلوم الحدوث بعد الاسلام واما مجهول الحال اما ثبوت
معلومية انه جاهلي فمتعذر اذ اكثر ما كان من فعلهم قد دثر وسفته الرياح ولم يبق من ثبوت ذلك
الا قول العوام غير مستند بل فيه الى ثبت فيجب الحكم في كل ما نراه بانه اسلامي اضافة للحادث الى اقرب
وقته الممكن ويكون ظهور القسمين بالنسبة الى سقي المسلم ما لم يسبق فيه وظيفة **قوله** في عين
القير هو الزفت ويقال للقار والنفط دهن يعلو الماء **فرع** وهذا اذا كان حريمها **قوله** صالحا للزر
اعة ثم يمسح موضع القير في رواية تبعا وفي رواية لا يمسح لانها لا تصلح للزراعة **فرع** لا يجمع على ما
لك ارض عشر وخراج لما روى ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضي
الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجمع على مسلم عشر وخراج في ارض ولا اجماع الصحابة اذ قد
فتحوا السواد ولم ينقل عنهم قط جمعهما على مالك **باب من يجوز دفع الصدقة اليه ومن**
لا يجوز قوله الاصل فيه اي فيمن يجوز الدفع اليه ومن لا قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الاية فمن
كان من هولاء الاصناف كان مصرفا ومن لا فلا لان انما تفيد الحصر فيثبته النفي عن غيرهم الاية فمن كان من هو
لا الاصناف كان مصرفا ومن لا فلا **قوله** سقط منها المولفة قلوبهم كانوا ثلاثة اقسام قسم كفار كان
عليه الصلوة والسلام يعطيهم ليتالفهم على الاسلام وقسم كان يعطيهم ليدفع شرهم وقسم اسلموا
فيهم ضعف في الاسلام فكان يتالفهم ليثبتوا ولا حاجة الى ايراد السوال القايل كيف يجوز صرف الصد
قة الى الكفار وجوابه انه كان من جهاد الفقراء في ذلك الوقت او من الجهاد لانه تارة باك
لسنان وتارة بالاحسان لان الذي اليه نصب كان الشرع اذا نص على الصرف اليهم وبين النبي عليه السلام
هم بالاعطاء وهذا هو المشروع والاسولة على ما يختص فيه باعتبار ثبوته عن المنصوص او القو
اعد التي تعطيها العمومات حتى يجاب بما يفيد ادراجها في نصوص الشارع او قواعده المفادة با
لعمومات او باللوازم لاحدها فكيف بما هو نفس المنصوص عليه فان قلت السوال معناه طلب
حكمة المشروع المنصوص قلنا لو كان لذلك كان جوابه بنفس ما عللنا به اعطاء الاقسام الثلثة
لا بما اجابوا به فتامل مستعينا ثم روى الطبراني في تفسيره في قوله تعالى انما الصدقات للفقرا
الاية باسناده عن يحيى بن ابي كثير قال المولفة قلوبهم من بني امية سفيان بن حرب ومن بني مخزوم
الحارث بن هشام وعبد الرحمن بن يربوع ومن بني جمح صفوان ابن امية ومن بني عامر بن لوي
سهيل ابن عمرو وحويطب بن عبد العزى ومن بني اسد عبد العزى وحكيم بن حزام ومن بني هاشم
ابو سفيان بن الحرث بن عبد المطلب ومن فزارة عيينة بن حصين ومن بني تميم الاقرع بن
حابس ومن بني نصر مالك بن عوف ومن بني سليم العباس بن مرداس ومن ثقيف العلاء بن حارثة اعطى
النبي عليه السلام كل رجل منهم مائة ناقة الا عبد الرحمن بن يربوع وحويطب ابن عبد العزى فانه اعطى
كل رجل منهم خمسين واسند ايضا قال عمر بن الخطاب حين جاءه عيينة ابن حصين الحق من ربكم
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر يعني ليس اليوم مولفة واخرج ابن ابي شيبة عن الشعبي انما كا
نت المولفة على عهد رسول الله عليه السلام فلما ولي ابو بكر انقطعت **قوله** وعلى ذلك انعقد الا
جماع اي اجماع الصحابة رضي الله عنهم في خلافة ابي بكر فان عمر ردهم وقال ما ذكرنا لعيينة وقيل
جاء عيينة والاقرع يطلبان ارضا الى ابي بكر فكتب له الخط فمزقه عمر رضي الله عنه وقال هذا شي

كان رسول الله عليه السلام يعطيكموه ليتألفكم على الإسلام والآن فقد اعز الله الإسلام واغنى عنكم فان ثبتم
على الإسلام والا فبيننا وبينكم السيف فرجعوا الى ابي بكر فقالوا الخليفة انت ام عمر فقال ان شاء وافقه
فلم ينكر احد من الصحابة مع ينبادر منه من كونه سببا لاثارة النايرة او ارتداد بعض المسلمين فلولا اتفا
ق عقايدهم على حقيته وان مفسدة مخالفته اكثر من المفسدة المتوقعة لبادروا الى انكاره فيعجز ان
يحكم على القول لانه للاجماع الى عن مستند علمهم به بل افاد نسخ ذلك قبل وفاته او افاد تقييد الحكم
بحيوته عليه الصلوة والسلام او على كونه حكما مغيا بانتهاء علته بعد وفاته او من اخر عطاء اعطاهم حال حياته
اما مجرد تعليله بكونه معللا بعلة انتهت فلا يصلح دليلا يعتمد في نفي الحكم المعلل لما قدمناه من قريب في
مسايل الارض من الحكم لا يحتاج في بقايه الى بقاء علته لثبوت استغنايه في بقايه عنها شرعا لما علم في الرق
والاستطباع والرمل فلا بد في خصوص محل يقع فيه الانتفاء عند الانتفاء من دليل يدل على ان هذا ا
لحكم مما شرعا مقيد ثبوته بثبوتها غير انه لا يلزمنا تعينه في محل الاجماع بل ان ظهر والا وجب الحكم بانه ثابت على
ان الاية التي ذكرها عمر تصلح لذلك وهو قوله تعالى قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والمراد
بالعلة في قولنا حكم مغيا بانتهاء علته العلة الغايية وهي ان الدفع للمؤلفة هو العلة للاعزاز اذ يفعل
الدفع الذي هو العلة وعن هذا قيل عدم الدفع الان للمؤلفة تقرير لما كان في زمنه عليه السلام لا
نسخ لان الواجب كان الاعزاز فكان بالدفع والان هو في عدم الدفع لكن لا يخفى ان هذا لا ينفي النسخ لان
اباحة الدفع اليهم شرعي كان ثابتا وقد ارتفع وغاية الامر انه حكم شرعي هو علة لحكم اخر شرعي فنسخ
الاول لزوال علته **قوله** والفقير من له ادنى شيء وهو ما دون النصاب او قدر نصاب غير نام وهو مستغرق
في الحاجة والمسكين من لا شيء له فيحتاج للمسألة لقوته او ما يواري بدنه ويحل له ذلك بخلاف الاول حيث
لا تحل المسألة له فانها لا تحل لمن يملك قوت يومه بعد سترة بدنه وعند بعضهم لا تحل لمن كان كسوبا
او يملك خمسين درهما ويجوز صرف الزكوة لمن لا تحل له المسألة بعد كونه فقيرا ولا يخرجه عن الفقر ملك
نصب كثيرة غير نامية اذا كانت مستغرقة بالحاجة ولذا قلنا يجوز للعالم وان كانت له كتب تساوي نصبا
كثيرة على تفصيل ما قدمناه فيها اذا كان محتاجا اليها للتدريس او الحفظ او التصحيح ولو كانت ملكا عا
مي وليس له نصاب نام لا يحل دفع الزكوة له لانها غير مستغرقة في حاجته فلو لم تكن لثياب البذلة وعلى هذا
جميع الات المحترفين اذا ملكها صاحب تلك الحرفة وغيره والحاصل ان النصب ثلثة نصاب يوجب الزكوة
على مالكه وهو النامي خلقة او اعدادا وهو سالم من الدين ونصاب لا يوجبها وهو ما ليس احدهما فان
كان مستغرقا بحاجة مالكه حل له اخذها والا حرمت عليه كثياب تساوي نصابا لا يحتاج الى كلها او اثاث
لا يحتاج الى استعماله كله في بيته وعبد وفرس لا يحتاج الى خدمته وركوبه ودار لا يحتاج الى سكناها فان
كان محتاجا الى ما ذكرنا حاجة اصلية فهو فقير يحل دفع الزكوة اليه ويحرم المسألة عليه ونصاب يحرم
المسألة وهو ملك قوت يومه او لا يملكه لكنه يقدر على الكسب او يملك خمسين درهما على الخلاف في ذلك
قوله ولكل وجه **وجه** كون الفقير اسوأ حالا قوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين اثبت للمساكين سفينة
واجيب بانها لم تكن لهم بل هم اجراء فيها او عارية معهم او قيل لهم مساكين ترحما وقوله عليه الصلوة والسلام
اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين مع ما روي انه تعوذ بالله من الفقر
وجوابه ان الفقر المتعوذ منه ليس الافتقار النفس لما صح انه كان يسأل العفاف والغنى والمراد به غنى ا
لنفس لا كثرة الدنيا ولا دليل على ان الفقير اسوأ حالا من المسكين الا ان الله تعالى قدمهم في الاية على

المساكين

المساكين فدل على زيادة الاهتمام بهم وذلك مظنة زيادة حاجتهم وقد يمنع بانه قدم العاملين
على الرقاب مع ان حالهم احسن ظاهرا واخر في سبيل الله وابن السبيل مع الدلالة على زيادة تحسين
الدفع اليهم حيث اضاف اليهم بلفظة في فدل ان التقديم لا لاعتبار اخر غير زيادة الحاجة والا
عتبارات المناسبة لا تدخل تحت ضبط خصوصا من علام الغيوب ولان الفقير بمعنى المفقور وهو
المكسور الفقار فكان اسوأ حالا ومنع بجواز كونه من فقرة له فقرة من مالي اي قطعة منه
فيكون له شيء **وقول الشاعر** هل لك في اجر عظيم تؤجره ٭ تعين مسكينا كثيرا عسكره ٭٭
٭ عشر شياه سمعه وبصره ٭ عورض بقول الاخر ٭ اما الفقير الذي كانت حلوبته ٭٭
٭ وفق العيال فلم يترك له سبد ٭ يقال ما له سبد ولا لبد اي شيء واصل السبد الشعر كذا في ديوان الا
دب وقول الاول عشر شياه سمعه الى اخره لم يستلزم انها مملوكة بل سمعه يجمع ان عشر تحصل له بكون
سمعه فيكون سايلا من الحي طالب عشر شياه يستعين بها على عسكره اي عياله ويوجر فيها المعطي
الدافع لها وجه الاخرى قوله تعالى او مسكينا ذا متربة اي الصق جلده بالتراب محتفرا حفرة ا
جعلها ازاره لعدم ما يواريه او الصق بطنه به للجوع وتمام الاستدلال به موقوف على ان
الصفة كاشفة والاكثر خلافه فيحمل عليه فيكون مصنفة وخص هذا الصنف بالحض على اطعامهم
كما خص اليوم بكونه ذا مسغبة اي مجاعة لقحط وغيره ومن تخصيص اليوم علمنا ان المقصود
في هذه الاية الحض على الصدقة في حال زيادة الحاجة من زيادة حض وقوله عليه الصلوة والسلام
ليس المسكين الذي ترده اللقمة واللقمتان والتمرة والتمرتان ولكن المسكين الذي لا يعرف ولا
يفطن له فيعطى ولا يقوم فيسأل الناس متفق عليه فمحل الاثبات اعني قوله ولكن المسكين
الذي لا يعرف فيعطى مراد معه وليس عنده شيء فانه نفى المسكنة عمن يقدر على اللقمة واللقمتين
بطريق المسألة واثبتها لغيره فهو بالضرورة من لا يسأل مع انه لا يقدر على اللقمة واللقمتين
لكن المقام مقام مبالغة في المسكنة ولذا صرح المشايخ في غرضه ان المراد ليس الكامل في المسكنة
وعلى هذا فالمسكنة المنفية عن غيره هي المسكنة المبالغ فيها لا مطلق المسكنة وح لا يفيد ا
لمطلوب الثالث موضع الاشتقاق وهو السكون يفيد المطلوب كانه عجز عن الحركة فلا يبرح **قوله**
وهما صنفان او صنف واحد ثمرته في الوصايا والاوقاف اذا اوصى بثلثه لزيد وللفقراء والمساكين
او وقف فلزيد ثلث الثلث والكل ثلثه على قول ابي حنيفة وعلى قول ابي يوسف لزيد نصف الثلث وللفقر
بقي نصفه بناء على جعلهما صنفا واحدا والصحيح قول ابي حنيفة ذكره فخر الاسلام **قوله** فيعطيه ما يسعه
واعوانه من كفايتهم بالوسط الا ان استغرقت كفايته الزكوة فلا يزاد على النصف هنا وقع تقديم وتا
خير قبل قوله فيعطيه ما يسعه **قوله** فلم يعتبر الشبهة ثم يلي هذا قوله وهو المنقول ثم يلي هذا ا
قوله والغارم ثم يلي هذا قوله وقال الشافعي ثم يلي هذا قوله لما روي فافهم اي لان التنصيف
عين الانصاف وتعذر الشافعي بالثمن بناء لضرورة صرف الزكوة الى كل الاصناف وهم ثمانية
الغائبين على اعتبار عدم سقوط المؤلفة قلوبهم ولو هلك المال قبل ان ياخذ لم يستحق شيئا ا
لان استحقاقه فيما عمل فيه كالمضارب اذا هلك المال بعد ظهور الربح **قوله** فلم يعتبر ا
لشبهة اي شبهة الصدقة في حق الغني كما اعتبرت في حق الهاشمي لانه لا يوازي الهاشمي في
استحقاق الكرامة ومنع الهاشمي من العمالة صريح في الحديث الذي سياتي وتنبهك عليه ان شاء الله تعالى

قوله والعامل من له دين او له دين على الناس لا يقدر على أخذه وليس عنده نصاباً فاضلاً في
الفصلين ولو دفع إلى فقيرة لها مهر دين على زوجها يبلغ نصاباً وهو موسر بحيث لو طلبته اعطاها
لا يجوز وان كان بحيث لا تعطي لو طلبت جاز قوله وقال الشافعي هو من تحمل الى اخره جمعاً أخذ وان
كان غنياً وعندنا لا يوخذ الا اذا لم يفضل له بعد ما ضمنه قدر الضرورة والنايرة بالعون قوله
هو المنقول اخرج الطبري في تفسيره من طريق محمد بن اسحق عن الحسن بن دينار عن الحسن البصري
ان مكاتباً قام الى ابي موسى الاشعري وهو يخطب يوم الجمعة فقال له ايها الامير حث الناس على
فحث عليه ابو موسى فالقى الناس عليه هذا يلقي عمامة وهذا يلقي ملاءة وهذا يلقي خاتماً حتى القى
الناس عليه سواداً كثيراً فلما راى ابو موسى ما القي عليه قال اجمعوه ثم امر به فبيع فاعطى
المكاتب مكاتبته ثم اعطى الفضل في الرقاب ولم يرده على الناس وقال ان هذا الذي اعطوه في ا
لرقاب واخرج عن الحسن البصري والزهري وعبد الرحمن بن زيد بن اسلم قالوا في الرقاب هم المكا
تبون واما ما روي ان رجلاً جاء الى النبي عليه السلام فقال دلني على عمل يقربني الى الجنة ويباعدني من النار
فقال اعتق النسمة وفك الرقبة فقال اوليسا سواء قال لا عتق الرقبة أن تنفرد بعتقها وفك
النسمة ان تعين في ثمنها رواه احمد وغيره فقيل ليس فيه ما يستلزم كون هذا هو معنى وفي الرقاب
المذكور في الاية قوله لما روي أنه عليه السلام امر رجلاً الى اخره أخرج أبو داود في باب العمرة عن
أبي عبد الرحمن قال امرني رسول الله وان الذي ارسل الى ام معقل فساقه الى ان ذكر قالت يا رسول
الله ان علي حجة ولابي معقل بكراً قال ابو معقل جعلته في سبيل الله فقال رسول الله عليه السلام
اعطها فلتحج عليه فانه في سبيل الله فاعطاها البكر وابراهيم ابن مهاجر متكلم فيه وفي بعض
طرقه أنه كان بعد وفاة ابي معقل ذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال لها اعتمري عليه
ثم فيه نظر لان المقصود ما هو المراد بسبيل الله المذكور في الاية والمذكور في الحديث لا يلزم
كونه اياه لجواز أنه اراد الامر الاعم وليس ذلك المراد في الاية بل نوع مخصوص والا فكل الاصناف
في سبيل الله بذلك المعنى ثم لا يشكل ان الخلاف فيه لا يوجب خلافاً في الحكم للاتفاق على أنه انما
يعطى الاصناف كلهم سوى العامل بشرط الفقر فمنقطع الحاج يعطى اتفاقاً قوله ولا يصرف الى
غني الغزاة عندنا يشعر بالخلاف وسنذكر الخلاف من قريب قوله وابن السبيل هو المسافر سمي به
لثبوته في السبيل وهو الطريق فيجوز له ان ياخذ وان كان له مال في وطنه لا يقدر عليه في الحال
فلا يحل له ان ياخذ أكثر من حاجته والأولى له أن يستقرض أن قدر ولا يلزمه ذلك لجواز عجزه
عن الأداء ويلحق كل من هو غائب عن ماله وان كان في بلده ولا يقدر عليه ولا يلزم ابن السبيل
التصدق بما فضل في يده عند قدرته على ماله كالفقير اذا استغنى والمكاتب اذا عجز وعندهما
من مال الزكوة لا يلزمهما التصدق به قوله وله ان يقتصر على صنف واحد وكذا له ان يقتصر على
شخص واحد قوله بحرف اللام للاستحقاق وذكر كل صنف بلفظ الجمع فوجب ان يصرف الى ثلثة من
كل صنف وان كان محلى باللام لان الجنس هنا غير ممكن فيه الاستغراق فتبقى الجمعية على حالها
قلنا حقيقة اللام الاختصاص الذي هو المعنى الكلي الثابت في ضمن الخصوصيات من الملك
والاستحقاق وقد يكون مجرد الحاصل التركيب اضافة الصدقات العام الشامل لكل صدقة
متصدق الى الاصناف العام كل منها الشامل لكل فرد فرد بمعنى أنهم اجمعين أخص بها كلها وهذا لا

يقتضي

يقتضي لزوم كون كل صدقة واحدة تنقسم على افراد كل صنف غير أنه استحال ذلك فلزم اقل الجمع منه
بل ان الصدقات كلها للجميع أعم من كون كل صدقة صدقة لكل فرد لو امكن او كل صدقة جزئية لطائفة
او لواحد وايما على اعتبار ان الجمع اذا قوبل بالجمع أفاد من حيث الاستعمال العرفي انقسام ا
لاحاد على الاحاد نحو جعلوا أصابعهم في أذانهم وركب القوم دوابهم فالاشكال ابعد اذ يفيد
ان كل صدقة لواحد وعلى هذا الوجه لا حاجة إلى نفي أنها للاستحقاق بل مع كونها له يجي هذا الوجه فلا
يفيد الجمع من كل صنف الا انهم صرحوا بان المستحق هو الله سبحانه غير أنه أمر بصرف استحقاقه اليهم على
اثبات الخيار للمالك في تعيين من يصرفه اليهم فلا تثبت حقيقة الاستحقاق لواحد الا بالصرف اليه اذ قبله
لا تعين له ولا استحقاق الا لمعين وجبر الامام لقوم علم أنهم لا يؤدون الزكوة على اعطاء الفقراء ليس الا
للخروج عن حق الله تعالى لا لحقهم ثم رأينا المروي عن الصحابة نحو ما ذهبنا اليه رواه البيهقي عن ابن
عباس وابن ابي شيبة عن عمر وروى الطبراني في هذه الاية أنا عمران ابن عيينة عن عطاء عن سعيد
بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية قال في اي صنف وضعته
أجزاك انتهى اخبرنا جرير عن ليث عن عطاء عن عمر رضي الله عنه انما الصدقات للفقراء قال ايما صنف ا
عطيته من هذا اجزا عنك ثنا حفص عن ليث عن عطاء عن عمر أنه كان ياخذ العرض من الصدقة فيجعله
في صنف واحد وروى أيضا عن الحجاج بن ارطاة عن المنهال ابن عمرو عن زر ابن حبيش عن حذ
يفة أنه قال اذا وضعتها في صنف واحد اجزاك واخرج نحو ذلك عن سعيد بن جبير وعطاء ابن ابي
رباح وابراهيم النخعي وابي العالية وميمون بن مهران باسانيد حسنة واستدل ابن الجوزي
في التحقيق بحديث معاذ فاعلمهم ان الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على
فقرائهم والفقراء صنف واحد وفيه نظر ستسمعه قريباً وقال ابو عبيد في كتاب الأموال ومما يدل
على صحة ذلك أن النبي عليه الصلوة والسلام اتاه بعد ذلك مال فجعله في صنف واحد وهم المؤلفة
قلوبهم الاقرع بن حابس وعيينة بن حصين وعلقمة بن علاثة وزيد الخيل قسم فيهم الذهيبة
التي بعث بها معاذ من اليمن وانما يؤخذ من اهل اليمن الصدقة ثم اتاه مال أخر فجعله
في صنف أخر وهم الغارمون فقال لقبيصة بن المخارق حين اتاه وقد تحمل حمالة يا قبيصة أقم
حتى تاتينا الصدقة فنامر لك بها وفي حديث سلمة بن صخر البياضي أنه امر له بصدقة قو
مه واما الاية فالمراد بها بيان الاصناف التي يجوز الدفع اليهم قيل ولم يرو عن غيرهم ما ينافي
قولاً ولا فعلاً قوله لقوله عليه السلام لمعاذ رضي الله عنه الى اخره رواه اصحاب الكتب الستة
من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال عليه الصلوة والسلام انك ستاتي قوماً اهل كتاب فادعهم
إلى شهادة أن لا إله إلا الله واني رسول الله فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض
عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد فرض عليهم صدقة
تؤخذ من اغنيائهم فترد على فقرائهم فان هم أطاعوا لذلك فاياك وكرائم اموالهم واتق دعوة
المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب قوله ويدفع اليهم اي لاهل الذمة ما سوى ذلك كصدقة
الفطر والكفارة ولا يدفع ذلك لحربي مستأمن وفقراء المسلمين احب قوله ولنا قوله عليه الصلوة والسلام
تصدقوا على اهل الاديان كلها روى ابن ابي شيبة مرسلاً ثنا جرير بن عبد الحميد عن اشعث عن جعفر
عن سعيد بن جبير قال قال رسول الله عليه السلام لا تصدقوا الا على اهل دينكم فانزل الله تعالى ليس عليك

هذا أعم الحقوق له وما تنفقوا من خير يوف إليكم فقال صلى الله عليه وسلم تصدقوا على أهل الأديان كلها وقال أيضا
مرسلا ثنا أبو معاوية عن الحجاج عن سالم المكي عن محمد بن الحنفية قال كره الناس أن يتصدقوا على المشركين فأ
نزل الله سبحانه ليس عليك هداهم قال فتصدق الناس عليهم وروى أحمد بن زنجويه النسائي في كتاب
الأموال ثنا علي بن الحسن عن أبي نعيم ابن أبي عن زهرة بن معبد عن سعيد ابن المسيب أن رسول الله عليه
السلام تصدق على أهل بيت من اليهود بصدقة فهي تجري عليهم **قوله** ولولا حديث معاذ لقلنا بالجواز
دفع الزكوة إلى الذمي لكن حديث معاذ مشهور فجازت الزيادة على إطلاق الكتاب أعني إطلاق الفقراء في
الكتاب أو هو عام خص منه الحربي بالإجماع مستندين إلى قوله تعالى إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في
الدين فجاز تخصيصه بعد بخبر الواحد **قوله** لانعدام التمليك وهو الركن فإن الله تعالى سماها صدقة
وحقيقة الصدقة تمليك المال من الفقير وهذا في البناء ظاهر وكذا في التكفين لأنه ليس تمليك الكفن
من الميت ولا الورثة ولذا لو أخرجت السباع الميت فأكلته كان الكفن لصاحبه لا لهم **قوله** لأن
قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه ولذا لو تصادق الدائن والمديون على أن لا دين كان للمزكي أن
يسترده من القابض ويحمل هذا أن يكون بغير إذن الحي أما إذا كان بإذنه وهو فقير فيجوز عن الزكوة على
أنه تمليك منه والدائن يقبضه بحكم النيابة عنه ثم يصير قابضا لنفسه وفي الغاية من المحيط وا
لمغني لو قضى بها دين حي أو ميت بأمره جاز ومعلوم إرادة قيد فقر المديون وظاهر فتاوى قاضي
خان يوافقه لكن ظاهر إطلاق الكتاب وكذا عبارة الخلاصة حيث قال لو بنى مسجدا بنية الزكوة
أو حج أو أعتق أو قضى دين حي أو ميت بغير إذن الحي لا يجوز عدم الجواز في الميت مطلقا ألا ترى إلى
تخصيص الحي في حكم عدم الجواز بعدم الإذن وإطلاقه في الميت وقد يوجه بأنه لا بد من كونه تمليكا
للمديون والتمليك لا يقع عند أمره بل عند أداء المأمور وقبض النائب ومن لم يكن المديون أهلا
للتملك لموته وقولهم الميت يبقى ملكه فيما يحتاج إليه من جهازه ونحوه حاصله بقاؤه بعد انتهاء
حال الأهلية وأين هو من حدوث ملكه بالتمليك والتملك ولا يستلزمه وعلى ما **قلنا** يشكل استرداد
المزكي عند التصادق إذا وقع بأمر المديون لأن بالدفع وقع الملك للفقير بالتمليك وقبض النائب
أعني الفقير وعدم الدين في الواقع إنما يبطل به صيرورته قابضا لنفسه بعد القبض نيابة لا أ
لتمليك الأول لأن غاية الأمر أن يكون ملك فقيرا على ظن أنه مديون وظهر عدمه لا يؤثر عدمه بعد
وقوعه لله تعالى وإذا لم يكن له أن يسترد من الفقير إذا عجل له الزكوة ثم تم الحول ولم يتم النصاب المعجل
عنه لزوال ملكه بالدفع فلأن لا يملك الاسترداد هنا أولى بخلاف ما إذا عجل للساعي والمسألة بحالها
حيث له أن يسترد لعدم زوال الملك على ما قدمناه ولكن ما ذكره في الخلاصة والفتاوى لو جاء الفقير
إلى المالك بدراهم ستوقة ليردها فقال المالك رد الباقي فإنه ظهر أن النصاب لم يكن كاملا فلا زكاة
علي ليس له أن يسترد إلا باختيار الفقير فيكون هبة مبتدأة منه الفقير حتى لو كان الفقير صبيا لم يجز أن
يأخذه منه وإن رضي فهذا أولى **فرع** لو أمر فقيرا بقبض دين له على آخر ونواه عن زكاة عين عنده جاز
لأن الفقير يقبض عينا فكان عينا عن عين ولو تصدق بدين له على فقير ينويه عن زكاته جاز عنه ذلك
الدين نفسه لا عن عين ولا دين آخر **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام لا تحل الصدقة لغني أخرج
أبو داود والترمذي عن ابن عمر عنه عليه الصلوة والسلام لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي
حسن الترمذي وفيه ريحان بن يزيد تكلم فيه ووثقه ابن معين وقال ابن حبان كان أعرابيا صدوقا ولهذا

الحديث

[هامش: الكفن لا يملكه الميت ولا الورثة وهو على ملك صاحبه ليس هذا الكلام على إطلاقه بل هو مقيد بما إذا تبرع إنسان وكفن الميت حيث يكون الكفن ملكا لصاحبه لا للميت ولا للورثة]

[هامش: أي عند المذهب فإنه لو جاز عن عين عند المزكي كان أداء عن دين عن عين ولو جاز عن دين آخر كان أداء دين عن دين وكلاهما غير جائز]

[هامش: بخلاف رد الدين فإنه يقبض دينا له عنده انتهى]

الحديث طرق كثيرة عن جماعة من الصحابة لهم يروونه عن رسول الله عليه السلام وأحسنها ما أخرجه النسائي وأبو دا
ود عن هشام بن عروة عن أبيه عن عبيد الله بن عدي ابن الخيار قال أخبرني رجلان أنهما أتيا النبي عليه السلام
وهو يقسم الصدقة فسألاه منها فرفع فينا البصر وخفضه فرآنا جلدين فقال إن شئتما أعطيتكما ولا حظ
فيها لغني ولا لقوي مكتسب قال صاحب التنقيح حديث صحيح قال الإمام أحمد ما أجوده من حديث هو
أحسنها إسنادا فهذا مع حديث معاذ يفيد منع غني الغزاة والغارمين عنها فهو حجة على الشافعي في تجويزه
لغني الغزاة إذا لم يكن له شيء في الديوان ولم يأخذ من الفيء وما تقدم من أن الفقراء في حديث معاذ صنف
واحد كما قال ابن الجوزي غير صحيح فإن ذلك المقام مقام إرسال البيان لأهل اليمن وتعليمهم وا
لمفهوم من فقرائهم من الصنف بصفة الفقر أعم من كونه غارما أو غازيا فلو كان الغني منهم مصرفا لكان
فوق ترك البيان في وقت الحاجة لأن في ذلك إبقاء للجهل البسيط وفي هذا إيقاعهم في الجهل المركب
لأن المفهوم لهم من ذلك الغنى مطلقا ليس يجوز الصرف إليه غازيا أو غيره فإذا فرض أنه خلاف الواقع
لزم ما قلنا وهو غير جائز فلا يجوز ما يفضي إليه مع أن نفس الأسماء المذكورة في الآية يفيد أن المناط في
الدفع إليهم الحاجة لما عرف من تعليق الحكم بالمشتق أن مبدأ الاشتقاق علته وما خذ الاشتقاقات
في هذه الأسماء تنبه على قيام الحاجة فالحاجة هي العلة في جواز الدفع إلا المؤلفة قلوبهم فإن مأخذ ا
شتقاقه يفيد أن المناط التأليف وإلا العامل فإنه يفيد أنه العمل وفي كون العمل سببا للحاجة تردد فإنه
ظاهرا يكون له أعوانه وخدمه ويهدى إليه وغالبا تطيب نفس أمامه له بكثير مما يهدى إليه فلا تثبت
علية الفقر فيه بالشك وما رواه أبو داود وابن ماجه ومالك عنه عليه السلام لا تحل الصدقة لغني إلا
لخمسة العامل عليها ورجل اشتراها بماله وغارم وغاز في سبيل الله ورجل جار مسكين تصدق بها عليه
فأهداها إلى الغني قيل لم يثبت ولو ثبت لم يقو قوة حديث معاذ فإنه رواه أصحاب الكتب الستة مع
قرينة من الحديث الآخر ولو قوي ترجح حديث معاذ بأنه مانع وما رواه مبيح مع أنه دخله التأويل عند
هم حيث قيد الأخذ له بأن لا يكون له شيء في الديوان ولا أخذ من الفيء وهو أعم من ذلك وذلك يضعف
الدلالة بالنسبة إلى ما لم يدخله تأويل **قوله** ولا يدفع المزكي زكوته إلى أبيه الأصل أن كل من أ
تنتسب إلى المزكي بالولاد أو ينتسب هو له به لا يجوز صرفه له فلا يجوز لأبيه وأجداده وجداته
من قبل الأب والأم وإن علوا ولا إلى أولاده وأولادهم وإن سفلوا ولا يدفع إلى المخلوق من مائه
بالزنى ولا إلى أم ولده الذي نفاه ولو تزوجت امرأة الغائب قال أبو حنيفة الأولاد من الأول ومع
هذا يجوز للأول دفع الزكوة إليهم وسائر القرابات غير الولاد يجوز الدفع إليهم وهو أولى
لما فيه من الصلة مع الصدقة كالإخوة والأخوات والأعمام والعمات والأخوال والخالات ولو كان
بعضهم في عياله ولم يفرض القاضي النفقة له عليه فدفعها إليه ينوي الزكوة جاز عن الزكوة وإن فر
ضها عليه فدفعها ينوي الزكوة لا يجوز لأنه أداء واجب في واجب آخر فلا يجوز إلا إذا لم يحتسبها با
لنفقة لتحقق التمليك على الكمال وفي فتاوى الخلاصة رجل له أخ قضي عليه بنفقته فكساه وأطعمه
ينوي به الزكوة قال أبو يوسف يجوز وقال محمد يجوز في الكسوة لا في الإطعام وقول أبي يوسف في الإطعام
خلاف ظاهر الرواية وهذا خلاف ما قبله ويمكن بناء الاختلاف في الإطعام على أنه إباحة أو تمليك وفي
الكافي عال يتيما فطعمه عن زكاته صح خلافا لمحمد لوجود الركن وهو التمليك وهذا إذا سلم الطعام إليه
أما إذا لم يدفع إليه لا يجوز لعدم التمليك انتهى مقتضاه أن محمدا لا يجيزه وإن سلم الطعام إليه مع أنه
لا قضاء في هذه المسألة وهو بعيد من محمد **قوله** ولا إلى امرأته للاشتراك في المنافع قال تعالى ووجدك عائلا

فأغنى أي بمالهم جهة وإنما كان منها إذ قاله عليه الصلاة والسلام في المنفعة على وجه الإباحة والتمليك أحيانا
فكان الدافع إلى هؤلاء كالدافع لنفسه من وجه إذا كان الاشتراك ثابتا وكذا لا يدفع إليهم صدقة فطره
وكفارته وعشره بخلاف خمس الركاز يجوز دفعه لهؤلاء لأنه لا يشترط فيه إلا الفقر ولهذا لو افتقر هو قبل أن
يخرجا جاز أن يمسك لنفسه بخلاف الزكاة فصار الأصل في الدفع المسقط كونه على وجه تنقطع منفعته عن
الدافع فذكروا معناه ولا بد من قبض آخر وهو مع قبض معتبر احترازا عما لو دفع للصبي الفقير غير العاقل
والمجنون فإنه لا يجوز وإن دفعها الصبي إلى أبيه قال الواكيمالي ووضع زكاته على دكان فجاء الفقير وقبضها
لا يجوز فلا بد في ذلك من أن يقبضها لهما الأب أو الوصي أو من كانا في عياله من الأقارب أو الأجانب الذين
يعولونه والملتقط بقبض اللقيط ولو كان الصبي مراهقا أو يعقل القبض بأن كان لا يرمي به ولا يخدع
عنه يجوز ولو وضع الزكاة على يده فانتهبها الفقراء جاز وكذا إن سقط ماله من يده فرفعه فقير فرضي
به جاز إن كان يعرفه والمال قائم والدفع إلى المعتوه يجزئ **قوله** لما ذكرنا أي من الاشتراك في المنافع فلم
يتحقق الخروج عنه على الكمال وهما قالا لا يصح القياس مع النص وهو ما في الصحيحين والنسائي عن زينب امرأة
ابن مسعود قالت قال رسول الله عليه السلام تصدقن يا معشر النساء ولو من حليكن قالت فرجعت إلى عبد الله
فقلت إنك رجل خفيف ذات اليد وإن رسول الله عليه وسلم قد أمر بالصدقة فأته فاسأله فإن كان ذلك يجزي
عني وإلا صرفتها إلى غيركم فقال عبد الله بل ائتيه أنت قالت فانطلقت فإذا امرأة من الأنصار بباب رسول
الله عليه السلام حاجتي حاجتها قالت وكان رسول الله عليه وسلم قد ألقيت عليه المهابة قالت فخرج علينا بلال
فقلنا ائت رسول الله عليه السلام فأخبره أن امرأتين بالباب تسألانك هل تجزئ الصدقة عنهما
على أزواجهما وعلى أيتام في حجورهما ولا تخبره من نحن قالت فدخل بلال على رسول الله فسأله فقال
له رسول الله عليه السلام من هما قال امرأة من الأنصار وزينب فقال رسول الله عليه السلام أي
الزيانب قال امرأة عبد الله فقال رسول الله عليه السلام لهما أجران أجر القرابة وأجر الصدقة
ورواه البزار في مسنده فقال فيه فلما انصرف وجاء إلى منزله يعني النبي عليه السلام جاءته زينب
امرأة عبد الله فاستأذنت عليه فأذن لها فقالت يا نبي الله إنك اليوم أمرتنا بالصدقة وعندي
حلي لي فأردت أن أتصدق به فزعم ابن مسعود أنه وولده أحق من تصدقت به عليهم فقال عليه
الصلاة والسلام صدق ابن مسعود زوجك وولدك أحق من تصدقت به عليهم ولا معارضة
لازمة بين هذه والأولى في شيء بادي تأمل وقوله وولدك يجوز كونه مجازا عن الربائب وهم الأ
يتام في الرواية الأخرى وكونه حقيقة فالمعنى أن ابن مسعود إذا أتى لكها نفقها عليهم **والجواب**
أن ذلك كان في صدقة نافلة لأنها هي التي كان عليه الصلاة والسلام يتخولهم بالموعظة والحث عليها
وقوله هل تجزئ لا ينفي لأن في عرف الفقهاء الحادث لا يستعمل غالبا إلا في الواجب لكن كان في ألفاظهم
لما هو أعم من النفل لأنه لغة الكفاية فالمعنى هل يكفي التصدق عليه في تحقيق مسمى الصدقة وتحقق
مقصودها من التقرب إلى الله تعالى فيسلم القياس عن المعارض **قوله** لأنه حر مديون أما أن يكون
لفظ أعتق بعضه مبنيا للفاعل أو المفعول فعلى الأول لا يصح التعليل لهما بأنه حر مديون إذ
هو حر كله بلا دين عندهما لأن العتق لا يتجزأ عندهما فإعتاق بعضه إعتاق كله وعلى الثاني لا يصح
تعليله عدم الإعطاء بأنه بمنزلة المكاتب عنده لأنه مكاتب للغير وهو مصرف بالنص فلا يعرى عن الإ
شكال ويحتاج في دفعه إلى تخصيص المسألة فإن قرئ بالبناء للفاعل فالمراد عبد مشترك بينه وبين ابنه
أعتق هو نصيبه فعليه السعاية للابن فلا يجوز له الدفع إليه لأنه كمكاتب ابنه وكما لا يدفع

> قف — ويمكن في مسألة وضعها على الدكان وقبضها من فقير يعرفه ورضي به والمال معه كذا لك انتهى

لابنه

لابنه لا يجوز الدفع لمكاتبه وعندهما يجوز لأنه حر مديون للابن وإن قرئ بالبناء للمفعول فالمراد عبد مشترك
بين أجنبيين أعتق أحدهما نصيبه فيستسعيه الساكت فلا يجوز للساكت الدفع إليه لأنه كمكاتب
نفسه وعندهما يجوز لأنه مديون وهو حر ويجوز أن يدفع الإنسان إلى مديونه أما لو اختار الساكت
التضمين كان أجنبيا عند العبد فيجوز له أن يدفع إليه كمكاتب الغير **قوله** ولا يدفع إلى مملوك غني أ
كان مأذونا بما يستغرق رقبته وكسبه جاز الدفع إليه عند أبي حنيفة خلافا لهما بناء على أن المولى
لا يملك كسبه عنده فهو كالمكاتب وعندهما يملك ولا إلى مدبره وأم ولده بخلاف مكاتبه لأنه مصرف
بالنص وفي الذخيرة إذا كان العبد زمنا وليس في عيال مولاه ولا يجد شيئا أو كان مولاه غائبا يجوز
روي ذلك عن أبي يوسف انتهى وفيه نظر لأنه لا ينتفي وقوع الملك لمولاه بهذا العارض وهو المانع
وغايتهما في هذا وجوب كفايته على السيد وتأثيمه بتركه واستحباب الصدقة النافلة
عليه وقد يجاب بأنه عند غيبة مولاه الغني وعدم قدرته على الكسب لا ينزل عن حال ابن السبيل
قوله وله حق في كسب مكاتبه ولهذا لو تزوج بأمة مكاتبه لم يجز بمنزلة تزوجه بأمة نفسه **قوله**
ولا إلى ولد غني إذا كان صغيرا ولا فرق بين الذكر والأنثى وبين أن يكون في عيال الأب أو لا في الصحيح
وفي الفتاوى لو دفع الزكاة إلى ابنة غني يجوز في رواية عن أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة ومحمد وكذا
إذا دفع إلى فقير له ابن موسر وقال أبو يوسف إن كانوا في عيال الغني لا يجوز وإن لم يكن جاز **قوله**
وإن كانت نفقته عليه بأن كان زمنا أو أعمى ونحوه بخلاف بنت الغني الكبيرة فإنها تستوجب ا
لنفقة على الأب وإن لم تكن بها هذه الأعذار وتصرف الزكاة إليها لما ذكر في الابن الكبير **قوله**
وبخلاف امرأة الغني إلى آخره هذا ظاهر الرواية وسواء فرض لها النفقة أو لا وعن أبي يوسف
لا يجزيه لأنها مكتفية بما تستوجبه على الغني فالصرف لها كالصرف إلى ابن الغني وجه الظاهر ما في الكتاب
والفرق أن استيجابها النفقة بمنزلة الأجرة بخلاف وجوب نفقة الولد الصغير لأنه مسبب عن الجزئية
فكان كنفقة نفسه فالدفع إليه كالدفع إلى نفس الغني **قوله** ولا تدفع إلى بني هاشم هذا ظاهر الرواية
وروى أبو عصمة عن أبي حنيفة أنه يجوز في هذا الزمان وإنما كان ممتنعا في ذلك الزمان وعنه وعن
أبي يوسف يجوز أن يدفع بعض بني هاشم إلى بعض زكاتهم وظاهر لفظ المروي في الكتاب وهو قوله
عليه الصلاة والسلام يا بني هاشم إن الله كره لكم غسالة أيدي الناس وأوساخهم وعوضكم عنها بخمس ا
لخمس لا ينفيه للقطع بأن المراد من الناس غيرهم لأنهم المخاطبون بالخطاب المذكور عن آخرهم والا
لتعويض بخمس الخمس عن صدقات الناس لا يستلزم كونه عوضا عن صدقات أنفسهم لكن هذا اللفظ
غريب والمعروف ما في مسلم عن عبد المطلب بن ربيعة بن الحارث قال اجتمع ربيعة بن الحارث والعباس
ابن عبد المطلب فقالا لو بعثنا هذين الغلامين لي وللفضل ابن العباس إلى رسول الله عليه السلام
فأمرهما على هذه الصدقة فأصابا منها ما يصيب الناس فقال علي لا ترسلوهما فانطلقنا حتى دخلنا
على رسول الله عليه السلام وهو يومئذ عند زينب بنت جحش فقلنا يا رسول الله قد بلغنا النكاح وأنت
أبر الناس وأوصل الناس وجئناك لتأمرنا على هذه الصدقات فنؤدي إليك كما تؤدي الناس ونصيب
كما يصيبون قال فسكت طويلا ثم قال إن الصدقة لا تنبغي لآل محمد إنما هي أوساخ الناس ادعوا لي
محمية بن جزء رجلا من بني أسد كان رسول الله عليه السلام يستعمله على الأخماس ونوفل بن الحارث
بن عبد المطلب فأتياه فقال لمحمية أنكح هذا الغلام ابنتك الفضل بن العباس فأنكحه وقال لنوفل

> قف — مسئلة أما المعتق فيجوز دفع الزكوة إليه لأنه مكاتب أجنبي

ابن الحارث بن عبد المطلب فأتياه فقال لمحمية انكح هذا الغلام ابنتك للفضل ابن العباس فانكحه وقال
لنوفل بن الحرث انكح هذا الغلام ابنتك فانكحني وقال لمحمية اصدق عنهما من الخمس كذا وكذا
او هذا اما وعدناك من النص على عدم حل اخذها للعامل الهاشمي ولا يجب فيه حمل الناس على غيرهم
بخلاف لفظ الهداية ولفظة للطبراني لا يحل لكم اهل البيت من الصدقات شيء انما هي غسالة ايدي
الناس وان لكم في خمس الخمس ما يغنيكم يوجب تحريم صدقة بعضهم على بعض وكذا اما روي البخاري
عنه عليه السلام نحن اهل البيت لا يحل لنا الصدقة ثم لا يخفى ان هذه العمومات تنتظم الصدقة
النافلة والواجبة جريا على موجب ذلك في الواجبة فقالوا لا يجوز صرف كفارة اليمين والظهار والقتل
وجزاء الصيد وعشر الارض وغلة الوقف اليهم وعن ابي يوسف يجوز في غلة الوقف اذا كان الو
قف على الاغنياء فان كان على الفقراء ولم يسم بني هاشم لا يجوز ومنهم من اطلق في منع صدقة الا
وقاف لهم وعلى الاول اذا وقف على الاغنيا يجوز الصرف اليهم واما صدقة النافلة فقال في النهاية
ويجوز النفل بالاجماع وكذا يجوز النفل للغني كذا في فتاوى العتابي انتهى وصرح في الكافي بدفع
صدقة الوقف اليهم على انه بيان المذهب من غير نقل خلاف فقال واما التطوع والوقف فيجوز
الصرف اليهم لان المؤدي في الواجب يطهر نفسه باسقاط الفرض فيتدنس المؤدى كالماء المستعمل
وفي النفل يتبرع بما ليس عليه فلا يتدنس به المؤدي كمن تبرد بالماء انتهى والحق الذي يقتضيه
النظر اجراء صدقة الوقف مجرى النافلة فان ثبت بالنافلة جواز الدفع يجب دفع الوقف والا
فلا اذ لا شك في ان الواقف متبرع بتصدقه بالوقف اذ لا ايقاف واجب وكان منشأ الغلط وجوب
دفعها على الناظر وبذلك لم تصر صدقة واجبة على المالك بل غاية الامر انه وجوب اتباع شرط الواقف
على الناظر فوجوب الاداء هو نفس هذا الوجوب فلنتكلم في النافلة ثم يعطى مثله للوقف ففي
شرح الكنز لا فرق بين الصدقة الواجبة والتطوع ثم قال وقال بعض يحل لهم التطوع انتهى
فقد اثبت الخلاف على وجه يشعر بترجيح حرمة النافلة وهو الموافق للعمومات فوجب اعتباره
اليهم النافلة الا على وجه الهبة مع الادب وخفض الجناح تكرمة لاهل بيت رسول الله عليه السلام وما
قرب الاشيا الى حديث لحم بريرة الذي تصدق به عليها اليهم ولكن حتى اعتبره هدية منها فقال
هو عليها صدقة ولنا منها هدية والظاهر انها كانت نافلة وايضا لا تخصيص للعمومات الا بدليل والقياس
الذي ذكره المصنف لا ينهض به ابتداء بل بعد اخراج شيء يسمعي سلمناه لكن لا يتم في القياس المقصود
وغير المقصود اما الثاني فلانه لم يتم له اصل صحيح وقوله المال هنا كالماء يتدنس باسقاط الفرض
ظاهره ان الماء اصل وليس بصحيح اذ حكم الاصل لا بد من كونه منصوصا عليه او مجمعا و
ليس ثبوت هذا الحكم للماء كذلك بل المال هو المنصوص على حكمه هذا اعني التدنس فهو اصل
الماء في ذلك فاثبات مثله شرعا للماء انما هو بالقياس على المال اذ لا نص في الماء ونفس المصنف
مشى على الصواب في ذلك في بحث الماء المستعمل حيث قال في وجه الرواية المختارة للفتوى الا
يعني الماء اقيمت به قربة فتغيرت صفته كمال الصدقة فجعل مال الصدقة اصلا فكيف
يجعل هنا الماء اصلا للصدقة واما القياس المقصود هنا في قوله التطوع بالصدقة بمنزلة
التبرد بالماء غير صحيح فانه الحاق قربة بغير قربة والصواب في الالحاق ان يقال بمنزلة الوضوء
على الوضوء ليكون الحاق قربة نافلة بقربة نافلة وبعد هذا ان ادعى ان حكم الاصل عدم التدنس

ما

ما قيمت به هذه القربة مفعفا حكم الاصل فان التدنس للماء انما بواسطة خروج الآثام وازالة الظلمة والقربة النا
فلة تقتضي ذلك ايضا بقدره وقد قالوا في قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور انه يفيد ازالة
الظلمة بقدر افادة زيادة ذلك النور ولهذا كان المذهب ان الوضوء النفل اذا كان منويا يصير الماء
مستعملا على ما عرف في قوله المستعمل هو ما ازيل به حدث او استعمل في البدن على وجه القربة قوله وهم ال
علي الى اخره لما كان المراد من بني هاشم الذين لهم الحكم المذكور ليس كلهم بين المراد منهم بعدهم وخرج
ابو لهب بذلك حتى يجوز الدفع الى بنيه لان حرمة الصدقة لبني هاشم كرامة من الله تعالى لهم ولذ
ريتهم حيث نصروه عليه السلام في جاهليتهم واسلامهم وابو لهب كان حريصا على اذى النبي عليه السلام فلم
يستحقها بنوه قوله واما مواليهم فلما روي الى اخره اخرج ابو داود والترمذي والنسائي عن ابن ابي رافع
مولى رسول الله عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث رجلا من بني مخزوم على الصدقة فقال لابي
رافع اصحبني فانك تصيب منها قال حتى اتى رسول الله عليه السلام فاسأله فاتاه فسأله فقال مولى ال
قوم من انفسهم وانا لا تحل لنا الصدقة قال الترمذي حديث حسن صحيح وكذا صححه الحاكم وابو را
فع هذا اسمه اسلم واسم ابنه عبيد الله وهو كاتب علي بن ابي طالب قوله وقد خص الصدقة يعني
فيبقى فيما وراءه على القياس فتؤخذ منه الجزية ولا يكون كفوا لهم قوله وقال ابو يوسف عليه الاعادة
ولكن لا يسترد ما اداه وهل يطيب للقابض اذا ظهر الحال لا رواية فيه واختلف فيه وعلى القول بانه لا يطيب
يتصدق وقيل يرده على المعطي على وجه التمليك منه ليعيد الاداء قوله وصار كالاواني يفيد انه
مأخوذ في صورة الخلافية كون الاداء بالتحري والى قال وصار كالماء والثياب يعني اذا تحرى في الاواني في
موضع يجوز التحري فيها بان كانت الغلبة للطاهرة منها وفي الثياب وله ان يتحرى فيها واذا كان
الطاهر مغلوبا فوقع تحريه على اناء او ثوب فصلى فيه وتوضأ منه ثم ظهر نجاسته يعيد اتفاقا فكذا
هذا او مثله ما اذا قضى باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه ولهما حديث معن وهو ما اخرج البخاري عن
معن ابن يزيد قال بايعت رسول الله عليه السلام انا وابي وجدي وخطب علي فانكحني وخاصمت اليه وكان
ابي يزيد اخرج دنانير يتصدق بها فوضعها عند رجل في المسجد فجئت فاخذتها فاتيته بها فقال
والله ما اياك اردت فخاصمته الى رسول الله عليه وسلم فقال لك ما نويت يا يزيد ولك ما اخذت يا معن
انتهى وهو وان كان واقعة حال يجوز فيها كون تلك الصدقة كانت نفلا لكن عموم لفظة ما في
قوله عليه الصلاة والسلام لك ما نويت يفيد المطلوب ولان الوقوف على هذه الاشياء انما هو بالا
جتهاد لا القطع فيبنى الامر على ما يقع عنده كما اذا اشتبهت عليه القبلة ولو امرناه بالاعادة
كان بالطريق الاولى لا مت الاجتهاد ولو فرض تكرر خطائه فتكررت الاعادة افضى الى الحرج لاخراج كل ماله
وليس هكذا الزكوة مخصوصا مع كون الحرج مدفوعا شرعا عموما بخلاف نجاسة الماء ووجوب
النص فانه ~~لعلك الزكوة~~ خصوصا مما يوقف على حقيقته بالاخبار قوله وهذا اذا تحرى الى
اخره تحرير لمحل النزاع وحاصل وجوه المسئلة ثلثة دفع لشخص من غير شك ولا تحر فهو على الجواز
الا ان يظهر غناه مثلا فيعيد فان شك فلم يتحر ودفع او تحرى فغلب على ظنه ودفع لم يجز حتى
يظهر انه مصرف فيجزيه في الصحيح وظن بعضهم انها كمسئلة الصلوة حالة الاشتباه الى غير جهة
التحري فانها لا تجوز عند ابي حنيفة ومحمد وان ظهر صوابه والحق الاتفاق على الجواز هنا والفرق ا
لصلوة الى تلك الجهة معصية لتعمده الصلوة الى غير جهة القبلة اذ هي جهة التحري حتى قال ابو
حنيفة اخشى عليه الكفر فلا ينقلب طاعة وهنا نفس الاعطاء لا يكون به عاصيا فلصلح و

فلم يصح قياس الصدقة النافلة على الوضوء ايضا والله اعلم صح

مسقطا اذ اظهر صوابه الثالث اذا شك فتحرى فظنه مصرفا فدفع فظهر خلافه وهي الخلافية قوله لا الى عبد
التمليك فهو على ملكه كما كان وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك بخلاف الدفع لمن ظهر غناه
واخواته قوله ولا يجوز دفع الزكوة لمن يملك نصابا من اي مال كان من فروعها قوم دفعوا
الزكوة الى من يجمعها لفقير فاجتمع عند الاخذ اكثر من مائتين فان كان جمعه له بامره قالوا الكل من
دفع قبل ان يبلغ ما في يد الجابي مائتين جازت الزكوة كلها ومن دفع بعده لا يجوز الا ان يكون الفقير
مديونا فيعتبر هذا التفصيل فيما يبقى فضل بعد دينه فان كان بغير امره جاز الكل مطلقا لان
في الاول هو وكيل عن الفقير فما اجتمع عنده يملكه وفي الثاني وكيل الدافعين فما اجتمع عنده
ملكهم وعن ابي يوسف فيمن اراد ان يعطي فقيرا الفا وله دين عليه فوزنها مائة مائة وقبضها
كذلك يجزيه الكل الا ان الفقيه الزكوة اذا كانت كلها حاضرة في المجلس ودفع كلها فيه بمنزلة ما
لو دفعها جملة ولو كانت غائبة فاستقرض بها مائة مائة كلما احضر مائة دفعها اليه لا يجوز
منها الا مائتان والباقي تطوع قوله والشرط ان يكون فاضلا عن الحاجة اما اذا كان له نصاب لمن يكون
مديونا وهو مستغرق لحوائجه الاصلية فيجوز الدفع اليه كما قدمنا فيمن يملك كتبا تساوي نصابا وهو
عالم يحتاج اليها او جاهل لا حاجة له بها وفيمن له الالة وفرس ودار وعبد يحتاجها للخدمة والا
ستعمال او كان له نصابا ناميا الا انه مشغول بالدين وعنه ما ذكر في المبسوط رجل له الف وعليه الف
وله دار وخادم لغير التجارة تساوي عشرة الاف لا زكوة عليه ثم قال في الكتاب ارايت لو تصدق
عليه الم يكن موضعا للصدقة وفي الفتاوى لو كان له حوانيت او دار غلة تساوي ثلثة الاف
وغلتها لا تكفي لقوته وقوت عياله يجوز صرف الزكوة اليه في قول محمد وهذا التخصيص يفيد ا
لخلاف وفي باب صدقة الفطر من الخلاصة يعتبر قيمة الضيعة والكرم عند ابي يوسف فلعله هو
الخلاف المراد في الفتاوى ولو اشترى قوة سنة يساوي نصابا فالظاهر انه لا يعد نصابا وقيل
ان كان طعام شهر يساوي نصابا جاز الصرف اليه لانه زاد ولو كان له كسوة الشتاء لا يحتاج
اليها في الصيف جاز الصرف ويعتبر من الزائد ما زاد على ثلث ثياب قوله وان كان صحيحا مكتسبا
وعند غير واحد لا يجوز المكسوب لما قدمناه من قوله عليه الصلوة والسلام لا تحل لغنى ولا لذي
مرة سوي وقوله للرجلين الذين سالاه فراهما جلدين لا حق لكما فيها وان شئتما اعطيتكما
والجواب ان الحديث الثاني دل ان المراد حرمة سوالهما لقوله وان شئتما اعطيتكما فلو كان
الاخذ محرما غير مسقط عن صاحب المال لم يفعله قوله ويكره ان يدفع الى واحد مائتي درهم
فصاعدا الا ان يكون مديونا لا يفضل له بعد قضاء دينه نصاب او يكون معيلا اذا وزع الماخوذ
عليه لم يصب كلا منهم نصاب والمسئلة ظاهرة حكما ودليلا وقوله فيتعقبه صريح في تعقب حكم
العلة اياها في الخارج والاوجه ان يعني بها فقيرا يومه لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة
في هذا اليوم والاوجه غير هذا الاطلاق بل ان ينظر الى ما تقتضيه الاحوال في كل فقير من عيال وحا
جة اخرى كدهن وثوب وغير ذلك والحديث المذكور كان في صدقة الفطر قوله لما روينا فيه من حديث
معاذ وهو قوله فرد في فقرائهم هذا والمعتبر في الزكوة مكان المال وفي صدقة الفطر مكان
الراس المخرج عنه في الصحيح مراعاة لايجاب الحكم في محل وجود سببه قالوا والافضل في صرفها الى
اخوته الفقراء ثم اولادهم ثم اعمامه الفقراء ثم اخواله ثم ذوي ارحامه ثم جيرانه ثم اهل سكته ثم اهل
مصره قوله الا ان ينقلها استثناء من كراهة النقل ووجهه ما قدمناه في مسئلة دفع القيم من قول

معاذ لاهل اليمن ائتوني بعرض ثياب خميس او لبيس في الصدقة مكان الذرة والشعير اهون عليكم وخير لا
صحاب رسول الله عليه السلام بالمدينة ويجوز كونه حمله كونه بالمدينة احوج او ذلك ما يفضل بعد اع
طاء فقرائهم واما النقل للقرابة فلما فيه من صلة الرحم زيادة على قربة الزكوة هذا ويناسب
ايلاء الصدقة الواجبة بايجاب الله تعالى الصدقة الواجبة بايجاب العبد فلا باس بذكر شيء من ا
حكامها تكميلا للوضع تلزم الصدقة بالنذر فان عين درهما او فقيرا بان قال لله علي ان اتصدق
بهذا الدرهم او على هذا الفقير لم يلزم فلو تصدق بغيره او على غيره خرج عن العهدة وفيه خلاف زفر
ولو نذر ان يتصدق بخبز كذا وكذا فتصدق بقيمته جاز ولو نذر ان يتصدق بهذه الدراهم فهلكت
قبل ان يتصدق بها لم يلزمه شيء غيرها ولو لم تهلك فتصدق بمثلها جاز ولو قال كل منفعة تصل
الي من مالك فالله علي ان اتصدق بها لزمه ان يتصدق بكل ما ملكه الا بما اباحه له طعام اذنه
ان ياكله ولو قال ان فعلت كذا فالي صدقة في المساكين لا يدخل ماله من الديون على الناس ويدخل
ما سواها وهل يتقيد بمال الزكوة نذكره في اخر كتاب الحج ان شاء الله تعالى ولو قال ان رزقني الله
مالا فعلي ان ازكيه لكل مائتين عشرة لم يلزمه سوى خمسة اذا رزقه ولو قال ان فعلت كذا فالف
درهم من مالي صدقة ففعله وهو لا يملك الا مائة مثلا الصحيح انه لا يلزمه التصدق الا بما ملك
ن فيما لم يملك لم يكن النذر مضافا الى الملك ولا الى سبب الملك كما لو قال مالي صدقة في المساكين
ولا مال له لا يلزمه شيء ولو قال لله علي ان اتصدق بدرهم فعليه بكل لقمة منه درهم لا
كل لقمة اكلة ولو قال كلما شربت فانما يلزمه بكل نفس لا بكل مصة ولو نذر ان يتصدق على فقراء مكة
فتصدق على غيرهم جاز لان لزوم النذر انما هو بما هو قربة وذلك بالصدقة فباعتبارها يلزم
لا بما زاد وايضا الصرف الى كل فقير صرف الى الله تعالى فلم يختلف المستحق فيجوز وصار نظيرما
لو نذر صوما او صلوة بمكة فصام وصلى في غيرها حيث يجوز عندنا

باب صدقة الفطر

الكلام في كيفيتها وكميتها وشرطها وسببها وركنها ووقت وجوبها ووقت الاستحباب ولا يخفى ان
الركن هو نفس الاداء الى المصرف وسبب شرعيتها ما نص عليه في رواية ابي داود وابن ماجة عن ابن
عباس رضي الله عنهما فرض رسول الله عليه السلام زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث و
طعمة للمساكين من اداها قبل الصلوة فهي زكاة مقبولة ومن اداها بعد الصلوة فهي صدقة
من الصدقات ورواه الدارقطني وقال ليس في رواته مجروح والباقي يأتي في الكتاب الحاجة
فالاول وهو كيفية الوجوب لحديث ثعلبة بن صعير العدوي وهو حديث مروي في سنن
ابي داود والدارقطني ومسند عبد الرزاق وقد اختلف فيه في الاسم والنسبة والمتن فا
لاول هو ثعلبة ابن صعير او هو ثعلبة بن عبد الله ابن ابي صعير او عبد الله بن ثعلبة بن
صعير عن ابيه والثاني هو العدوي او العذري فقيل العدوي نسبة الى جده الاكبر عدي
وقيل العذري وهو الصحيح ذكره في المغرب وغيره وقال ابو علي الغساني في تقييد المهمل ا
لعذري بضم العين المهملة والذال المعجمة والراء هو عبد الله بن ثعلبة بن صعير ابو محمد حليف بني زهرة راى
النبي عليه السلام وهو صغير والعدوي تصحيف احمد بن صالح والثالث هو اداء واصدقة ا
لفطر صاعا من تمر او قمح عن كل راس او هو صدقة الفطر صاع من بر او قمح على كل اثنين
قال في الامام ويمكن ان يحرف راس الى اثنين انتهى لكن تبعد مرايبة بين اثنين وفي من طرقه
الصحيحة التي لا ريب فيها طريق عبد الرزاق اخبرنا ابن جريج عن ابن شهاب عن عبد الله

قف
الفطرة بحذف المضاف ومثل الخلقة وزنا ومعنى والمراد صدقة الانسان المخلوق فيتعلق الحق لهم زكوة الراس فانه السبب عند الجمهور

بن ثعلبة قال خطب رسول الله عليه السلام الناس قبل يوم الفطر بيوم او بيومين فقال ادوا صاعا من بر او
قمح بين الاثنين او صاعا من تمر او شعير عن كل حر وعبد صغير او كبير وهذا اسناد صحيح وفي غير هذه من
ابن بجاد المراد هذا على ان مقصود المصنف الاستدلال به على نفس الوجوب لا على قدر الواجب وهو حا
ل وسياق الاستدلال في قدره يجيء بحث اخر ومما يستدل به على الوجوب ما استدل به الشافعي على الا
فتراض وهو حديث ابن عمر في الصحيحين ان رسول الله عليه السلام فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس
صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر او انثى من المسلمين فان حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية
في كلام الشارع متعين ما لم يقم صارف عنه والحقيقة الشرعية في الفرض غير مجرد التقدير خصوصا
وفي لفظ البخاري ومسلم في هذا الحديث انه عليه الصلوة والسلام امر بزكاة الفطر صاعا من تمر او صاعا
من شعير قال ابن عمر فجعل الناس عدله مدين من حنطة ومعنى لفظ فرض هو معنى امر امر ايجاب والامر
الثابت بظني انما يفيد الوجوب ولا خلاف في المعنى فان الافتراض الذي يثبت به ليس على وجه يكفر
جاحده فهو معنى الوجوب الذي نقول به غاية الامر ان الفرض في اصطلاحهم اعم من الواجب في
عرفنا فاطلقوه على احد جزئيه ومنه ما في المستدرك وصححه عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه عليه الصلوة والسلام امر صارخا ببطن مكة ينادي ان صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم صغير او كبير
حر او مملوك الحديث فان قلت ينبغي ان يراد بالفرض ما هو عرفنا للاجماع على الوجوب فالجواب ان ذلك
اذا نقل الاجماع فيكون اجماعا قطعيا الا ان يكون اخص من ذلك بان يصير من ضروريات الدين كالخمس عند بعض
فاما اذا كان انما يظن الاجماع ظنيا فلا واذا صرحوا بان منكر وجوبها لا يكفر فكان المتيقن الوجوب
بالمعنى العرفي عندنا والله اعلم قوله وشرط الحرية ليتحقق التمليك اذ لا يملك الا المالك ولا
ملك لغير الحر فلا يتحقق منه الركن وقول الشافعي انها على العبد ويتحملها السيد ليس بذاك لان
المقصود الاصلي من التكليف ان يصرف المكلف نفس منفعته لمالكه وهو الرب تعالى ابتلاء له ليظهر
طاعته من عصيانه ولذا لا يتعلق التكليف الا بفعل المكلف فاذا فرض كون المكلف لا يلزمه شرعا
صرف تلك المنفعة التي هي فيما نحن فيه فعل الاعطاء وانما يلزم شخصا اخر لزم انتفاء اخر لزم ا
نتفا الابتلاء الذي هو مقصود التكليف في حق ذلك المكلف وثبوت الفائدة بالنسبة الى ذلك
الاخر لا يتوقف على الايجاب على الاول لان الذي له ولاية الايجاد والاعدام هو الله تعالى يمكن ان
يكلف ابتداء السيد بسبب عبده الذي ملكه له من فضله فوجب لهذا الدليل العقلي وهو لزوم
انتفاء مقصود التكليف الاول ان يحمل ما ورد من لفظ على في قوله على كل حر وعبد على معنى عن كقوله
اذا رضيت علي بنو قشير لعمر الله اعجبني رضاها وهو كثير ويرد بعد لفظ وجب على وبعد على
او استحال علي وغضب علي كلها بمعنى هذا الوجه يجيء في شيء من الفاظ الروايات بلفظ عن كيلا ينبا
فيه الدليل العقلي فكيف وفي بعض الروايات صرح بها على ما قدمناه بالسند الصحيح من حديث
ثعلبة على ان المتامل لا يخفى عليه ان قول القائل كلف بكذا ولا يجب عليه فعله يجري الى التناقض
فضلا عن انتفاء الفائدة بادنى تامل قوله لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى
رواه الامام احمد في مسنده حدثنا يعلى بن عبيد ثنا عبد الملك عن عطاء عن ابي هريرة قال قال
رسول الله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى واليد العليا خير من اليد السفلى وابدا بمن تعول
وذكره البخاري في صحيحه تعليقا في كتاب الوصايا مقتصرا على الجملة الاولى فقال وقال النبي عليه
السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى وتعليقاته المجزومة لها حكم الصحة ورواه مرة مسندا
بغير هذا ولفظ الظهر مقحم كظهر القلب وظهر الغيب في المغرب وهو حجة على الشافعي

ف

فقوله يجب على من يملك زيادة على قوت يومه لنفسه وعياله وما روى احمد ثنا عفان قال ثنا
حماد بن زيد عن صدقة الفطر حدثني عن نعمان بن راشد عن الزهري عن ابي ثعلبة بن ابي صعير عن
ابيه ان رسول الله عليه السلام قال ادوا صاعا من قمح او صاعا من بر شك حماد عن كل اثنين صغير او
كبير ذكر او انثى حر او مملوك غني او فقير اما غنيكم فيزكيه الله واما فقيركم فيرد الله عليه اكثر مما يعطي
فقد ضعفه احمد بالنعمان بن راشد وجهالة ابن ابي صعير ولو صح لا يقاوم ما رويناه في الصحة مع ان
ما لا ينضبط كثرة من الروايات المشتملة على التفسير المذكور ليس فيها الفقير فكانت تلك رواية
شاذة فلا يقبل خصوصا مع بعد قواعد الصدقات والحديث الصحيح عنها قوله ويتعلق بهذا ال
نصاب الاخرة ومما يتعلق به ايضا وجوب نفقة ذوي الارحام وتقدم تحقيق هذا النصاب
وحديث فرض رسول الله عليه السلام صدقة الفطر قدمناه اول الباب قوله لان السبب راس يمونه
ويلي عليه المفيد لسببية الراس المذكور لفظ عن في قوله عن الحر وعبد صغير او كبير ذكر او انثى وكذا لفظ
على بعد ما قدمت الدلالة على ان المراد به معنى عن استفدنا منه ان هذه صدقة تجب على الانسان بسبب
هولاء والقطع من جهة الشرع انه لا يجب عمن لم يكن من هولاء في موونته وولايته فانه لا يجب على الانسان
بسبب عبد غيره وولده وفي رواية الدارقطني من حديث ابن عمر قال في اخره ممن تمونون ولو كان صغيرا الله
تعالى للولاية شرعية له عليه لم يجب ان يخرج عنه اجماعا فلزم انهم السبب اذا كانوا بتلك الوصف و
الموصوف استدل عليه بالاضافة في قولهم زكوة الراس وتمامه موقوف على كون هذا التركيب مسموعا
من صاحب الشرع لان السببية لا تثبت الا بوضعه او من اهل الاجماع ومما ذكر في ضمن تاويل الاضا
فة في قولهم زكاة او صدقة الفطر بانها الى الشرط لما اوجبه من تعدد الواجب عند اتحاد اليوم وتعدد
الوقت باعتبار تكرر السنين فلو كان السبب الراس لم يتكرر عند تكررها كالحج لما اتحد سببه وهو البيت لم يتكرر
بتكرر السنين واجيب بمنعه واسناده بتكرر الواجب مع اتحاد السبب وتكرر الوقت في الزكوة فان السبب
فيها المال والجواب ان المال لم يعتبر سببا الا باعتبار النما ولو تقديرا والنما متكرر نظرا الى دليله وهو الحول
فكان السبب وهو المال النامي متكررا الا انه بنما هذا الحول غيره بالنما الاخر في الحول الاخر بل الحق في
الجواب ان المدعى ان تضاعف الواجب في وقت واحد عند تعدد شيء دليل سببية المتعدد واين هو
من التكرر في اوقات متكررة فالثابت هناك واجب واحد في الوقت الواحد مع الشيء الواحد فانى يكون
هذا النقض متوجها للجواب ثم بعد ذلك اثبات سببية شيء لهذا امثل الاستدلال بالدوران على علية شيء
بلا فرق وهو غير مرضي عندنا في مسالك العلة فكذا يجب ان يكون هنا اذ لا فرق فالمعول عليه في اثبات
السببية ما سلكناه من افادة السمع ثم اعطى الضابط بانه راس يمونه ويلي عليه يلزم عليه تخلف
الحكم عن السبب في الجد اذا كانت نوافله صغارا في عياله فانه لا يجب عليه الاخراج عنهن في ظاهر الر
واية ودفعه بادعا انتفاء جزء السبب بسبب ان ولاية الجد منتقلة من الاب اليه فكانت كولاية الوصي
غير قوي اذ الوصي لا يمونه الا من ماله اذا كان له مال بخلاف الجد اذا لم يكن للصبي مال فكان كالاب فلم
يبق الا مجرد انتقال الولاية ولا اثر له كمشتري العبد ولا مخلص الا بترجيح رواية الحسن عن ابي حنيفة
ان على الجد صدقة فطرهم وهذه مسايل يخالف فيها الجد الاب في ظاهر الرواية ولا يخالفه في الحسن هذه واحدة
التبعية في الاسلام وجر الولاء والوصية لقرابة فلان قوله فيلحق به هذا بيان حكمة المنصوص يعني انما امر
الشارع بالاخراج عن هولاء لانهم في معناه بما قلنا لا انه الحاق لافادة حكمهم اذ حكمهم ذلك منصوص عليه قوله
يودي من ماله الاب كالوصي وكذا يودي عنهما لديه ابنه الصغير من ماله وعند محمد لا يودي عنهما بل الصلا

والمجنون كالصغير **قوله** لان الشرع اجراه مجرى المؤونة فاشبه النفقة هذا دليل قولهما ونفقة الصغير
اذا كان له مال في ماله فكذا هذا والاولى كون المراد نفقة الاقارب لان وجه قول محمد انها عبادة والصبي ليس
من اهلها كالزكوة وقد وجب اخراج الاب عنه فيكون في ماله فيقولان في جوابه هي عبادة فيها معنى المؤونة
لقوله عليه الصلوة والسلام ادوا عمن تمونون اذ قد قبلنا هذا الحديث او ما قدمناه من قوله عليه الصلوة
والسلام عمن يمونون في حديث ابن عمر فالحقها بالمؤونة فكانت كالاقارب تجب في مال الصغير اذا كان غنيا
لما فيها من معنى المؤونة وان كانت عبادة **قوله** اجزاهما استحسانا وهو رواية عن ابي يوسف لانه العبا
دة كالثابت بالنص فيما فيه معنى المؤونة بخلاف ما هو عبادة محضة كالزكوة لا تسقط عنها الاداء
بها صرحا اذ لا يتحقق معنى الطاعة والابتلا الا به **وفيه نظر** فان معنى المؤونة لا ينفي ما فيه من معنى
العبادة المتفرعة عن الابتلاء واختيار الطاعة من المبالغة فلو ادعى ان ذلك تابع في صدقة الفطر
منعناه وقد صرحوا بان الغالب في صدقة الفطر معنى العبادة نعم ان امكن ان يوجه هكذا بان الثا
بت عادة لما كان الثابت نصا كان اداؤه متضمنا اختيارها ونيتها بخلاف الزكوة فانها لا عادة فيها
ولو قدر فيها عادة قلنا بالاجزاء فيها ايضا لكنها منتفية فيها تم الوجه والا فلا ولا يخفى ما فيه **قوله**
فيؤدي الى التشقيص بكسر المثلثة مقصورا واورد عليه ان التشقيص عبارة تثنية الشيء الواحد وهو
منتف لاختلاف الواجبين كما وسببا فانه في الفطر الراس وفي الزكوة ماليتها لا هي نفسها ومحلا ففي ا
لفطر الذمة حتى لا تسقط بعروض الفقر بعد الوجوب وفي الزكوة المال حتى تسقط بهلاك المال فلا
تنافي على انه لو كان لزم فيه له يعد لزومه شرعا بثبوته بالدليل الموجب للزكوة مطلقا والدليل الموجب
للفطرة مطلقا وعدم ثبوت منافيه **وقيل** في الوجه نحو ما ذكر المصنف وهو ان الانتفاء لانتفاء السبب
لانه ليس راسا عد للمؤونة بل هي ضرورة بقائه ليحصل مقصوده من الربح في التجارة ولا يخفى
انه لم يقم الدليل سوى على ان السبب راس يمونه الى اخره لا يفيد كونه اعم لان غاية ما في الباب
ان الراس الواحد جعلت سببا في الزكوة باعتبار ماليتها وفي صدقة اخرى باعتبار معنى المؤونة
والولاية ولا مانع من ذلك **قوله** لقصور الولاية والمؤونة يعني ان السبب هو راس عليه مؤونته لان
لان المفاد بالنص من قوله تمونون ممن عليكم مؤونته وليس على كل منهما مؤونته بل بعضها وبعض الشيء ليس
اياه ولا سبب الاحد فعند التعاين يبقى على العدم الاصلي لان العدم ثابت **قوله** وقال هذا بناء
على كون قول ابي يوسف كقول محمد بل الاصح ان قوله مع ابي حنيفة ثم ابو حنيفة مر على اصله من عدم
جواز قسمة الرقيق جبرا ولم يجتمع لواحد ما يسمى راسا ومحمد ~~بل الاصح ان قوله مع~~ مر على اصله من جواز
ذلك وابو يوسف مع محمد في القسمة ومع ابي حنيفة في صدقة الفطر لان ثبوت القسمة بناء على الملك وصدقة ا
لفطر باعتبار المؤونة عن ولاية لا باعتبار الملك ولذا تجب عن الولد ولا ملك ولا تجب عن الابق مع الملك
فيه ولو سلم فجواز القسمة ليس علة تامة لثبوتها وكلامنا فيما قبلها وقبلها لم يجتمع في ملك احد
راس كامل وقد قيل ان الوجوب عند محمد على العبد **وفيه نظر** فانه لو كان لم يختلف الحال بين العبيد
والعبد الواحد فكان يجب على سيدي العبد الواحد ولا يجب على سيد العبد الكافر كقول الشافعي
وعن هذا قيل اعني عدم الوجوب على واحد من الشريكين في العبيد بالاجماع اي بالاتفاق ولو
كان لهما جارية مشتركة فجاءت بولد فادعياه او ادعيا الفيطلان لا يجب عليهما عن الام لما قلنا و
تجب عن الولد على كل منهما فطرة كاملة عند ابي يوسف لان البنوة ثابتة من كل منهما كملا اذ البنوة
النسب لا يتجزى ولهذا المواريث احدهما كان وثبت للباقي منهما وقال محمد عليهما صدقة واحده

لان الولاية لهما والمؤونة عليهما فكذا الصدقة لانها قابلة للتجزي كالمؤونة ولو كان احدهما موسرا والاخر
معسرا فعلى الاخر صدقة تامة عندهما ولو كان له عبد ابق او ماسور او مغصوب مجحود لا بينة وحلف الغا
صب فعاد الابق ورد المغصوب بعد يوم الفطر كان عليه صدقة ما مضى ويوجب عنده المرهون اذا
كان فيه وفاء يعني وله نصاب وعند ابي يوسف ليس عليه ان يؤدي حتى يفتكه فاذا افتكه اعطى لما مضى
وتجب عليه فطرة عبده المستاجر والماذون وان كان مستغرقا بالدين ولا تجب عن عبد عبده الماذون
لانه اذا كان على الماذون دين لا يملك المولى عبده وان لم يكن فهو للتجارة فلو اشتراه الماذون
للخدمة ولا دين عليه فعلى المولى فطرته فان كان عليه دين فعلى الخلاف في ملك المولى للاكتساب
وعنده وفي العبد الموصى بخدمته على مالك الرقبة وكذا العبد المستعار والوديعة والجاني عمدا
او خطا وما وقع في شرح الكنز والعبد الموصى برقبته لانسان لا تجب فطرته من سهو القلم ولو
بيع العبد بيعا فاسدا فمر يوم الفطر قبل قبضه ثم قبضه المشتري واعتقه فالفطرة على البا
يع وكذا لو مر يوم الفطر وهو مقبوض للمشتري ثم استرده البايع فان لم يسترده واعتقه
المشتري او باعه فالصدقة على المشتري لتقرر ملكه **قوله** للاطلاق ما روينا استدل بامر
ين ثانيهما ضعيف عند اهل النقل فيبقى الاول سالما **اما الحديث** فهو رواه الدارقطني عن
ابن عباس رضي الله عنهما عنه عليه الصلوة والسلام ادوا صدقة الفطر عن كل صغير وكبير ذكر او ا
نثى يهودي او نصراني حر او مملوك نصف صاع او صاعا من تمر او شعير وهو ضعيف بل عد في الموضو
عات من قبيل سلام الطويل فانه متروك مرمي بالوضع وقد تفرد بهذه الزيادة ولفظة مجوسي
لم تعلم مرويه **واما الاخر** فان الاطلاق في العبد في الصحيح يوجبها في الكافر والتقييد في الصحيح
ايضا بقوله من المسلمين لا يعارضه لما عرف من عدم حمل المطلق على المقيد في الاسباب لانه لا تزا
حم فيها فيمكن العمل بهما فيكون كل من المطلق والمقيد سببا بخلاف ورودهما في حكم واحد وكل من قا
ل بان افراد فرد من العام لا يوجب التخصيص يلزمه ان يقول ان تعليق حكم بمطلق ثم
تعليقه بعينه بمقيد لا يوجب تقييد ذلك المطلق بادنى تامل نعم اذا لم يمكن العمل بهما صير
اليه ضرورة **قوله** بالخيار او كان الخيار لهما ومر يوم الفطرة والخيار باق تجب على من يصير العبد له
فان تم البيع فعلى المشتري وان فسخ فعلى البايع وقال زفر تجب على من له الخيار كيف ما كان لان الو
لاية له والزوال باختياره فلا يعتبر في حكم عليه كالمقيم اذا سافر في نهار رمضان حيث لا يباح له ا
لفطر في ذلك اليوم لان انشاءه باختياره فلا يعتبر وقال الشافعي على من له الملك لانه من وظا
يفه كالنفقة ولنا ان الملك والولاية موقوف فان فيتوقف ما يبنى عليهما الا يرى انه لو فسخ
يعود الى قديم ملك البايع ولو اجيز يستند الملك للمشتري الى وقت العقد حتى يستحق به الزوايد
المتصلة والمنفصلة وزكاة التجارة على هذا بان اشتراه للتجارة بشرط الخيار فتم الحول في مدة
الخيار فعندنا يضم الى من يصير له ان كان عنده نصاب فيزكيه مع نصابه ولو لم يكن في البيع خيار ولم
يقبضه المشتري حتى مضى يوم الفطر فقبضه فالفطرة على المشتري ولو مات قبل قبضه لا صدقة على
احد منهما لقصور ملك المشتري وعوده الى البايع غير منتفع به فكان كالابق بل اشد ولو رده
قبل القبض بخيار عيب او رؤية بقضاء او بغيره فعلى البايع لانه عاد اليه قديم ملكه منتفعا
به وبعد القبض على المشتري لانه زال ملكه بعد تمامه وتاكده **فصل في مقدار الواجب قوله**

قف
مثل قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام مطلق يحمل على
المقيد في القراءة المشهورة
متتابعة لانه حكم واحد في
حادثة واحدة
وهي اليمين
انتهى

أو دقيق أو سويق أي دقيق البر وسويقه أما دقيق الشعير وسويقه فمعتبر بالشعير **قوله** وهو رواية
عن أبي حنيفة رواها الحسن عنه وصححها أبو اليسر في حديث من تقدير بوها بصاع كما سنقف عليه عن
قريب ورفع الخلاف بينهم بأن أبا حنيفة إنما قال ذلك لعزة الزبيب في زمانه كالحنطة لا تقوى
لأنه المنصوص على قدر فيه لا ينقص عن ذلك القدر وفيه نفسه بسبب من الأسباب **قوله** لحديث
أبي سعيد اعلم أن الأحاديث والآثار تعارضت في مقدار الحنطة ولا بأس بسوق نبذة منها لتطلع
على الحال أما من طرقنا فسيأتي من كلام المصنف وأما من طرق المخالف لنا فمنها حديث أبي سعيد كنا
نخرج إذ كان رسول الله عليه السلام زكاة الفطر عن كل صغير وكبير حر أو مملوك صاعا من طعام أو صاعا
من أقط أو صاعا من شعير أو صاعا من تمر أو صاعا من زبيب فلم نزل نخرجه حتى قدم معاوية حاجا أو
معتمرا فكلم الناس على المنبر فكان فيما كلم به الناس أن قال إني أرى أن مدين من سمراء الشام تعدل
صاعا من تمر فأخذ الناس بذلك فقال أبو سعيد أما أنا فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه رواه ا
لستة مختصرا أو مطولا **وجه** الاستدلال بلفظة طعام فإنها عند الإطلاق يتبادر منها البر
وأيضا فقد عطف عليه هنا الشعير والتمر وغيرهما فلم يبق مراده منه إلا الحنطة ولأنه أ
بى يخرج نصف صاع منه وقال لا أزال أخرجه كما كنت أخرجه فدل أنه كان يخرج منه صاعا
وأيضا وقع في رواية الحاكم أنه صاعا من حنطة وأخرج الحاكم أيضا عن عياض بن عبد الله قال
أبو سعيد وذكر عنده صدقة الفطر فقال لا أخرج إلا ما كنت أخرجه في عهد رسول الله عليه
السلام صاعا من تمر أو صاعا شعير فقال له رجل أو مدين من قمح فقال لا تلك قيمة معا
وية لا أقبلها ولا أعمل بها وصححه وأخرج أيضا عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله عليه
السلام فرض زكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من بر الحديث وصححه وأخرج الدارقطني
عن مبارك ابن فضالة عن أيوب عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه عليه الصلوة والسلام
فرض على الذكر والأنثى والحر والعبد صدقة رمضان صاعا من تمر أو صاعا من طعام
وأخرج الطحاوي في المشكل عن ابن شوذب عن أيوب يبلغ به ابن عمر رضي الله عنهما فرض
رسول الله عليه السلام صدقة الفطر إلى أن قال أو صاعا من بر قال ثم عدل الناس نصف
صاع من بر بصاع مما سواه وأخرج الحاكم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله عليه ا
لسلام حض على صدقة رمضان على كل إنسان صاعا من تمر أو صاع من شعير أو صاع من
قمح وأخرج الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما قال أمرنا عليه الصلوة والسلام أن
نعطي صدقة رمضان عن الصغير والكبير والحر والمملوك صاعا من طعام من أدى برا
قبل منه ومن أدى شعيرا قبل منه الحديث وأخرج أيضا عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن
عوف عن أبيه عن جده قال فرض رسول الله عليه السلام زكاة الفطر وفيه أو صاعا من
طعام وأخرج نحوه عنه عليه الصلوة والسلام من حديث مالك بن أوس بن الحدثان عن أ
بي سعيد قال عليه الصلوة والسلام أخرجوا زكاة الفطر صاعا من طعام قال وطعامنا
يومئذ البر والتمر والزبيب والأقط وأخرج الحاكم عن الحارث عن علي عنه عليه الصلوة
والسلام في صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حر أو عبد صاع من بر أو صاع من تمر **قال**
المصنف ولنا ما رويناه إلى آخره يريد ما تقدم من حديث عبد الله بن ثعلبة بن صغير وقد قدمنا

بعض

بعض طرقه الصحيحة وأنه يفيد أن الواجب نصف صاع من بر **والجواب** عما أورد أما الأخير فالحارث لا يحتج
به مع أنه قد رواه الدارقطني على خلاف ذلك ففي رواية أو نصف صاع وروى عبد الرزاق والطحاوي
عن علي قال صدقة الفطر على من جرت عليه نفقتك نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو تمر فإن قيل وأ
ما ما يليه فضعيف جدا بهم بن محمد بن صهبان متروك قاله النسائي والرازي والدارقطني وقال ابن
معين لا يساوي فلسا وقال أحمد ليس بشيء فإن قيل **وأما** ما يليه فضعيف جدا بكثير بن عبد الله مجمع
على ضعفه ونص الشافعي وقال فيه ركن من أركان الكذب فإن قيل **وأما** ما يليه فمنقطع لأن ابن سير
ين لم يسمع من ابن عباس رضي الله عنهما شيئا وقال أبو حاتم فيه حديث منكر وهم يضعفون بمثل
هذا **وأما** ما يليه ففيه سفيان بن حسين اختلف فيه قال الدارقطني والأكثر على تضعيفه في الروا
ية عن الزهري وقد روى هذا الحديث عن الزهري **وأما** ما يليه فقال الطحاوي لا نعلم أحدا من أصحاب
أيوب تابع ابن شوذب على زيادة البر فيه وقد خالفه حماد بن زيد وحماد بن سلمة عن أيوب وكل
منهما حجة عليه فكيف وقد اجتمعا أيضا ففي حديثه ما يدل على خطائه وهو قوله ثم عدل الناس
نصف صاع من بر بصاع مما سواه فكيف يجوز أن يعدل لو أصفنا مفروضا ببعض صنف مفروض منه
وإنما يجوز أن يعدل المفروض بما ليس بمفروض انتهى لكن قد تابعه مبارك بن فضالة عن أيوب في
رواية الدارقطني وهي التي تلي رواية الطحاوي فيما كتبناه مع عدم ذكر تلك الزيادة الموجبة
للفساد لكن مبارك لا يعدل حماد بن سلمة فإنه اختلف فيه ضعفه أحمد والنسائي ووثقه عفان
ويحيى بن سعيد وقال أبو زرعة يدلس كثيرا فإذا قال حدثنا فهو والذي رأيته هكذا عن مبارك
بن فضالة عن أيوب **وأما** ما يليه أعني رواية الحاكم عن ابن عمر ففيه سعد بن عبد الرحمن ضعفه
ابن حبان لكن وثقه ابن معين وأخرج له مسلم في صحيحه إلا أنه مع ذلك كان يهم في الشيء كما قا
ل ابن عدي وحديثه هذا أعني عن ابن عمر يدل على الخطاء فيه لا أعني خطأه هو بل الله أعلم [illegible]
به ما اتفق عليه البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما فرض رسول الله عليه السلام صدقة
الفطر على الذكر والأنثى والحر والمملوك صاعا من تمر أو صاعا من شعير فعدل الناس به مدين
من حنطة فصرح بأن مدين من قمح إنما عدله ابن عمر من تعديل الناس به بعد رسول الله عليه السلام
وإلا لرفعه وبنفس هذا رد البيهقي على ما رواه هو والدارقطني عن أبيه عن ابن عمر رضي الله
عنهما عنه عليه الصلوة والسلام أنه أمر عمرو بن حزم في زكاة الفطر بنصف صاع من حنطة أو صاع
من تمر فقال كيف يصح ورواية الجماعة عن ابن عمر أن تعديل الصاع بمدين من حنطة إنما كان
بعد رسول الله عليه الصلوة والسلام وأما حديث أبي سعيد من رواية الحاكم ففيه صاعا من حنطة
ليست صحيحة وقد أشار إليها أبو داود حيث قال وذكر فيه رجل واحد عن ابن علية أو
صاع من حنطة وليس بمحفوظ وذكر معاوية بن هشام نصف صاع من بر وهو وهم من معا
وية بن هشام أو ممن رواه عنه انتهى وقال ابن خزيمة وذكر الحنطة في هذا الخبر غير محفوظ
ولا أدري ممن الوهم وقال الرجل له أو مدين من قمح دال على أنه ذكر الحنطة والخبر خطأ إذ لو
كان صحيحا لم يكن لقوله أو مدين من قمح معنى انتهى وأما بدون هذه الزيادة كما هو رواية
الجماعة فدليل لنا فإنه صريح في موافقة الناس لمعاوية والناس إذ ذاك الصحابة والتابعون
فلو كان عند أحدهم عن رسول الله عليه السلام تقدير البر الحنطة بصاع لم يسكت ولم يعول على

وأنه احد اذ لا يعول على الرأي مع معارضة النص له فدل أنه لم يحفظ احد عن رسول الله عليه وسلم ممن حضره
خلافه ويلزمه ان ما ذكره ابو سعيد من قوله مع بعضهم من اخراج صاع من طعام لم يكن عن امر النبي عليه
السلام به ولا مع علمه انهم يفعلونه على انه واجب بل اما مع عدم علمه او مع وجوده وعلمه بان
فعل البعض ذلك من باب الزيادة تطوعا هذا بعد تسليم انهم كانوا يخرجون الحنطة في زمانه
عليه الصلوة والسلام وهو ممنوع فقد روى ابن خزيمة في مختصر المسند الصحيح من حديث
فضيل ابن غزوان عن نافع عن ابن عمر قال لم تكن الصدقة على عهد رسول الله عليه السلام الا
التمر والزبيب والشعير ولم تكن الحنطة ومما ينادي به ما عند البخاري عن ابي سعيد نفسه كنا
نخرج في عهد رسول الله عليه السلام يوم الفطر صاعا من طعام قال ابو سعيد وكان طعامنا يومئذ
الشعير والزبيب والاقط والتمر فلو كانت الحنطة من طعامهم الذي يخرج لبادر الى ذكره قبل الكل اذ
فيه صريح مستند في خلاف معاوية وعلى هذا يلزم كون الطعام في حديث الاول مرادا به الاعم لا
الحنطة بخصوصها فيكون الاقط وما بعده فيه عطف الخاص على العام ردي اليه وان كان خلاف ا[لـ]
الظاهر صح الفرع عنه ويلزمه كون المراد بقوله لا ازال اخرجه الى اخره لا ازال اخرج الصاع اي
كنا انما نخرج مما ذكرته صاعا وحين كثر هذا القوت الاخر فانما اخرج منه ايضا ذلك القدر وحاصله في [كلا]م
لتحقيق انه لم يرد ذلك التقويم بل ان الواجب صاع غير انه اتفق ان ما منه الاخراج في زمن النبي عليه السلا[م]
كان غير الحنطة وانه لو وقع الاخراج منها لاخرج صاع ثم بقي بعد هذا كله ما رواه الترمذي عن عمرو ابن
شعيب عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام بعث مناديا ينادي في فجاج مكة الا ان صدقة الفطر واجبة على
كل مسلم ذكر او انثى مدان من قمح او صاع مما سواه من الطعام وقال حسن غريب انتهى وهو مرسل
فان ابن جريج فيه عن عمرو بن شعيب ولم يسمع منه وهو حجة عندنا بعد ثبوت العدالة والامامة في ا[لـ]
المرسل ومما رواه الحاكم عن عطا ان رسول الله عليه وسلم بعث صارخا بمكة ان صدقة الفطر حق واجب مدان
من قمح او صاع من شعير او تمر ورواه البزار بلفظ او صاع مما سوا ذلك من الطعام صححه الحاكم واعله
غيره بيحيى بن عباد عن ابن جريج ضعفه العقيلي وقال الازدي منكر الحديث جدا عن ابن جريج وهو
يروي هذا الحديث عن ابن جريج ومما روى الدارقطني عن علي ابن صالح عن ابن جريج عن عمرو ابن شعيب
عن ابيه عن جده ان رسول الله عليه السلام امر صارخا فصاح ان صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم
مدان من قمح او صاع من شعير او تمر واعلال ابن الجوزي له بعلي ابن صالح قال ضعفوه قال صاحب
التنقيح هذا خطا منه لا نعلم احدا ضعفه لكنه غير مشهور الحال عند ابي حاتم وذكر غيره انه مكي
معروف احد العباد وكنيته ابو الحسن وذكر جماعة رووا عنه منهم الثوري ومعمر ابن سليمان وذكره
ابن حبان في كتاب الثقات وقال يغرب انتهى فلم يبق فيه الا الارسال وهو حجة بانفراده عند جمهور
العلماء وعند الشافعي اذا اعتضد بمرسل اخر يروي من غير شيوخ الاخر كان حجة وقد اعتضد بما قدمناه
من حديث الترمذي ومما رواه ابو داود والنسائي عن الحسن عن ابن عباس رضي الله عنهما انه خطب في
اخر رمضان بالبصرة الى ان قال فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة صاعا من تمر او شعير او
نصف صاع قمح الحديث ورواته ثقات مشهورون لان الحسن لم يسمع من ابن عباس فهو مرسل فانه
بعرف اهل الاصول يعم نحو هذا ومما رواه ابو داود في مراسيله عن سعيد بن المسيب فرض رسول
الله عليه السلام زكاة الفطر مدين من حنطة ورواه الطحاوي قال حدثنا المزني ثنا الشافعي عن يحيى

ابن

ابن حسان عن الليث بن سعد عن عقيل ابن خالد وعبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن شهاب عن
سعيد بن المسيب ان رسول الله عليه السلام فرض زكاة الفطر مدين من حنطة قال في التنقيح اسنا
ده صحيح كالشمس وكونه مرسل لا يضر فانه مرسل سعيد ومراسله حجة انتهى وقوله الشافعي حديث مدين
خطا جعله البيهقي على معنى ان الاخبار الثابتة تدل على ان التعديل بمدين كان بعد رسول الله عليه السلام اه
انتهى وحاصله انه رجح غيره وان كان هو صحيحا وهو ليس بلازم بل العذر اللازم ان من قال ذلك كمعا
وية او غيره خطبته لم يبلغه علم من فرض النبي عليه السلام في الحنطة وليس يلزم من عدم علم
اولئك عنه عليه السلام عدمه عنه في الواقع نعم قد يكون مظنة ذلك لكن ليس بلازم البتة
بل يجب البقاء مع عدم ما لم ينقل منه عليه الصلوة والسلام على وجه الصحة فيجب قبوله وعلى انه
لا يبعد فان الاخبار بعيدة ان فرضه في الحنطة كان بمكة بارسال المنادي به وذلك انما يكون
بعد الفتح ومن الجائز غيبته في وقت النداء وشغله عنه خصوصا وهم انما كانوا فيها على جناح سفر اخذ
ين في اهبته ومما روي فيه مما يصلح للاستشهاد به ما اخرج الامام احمد في مسنده من طريق ابن
ابن المبارك عن ابن لهيعة عن محمد بن عبد الرحمن بن نوفل عن فاطمة بنت المنذر عن اسما بنت ابي بكر
قالت كنا نؤدي زكاة الفطر على عهد رسول الله عليه السلام مدين قمح بالمد الذي تقتاتون به وحديث
ابن لهيعة صالح للمتابعة سيما وهو من رواية امام عنه وهو ابن المبارك ثم قد روي عن الخلفاء
الراشدين وغيرهم فاخرج البيهقي ورواه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا معمر عن عاصم عن ابي قلا
بة عن ابي بكر انه اخرج زكوة الفطر مدين من حنطة وان رجلا ادى اليه صاعا بين اثنين وهو
منقطع واخرج ابو داود والنسائي عن عبد العزيز بن ابي رواد عن نافع عن ابن عمر كان
الناس يخرجون صدقة الفطر على عهد رسول الله عليه السلام صاعا من شعير او تمر او سلت او
زبيب قال عبد الله فلما كان عمر وكثرت الحنطة جعل عمر نصف صاع حنطة مكان صاع من تلك الاشيا
واعل سنده بابن رواد تكلم فيه ابن حبان ومتنه بما تقدم من ان التعديل بذلك انما كان في زمن معا
وية ودفع الاول بان ابن رواد انما تكلم فيه ابن حبان فقط ووثقه ابن معين ويحيى بن سعيد القطان
وابو حاتم وغيرهم والمتن بعونك اعرف واخرج الطحاوي عن عثمان انه قال في خطبته ادوا زكوة
الفطر مدين من حنطة واخرج ايضا هو وعبد الرزاق عن علي قال على من جرت عليه نفقتك نصف
صاع من شعير او تمر واخرج عبد الرزاق عن ابن الزبير قال زكاة الفطر مدان من قمح او صاع من تمر او
شعير واخرج نحوه عن ابن عباس وابن مسعود وجابر ابن عبد الله وروى ايضا حدثنا معمر عن الز
هري عن عبد الرحمن عن ابي هريرة قال زكاة الفطر على كل حر وعبد ذكر او انثى صغير او كبير فقير او
غني صاع من تمر او نصف صاع من قمح قال معمر وبلغني ان الزهري كان يرفعه الى رسول الله عليه السلام
قال صاحب الامام هذا الخبر الوقف فيه متحقق واما الرفع فانه بلاغ لم يسم معمر فيه من حدثه فهو
منقطع واخرج ايضا عن مجاهد قال كل شي سوا الحنطة ففيه صاع وفي الحنطة نصف صاع واخرج
نحوه عن طاوس وابن المسيب وعروة بن الزبير وسعيد ابن جبير وابي سلمة بن عبد الرحمن واخرجه
الطحاوي عن جماعة كثيرة وقال ما علمنا احدا من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم روي عنه
خلاف ذلك انتهى وكان اخراج ابي سعيد ظاهر فلم يخبر عنه ولو نزلنا الى ثبوت التكافؤ في السمعيات كان
ثبوت الزيادة على مدين منتفيا اذ لا حكم بالموجب مع الشك قوله يتغاير بان في المقصود وهو التفكه

والاستبلاء وقوله يتقاربان في المعنى هو لان كلا منهما يكمل كله **قوله** والاولى ان يراعي فيهما اي في الدقيق و
السويق القدر والقيمة جميعا احتياطا وان نص على الدقيق في بعض الاخبار وهو ما روي الدارقطني عن زيد
ابن ثابت قال خطبنا رسول الله عليه السلام فقال من كان عنده شيء فليتصدق بنصف صاع من بر او صاع من
شعير او صاع من تمر او صاع من دقيق او صاع من زبيب او صاع من سلت والمراد دقيق الشعير قال الدارقطني
لم يروه بهذا الاسناد غير سليمن بن ارقم وهو متروك الحديث فوجب الاحتياط بان يعطي نصف صاع
دقيق حنطة او صاع دقيق شعير يساويان نصف صاع بر وصاع شعير لا اقل من نصف يساوي نصف صاع
بر او اقل يساوي صاعا شعير ولا نصف لا يساوي نصف صاع بر او صاع لا يساوي صاع شعير **قوله** ولم يبين
ذلك اي وجوب الاحتياط فيهما لما ذكرناه في الكتاب بعض اعتبار الغالب فان الغالب كون نصف صاع
دقيق لا ينقص قيمته عن قيمة نصف صاع ما هو دقيقه بر حتى لو فرض نقصه كما قد يتفق في ايام
البذر كان الواجب ما قلنا **قوله** هو الصحيح احترازا عما قال بعضهم تراعى فيه القدر وهو ان يكون منوين
من الخبز لانه ليس وعي القدر فيما هو اصله فعنيه وانه يزداد ذلك القدر صنعة وقيمة اولى والصحيح
الاول لما ان لا يعرف الا من جهة الشرع ولم يرد الا في الكيل والخبز منه فكان اخراجه بطريق القيمة
قوله ثم يعتبر نصف صاع من بر من حيث الوزن عند ابي حنيفة وجهه ان العلماء لما اختلفوا في ان
الصاع ثمانية ارطال او خمسة وثلث كان اجماعا منهم انه يعتبر بالوزن اذ لا معنى لاختلافهم فيه الا
اذا اعتبر به وروى ابن رستم عن محمد انما يعتبر بالكيل حتى لو وزن اربعة ارطال فدفعها الى الفقير
لا يجزيه لجواز ان تكون الحنطة ثقيلة لا تبلغ نصف صاع وان وزنت اربعة ارطال **قوله** لانها ابعد على الخلاف
جيب بان الخلاف في الحنطة لتبوت الخلاف في تقديرها ايضا لكن فيه انه اقل شبهة **قوله** وقال ابو يوسف
خمسة ارطال وثلث والرطل زنة مائة وثلاثين درهما ويعتبر وزن ذلك بما لا يختلف كيله ووزنه وهو العدس
والماش فما وسع ثمانية ارطال او خمسة وثلثا من ذلك فهو الصاع كذا قالوا وعلى هذا يرتفع الخلاف
المذكور لتوافق تقدير الصاع كيلا ووزنا اذا تامل لقوله عليه الصلوة والسلام صاعنا اصغر الصيعان
ولم يعلم خلاف في قدر صاعه عليه الصلوة والسلام الا ما قاله الحجازيون والعراقيون وما قاله الحجازيون
اصغر فهو الصحيح اذ هو اصغر الصيعان لكن الشان في صحة الحديث والله اعلم به غير ان ابن حبان روى بسنده
عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله عليه وسلم قيل له يا رسول الله صاعنا اصغر الصيعان ومدنا اكبر
الامداد فقال اللهم بارك لنا في صاعنا وبارك لنا في قليلنا وكثيرنا واجعل لنا مع البركة بركتين انتهى
ثم قال ابن حبان وفي تركه انكار كونه اصغر الصيعان بيان ان صاع المدينة كذلك انتهى ولا يخفى ان هذا ليس
من مواضع كون السكوت حجة لانه ليس في حكم شرعي حتى يلزم رده لو كان خطأ والمعول عليه ما اخرجه
البيهقي عن الحسين بن الوليد القرشي وهو ثقة قال قدم علينا ابو يوسف من الحج فقال اني اريد ان افتح بابا
من العلم اهمني ففحصت عنه فقدمت المدينة فسألت عن الصاع فقالوا صاعنا هذا صاع رسول الله عليه
السلام قلت لهم ما حجتكم في ذلك فقالوا نأتيك بالحجة غدا فلما اصبحت اتاني نحو من خمسين شيخا من ابناء
المهاجرين والانصار مع كل رجل منهم الصاع تحت ردائه كل رجل منهم يخبر عن ابيه واهل بيته ان هذا
صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فنظرت فاذا هي سواء قال فعيرته فاذا هو خمسة ارطال وثلث ونقصان
يسير قال فرايت امرا قويا فتركت قول ابي حنيفة في الصاع ورجعت انما لكنا ناظره واحتج عليه بالصيعان
التي جاؤا بها واليك فرجع ابو يوسف الى قوله واخرج الحاكم عن اسماء بنت ابي بكر انهم يخرجون زكاة الفطر في عهد رسول الله

عليه

صح
ويجوز ان يدفع نصف الصاع الى مسكين هنا بخلاف الظهار الا انه خلاف الاولى ذكره الزيلعي في الظهار وقد ذكره المصنف في الفرع اخر الباب مع ما فيها من الخلاف

عليه وسلم بالمد الذي يقتاتون به يفعل ذلك اهل المدينة كلهم انتهى وصححه ولنا ما روي انه عليه الصلوة
والسلام كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع ثمانية ارطال حكاه او وقع مفسرا عن انس وعائشة من ثلثة
طرق رواها الدارقطني وضعفها وعن جابر فيما اسنده ابن عدي عنه وضعفه بعمر بن موسى والحديث
في الصحيحين ليس فيه الوزن واما كون صاع عمر كذلك فاخرج ابن ابي شيبة ثنا يحيى بن ادم قال سمعت
حسن بن صالح يقول صاع عمر ثمانية ارطال وقال شريك اكثر من سبعة واقل من ثمانية وحدثنا وكيع
عن علي بن صالح عن ابي اسحق عن موسى بن طلحة قال الحجاجي صاع عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهذا الثاني
اخرجه الطحاوي ثم اخرج عن ابرهيم النخعي قال عيرنا صاعا فوجدناه حجاجيا والحجاجي عندهم ثمانية ارطال
بالبغدادي وعنه قال وضع الحجاج قفيزه على صاع عمر قالوا كان الحجاج يفتخر باخراج صاع عمر وبتقديره تسليم ما
رووه اولا لا يلزم كون خمسة ارطال وثلث صاعه الذي هو اصغر بل الحاصل الاتفاق على ان صاعه كان
اصغر الصيعان باعتبار انهم كانوا يستعملون الهاشمي وهو اثنان وثلاثون رطلا ثم الخلاف في ان الاصغر
ما قدره ثابت فلا يلزم صحة قول من كان تقديره اقل اذ خصمه ينازعه في ان ذلك الذي هو الذي
كان الاصغر اذ ذاك ولا اعجب من هذا الاستدلال شيء والجماعة الذين لقيهم ابو يوسف لا تقوم بهم
حجة لكونهم نقلوا عن مجهولين وقيل لا خلاف بينهم فان ابا يوسف لما حرره وجده خمسة وثلثا برطل
اهل المدينة وهو اكبر من رطل اهل بغداد لانه ثلاثون استارا والبغدادي عشرون واذا قابلت
ثمانية بالبغدادي بخمسة وثلث بالمدني وجدتهما سواء قيل وهو اشبه لان محمدا لم يذكر في المسئلة
خلاف ابي يوسف ولو كان لذكره على المعتاد وهو اعرف بمذهبه وح فالاصل كون الصاع الذي كان في
زمن عمر هو الذي كان في زمن النبي عليه السلام قوله بالاستصحاب الى ان يثبت خلافه ولم يثبت وعن ذلك
تكون تلك الزيادة التي فيما نقلنا من رواية الدارقطني وهو لفظ ثمانية ارطال وطلبين صحيحا اجتهادا
او ان كان فيمن في طريقها ضعيف اذ ليس يلزم من ضعف الراوي سوى ضعفها ظاهرا لا الانتفاء في نفس
الامر اذ ليس كل ما يرويه الضعيف خطأ وهذا التابعي ما ذكر من الحكم الا اجتهادا ليكون صاع عمر هو صاع النبي
عليه السلام عندنا ولا يخفى انه ما في تضعيف واقعة ابي يوسف بكون النقل عن مجهولين من التطويل الا
قرب منه عدم ذكر محمد لخلافه فيكون ذلك دليل ضعف اصل وقوع الواقعة لابي يوسف ولو كان راويها الا
وقوع ذلك منه لعامة الناس ومشافهته اياهم به مما يوجب شهرة رجوعه ولو كان لم يعلمه محمد كان لم
يسكت فهو عليه ناظمه **قوله** ولنا ان الاضافة للاختصاص يعني اضافة صدقة الى الفطر والشافعي ايضا يقول لكن الكل لكن اضافة الصدقة الى الفطر انما يفيد اختصاص الفطر بها اما كون ذلك الفطر اليوم
لا فطر ليلته فلا دلالة للاضافة عليه فلا بد من ضم امر اخر فيقال لما افادت الاضافة اختصاصها بالفطر و
تعلقها انه كان جعل ذلك الفطر الفطر المخالف للعادة وهو فطر النهار اولى من جعله الموافق
لها لان فطر الليل لم يتجدد فيه زكاة قولنا لم تجب في فطر الليالي السابقة صدقة وقد يفرق بان
فطر ليلة يتم به صوم الشهر وجوب الفطرة انما كان طهرة للصائم عما عساه يقع في صومه من
اللغو والرفث على ما ذكره ابن عباس وذلك يتم بتعليقها بفطر ليلة شوال اذ به يتم الصوم بخلاف ما قبلها
قوله لانه عليه الصلوة والسلام كان يخرج الفطرة قبل ان يخرج الى المصلى ولان الامر بالاغناء كيلا يتشاغل
الفقير بالمسئلة عن الصلوة يتضمن هذا الكلام رواية فعله عليه الصلوة والسلام وقوله وكل
ذلك فيما رواه الحاكم في كتابه علوم الحديث في باب الاحاديث التي انفرد بزيادة فيها راو واحد قال

حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ثنا محمد بن الجهم السمري ثنا نصر بن حماد ثنا أبو معشر عن نافع عن ابن عمر
قال أمرنا رسول الله عليه السلام أن نخرج صدقة الفطر عن كل صغير وكبير حر أو عبد صاعا من تمر أو صاعا من
زبيب أو صاعا من شعير أو صاعا من قمح وكان يأمرنا أن نخرجها قبل الصلوة وكان رسول الله عليه
السلام يقسمها قبل أن ينصرف إلى المصلى ويقول اغنوهم عن الطواف في هذا اليوم **قوله** فإن
قدموها على يوم الفطر جاز لأنه أدى بعد تقرر السبب يعني الرأس الذي يمونه ويلي عليه فأشبه تعجيل
الزكوة ينبغي أن لا يصح هذا القياس فإن حكم الأصل على خلاف القياس فلا يقاس عليه وهذا لأن
التقديم وإن كان بعد السبب هو قبل الوجوب وسقوط ما سيجب إذا وجب بما يعمل قبل الوجوب
خلاف القياس فلا يتعدى مثله إلى السمع وفيه حديث البخاري عن ابن عمر فرض رسول الله صلى الله
عليه وسلم صدقة الفطر إلى أن قال في آخره وكانوا يعطون قبل الفطر بيوم أو يومين وهذا مما
لا يخفى على النبي عليه السلام بل لا بد من كونه بإذن سابق فإن الإسقاط قبل الوجوب مما لا يعقل
فلم يكونوا يقدمون عليه إلا بسمع **قوله** هو الصحيح احتراز عن قول خلف لا يجوز تعجيلها
بعد دخول رمضان لا قبله لأنه صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع في الصوم وعما قيل في ا
لنصف الأخير لا قبله وعما قيل في العشر الأخير لا قبله وقال الحسن بن زياد لا يجوز التعجيل أصلا
قوله لأن وجه القربة فيها معقول ظاهر إلى آخره وبه يبطل قول الحسن بن زياد أنها تسقط كالأ
ضحية بمضي النحر والعرف ظاهر من كلام المصنف وما قيل من منع سقوط الأضحية بل ينتقل
إلى التصدق بها ليس بشيء إذ لا ينتفي بذلك كونه بنفس الأضحية وهو إراقة دم من سن مقدر
قد سقط وهذا شيء آخر وربما يؤخذ سقوطها ببادي الرأي من حديث ابن عباس المتقدم
أول الباب حيث قال من أداها قبل الصلوة فهي صدقة مقبولة ومن أداها بعد الصلوة فهي
صدقة من الصدقات لكنه قد يدفع بأن مرجع ضمير أداها في المرتين إذ يفيد أنها هي
المؤداة بعد الصلوة غير أنه نقص الثواب فصارت كغيرها من الصدقات على أن اعتبارها
هو يؤدي إلى سقوطها بعد الصلوة وإن كان في باقي اليوم وليس هذا قوله فهو مصروف
عن ظاهره **فرع** اختلف في جواز إعطاء فطرة كل شخص إلى أكثر من شخص فعند الكرخي يجوز أن
يعطيها الجماعة وعند غيره لا يجزي أن يعطيها إلا إلى واحد ويجوز أن يعطى واحد أصواعا جماعة

مسئلة إعطاء صدقة الفطر الواحد لأكثر من واحد

كتاب الصوم

هو ثالث أركان الإسلام بعد لا إله إلا الله محمد رسول الله شرعه سبحانه لفوائد أعظمها
كونه موجبا شيئين أحدهما عن الآخر سكون النفس الأمارة وكسر سورتها في الفضول المتعلقة بجميع
الجوارح من العين واللسان والأذن والفرج فإن به تضعف حركتها في محسوساتها ولذا قيل إذا جاعت
النفس شبعت جميع الأعضاء وإذا شبعت جاعت كلها وما عن هذا أصفى القلب من الكدر فإن الموجب
لكدوراته فضول اللسان والعين وباقيها وبصفائه تناط المصالح والدرجات ومنها كونه موجبا
للرحمة والعطف على المساكين فإنه لما ذاق ألم الجوع في بعض الأوقات ذكر من هذا حاله في عموم الأوقات
فتسارع إليه الرقة عليه والرحمة حقيقتها في حق الإنسان نوع ألم باطن فيسارع لدفعه عنه بالإ
حسان إليه فينال بذلك ما عند الله تعالى من حسن الجزاء ومنها موافقة الفقراء بتحمل ما يتحملون أحيانا
وفي ذلك رفع حاله عند الله تعالى كما حكي عن بشر الحافي أنه دخل عليه رجل في الشتاء فوجده جالسا يرعد
وثوبه معلق على المشجب فقال له في مثل هذا الوقت تنزع الثوب أو معناه فقال يا أخي الفقراء كثير

فرض في السنة الثانية من الهجرة في شعبان وصام النبي صلى الله عليه وسلم تسع سنين ذكره النووي وغيره

وليس

وليس لي طاقة مواساتهم بالثياب فأواسيهم بتحمل البرد كما يتحملون والصوم لغة الإمساك مطلقا
صام عن الكلام وغيره قال النابغة ● خيل صيام وخيل غير صائمة ● تحت العجاج وأخرى تعلك اللجما ● وفي الشر
ع إمساك عن الجماع وعن إدخال شيء بطنا له حكم الباطن من الفجر إلى الغروب عن نية وذكرنا البطن وو
صفناه لأنه لو أوصل إلى باطن دماغه شيئا فسد وإلى باطن فمه وأنفه لا يفسد وسيأتي الكلام في
تعريف الفجر وذلك الإمساك ركنه وسببه مختلف ففي المنذور النذر ولذا قلنا لو نذر صوم
شهر بعينه كرجب ويوم بعينه فصام عنه جمادى ويوما آخر أجزأه عن المنذور لأنه تعجيل بعد
وجود السبب ويلغو التعيين اليوم لأن صحة النذر ولزومه بما به يكون المنذور عبادة إذ لا أثر
بغيرها والمتحقق لذلك الصوم لا خصوص الزمان ولا باعتباره وسبب صوم الكفارات أسبابها
من الحنث والقتل وسبب القضاء هو سبب وجوب الأداء وسبب رمضان شهود جزء
من الشهر ليله أو نهاره وكل يوم سبب وجوب أدائه لأنه عبادات متفرقة كتفرق الصلوات في ا
لأوقات بل أشد لتخلل زمان لا يصلح للصوم أصلا وهو الليل وجمع المصنف بينهما لأنه لا منافاة
فشهود جزء منه سبب لكله ثم كل يوم سبب لصومه غاية الأمر أنه تكرر سبب وجوب صوم اليوم
باعتبار خصوصه ودخوله في ضمن غيره وشرط وجوبه الإسلام والبلوغ والعقل وشروط وجوب
أدائه الصحة والإقامة وشرط صحته الطهارة عن الحيض والنفاس والنية وينبغي أن يزاد في
الشروط العلم بالوجوب أو الكون في دار الإسلام ويراد بالعلم الإدراك وهذا لأن الحربي إذا أ
سلم في دار الحرب ولم يعلم أن عليه صوم رمضان ثم علم ليس عليه قضاء ما مضى وإنما يحصل العلم المو
جب بإخبار رجلين أو رجل وامرأتين أو واحد عدل وعندهما لا تشترط العدالة ولا البلوغ والحر
ية ولو أسلم في دار الإسلام وجب عليه قضاء ما مضى بعد الإسلام علم بالوجوب أو لا وحكمه سقوط
الواجب ونيل ثوابه إن كان صوما لازما وإلا فالثاني وأقسامه فرض ● وواجب ● ومسنون ● و
مندوب ● ونفل ● ومكروه تنزيها ● وتحريما ● فالأول رمضان وقضاؤه والكفارة الظهار والقتل
واليمين وجزاء الصيد وفدية الأذى في الإحرام لثبوت هذه بالقاطع سندا ومتنا وإلى جماع عليها
والواجب والمسنون عاشوراء مع التاسع والمندوب صوم ثلاثة من كل شهر ويندب فيها
كونها الأيام البيض وكل صوم ثبت بالسنة طلبه والوعد عليه كصوم داود عليه السلام ونحوه وا
لنفل ما سوى ذلك مما لم يثبت كراهته والمكروه تنزيها عاشوراء مفردا عن التاسع ونحو
يوم المهرجان وتحريما أيام التشريق والعيدين وسنعقد بذيل هذا الباب فروعا التفصيل
هذه فإن قيل لم كان المنذور واجبا مع أن ثبوته بقوله تعالى وليوفوا نذورهم أجيب بأنه
عام دخله الخصوص فإنه خص النذر بالمعصية وبما ليس من جنسه واجب كعيادة المريض
أو كان لكنه غير مقصود لنفسه بل لغيره حتى لو نذر الوضوء لكل صلاة لم يلزم فصارت ظنية
كالآية المؤولة فيفيد الوجوب وقد علم بما ذكرنا شروط لزوم النذر وهي كون المنذور من
جنسه واجب لا لغيره على هذا تضافرت كلمات الأصحاب فقول صاحب المجمع تبعا لصاحب البدا
ئع بافتراض صوم رمضان وصوم المنذور والكفارة على غير ما ينبغي على هذا لكن الأظهر أنه
فرض للإجماع على لزومها ولا بد من النية في الكل والكلام في وقتها الذي يعتبر فيه فقلنا في رمضان
والمنذور المعين والنفل تجزيه النية من بعد الغروب إلى ما قبل نصف النهار في صوم ذلك النهار

وفيما سوى ذلك من القضاء والكفارة والمنذور المطلق كمن نذر صوم يوم من غير تعيين لابد من وجودها
في الليل وقال الشافعي لا يجزيه في غير النفل الا من الليل وقال مالك لا يجزيه الا من الليل في النفل وغيره
والمصنف ذكر خلاف الشافعي **قوله** وجه قوله في الخلافية قوله عليه الصلوة والسلام لا صيام لمن لم
اخره استدل بالحديث والمعنى اما الحديث فما ذكره رواه اصحاب السنن الاربعة واختلفوا في
لفظه لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل يجمع بالتشديد والتخفيف يبيت ولا صيام لمن لم يفرضه
من الليل رواية ابن ماجه واختلفوا في رفعه ووقفه ولم يروه مالك في الموطأ الا من كلام ابن
عمر وعائشة وحفصة رضي الله عنهما زوج النبي عليه السلام والاكثر على وقفه وقد رفعه عبد الله
ابن ابي بكر عن الزهري يبلغ به حفصة قالت قال رسول الله عليه السلام من لم يجمع قبل الفجر فلا صيام
له ووقفه عنه على حفصة معمر والزبيري وابن عيينة ويونس الايلي وعبد الله بن ابي بكر ثقة
والرفع زيادة وهي من الثقة مقبولة ولفظ يبيت عند الدارقطني عن عائشة عنه عليه الصلوة
والسلام من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له قال الدارقطني تفرد به عبد الله بن عباد عن المفضل
بهذا الاسناد وكلهم ثقات واقره البيهقي عليه ونظر فيه بان عبد الله بن عباد غير مشهور ويحيى بن
ايوب ليس بالقوي وهو من رجاله وقال ابن حبان عبد الله بن عباد البصري يقلب الاخبار قال روى
عنه روح بن الفرج نسخة موضوعة واما المعنى فهو قوله ولانه لما فسد الجزء الاول لفقد النية
فيه اذ الفرض اشتراطها في صحة الصوم ولم توجد في الاجزاء الاولى من النهار فسد الباقي وان
وجدت النية فيه ضرورة عدم انقلاب الفاسد صحيحا وعدم تجزي الصوم صحة وفسادا الا بقال
لما لم يتجزأ صحة وفسادا وقد صح ما اقترن بالنية صح الكل ضرورة ذلك لان المحرم مقدم وهذا
بخلاف النفل لانه متجزئ عندي لانه مبني على النشاط وقد ينشط في بعض اليوم او نقول تتوقف
الامساكات في اول اليوم على وجود النية في باقيه في النفل اعتبارا له اخف حالا من الفرض حتى
جازت صلاته قاعدا او راكبا غير مستقبل القبلة بخلاف الفرض ثم يدل على هذا الاعتبار ما اخرجه
مسلم عن عائشة قالت دخل على النبي عليه السلام ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا فقال اني اذا صائم
ثم اتانا يوما اخر فقلنا يا رسول الله اهدي لنا حيس فقال ادنيه فلقد اصبحت صائما فاكل **قوله** ولنا حاصل
استدلاله بالنص والقياس على النفل ثم تأويل مرويه بدليل يوجب ذلك اما النص فما ذكره وهو مستغرب
والله اعلم به بل المعروف انه شهد عنده برؤية الهلال فامر ان ينادي في الناس ان يصوموا اخرجه
الدارقطني بلفظ صريح فيه وما رواه اصحاب السنن الاربعة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال جاء اعرابي
الى النبي عليه السلام فقال اني رأيت الهلال قال ~~ابن عباس~~ الحسن في حديثه يعني رمضان فقال اتشهد
ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس فليصوموا
محتمل لكونه شهد في النهار او الليل فلا يحتج به واستدل الطحاوي بما في الصحيحين عن سلمة بن
الاكوع انه عليه الصلوة والسلام امر رجلا من اسلم ان اذن في الناس ان من اكل فليصم
بقية يومه ومن لم يكن اكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء فيه دليل على انه كان امر ايجاب قبل
نسخه برمضان اذ لا يؤمر من اكل بامساك بقية اليوم الا في يوم مفروض الصوم بعينه ابتداء
بخلاف قضاء رمضان اذا افطر فيه فعلم ان من تعين عليه صوم يوم ولم ينوه ليلا انه تجزيه نيته
نهارا وهذا ابتناء على ان عاشوراء كان واجبا وقد منعه ابن الجوزي بما في الصحيحين عن معاوية

سمعت رسول الله عليه السلام يقول هذا يوم عاشوراء لم يفرض علينا صيامه فمن شاء منكم
ان يصوم فليصم فاني صائم فصام الناس قال وبدليل انه لم يأمر من اكل بالقضاء ويدفع با
ن معاوية من مسلمة الفتح فان كان سمع هذا بعد اسلامه فانما يكون سمعه سنة تسع او عشر
فيكون ذلك بعد نسخه بايجاب رمضان ويكون المعنى لم يفرض بعد ايجاب رمضان جمعا بينه وبين
الادلة الصريحة في وجوبه اي فرضيته وان كان سمعه قبله فيجوز كونه قبل افتراضه ونسخ عاشوراء
برمضان في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت كان يوم عاشوراء اياما تصومه قريش في الجا
هلية وكان رسول الله عليه السلام يصومه فلما قدم المدينة صامه وامر بصيامه فلما فرض رمضان قال
من شاء تركه وكون لفظة امر مشترك بين الصيغة الطالبة ندبا وايجابا ممنوع ولو سلم فقولها فلما فرض ر
مضان قال من شاء الى اخره دليل انه مستعمل هنا في الصيغة الموجبة للقطع بان التخيير ليس باعتبار الندب
لانه مندوب الى الان بل مستحق فكان باعتبار الوجوب ولكن اما تقدم من الصحيحين من حديث سلمة
بن الاكوع وامره من اكل بالامساك فثبت ان الافتراض لا يمنع اعتبار النية مجزئة من النهار شرعا ويلزم
عدم الحكم بفساد الجزء الذي لم يقترن بها في اول النهار من الشارع بل اعتباره موقوفا الى ان يظهر ا
لحال من وجودها بعده او لا فاذا وجدت ظهر اعتباره لانه انقلب صحيحا بعد الحكم بالفساد فبطل ذ
لك المعنى الذي عينه لقيام ما رويناه دليلا على عدم اعتباره شرعا ثم يجب تقديم ما رويناه على مرويه
لقوة ما في الصحيحين بالنسبة الى ما رواه بعد ما نقلنا فيه من الاختلاف في صحة رفعه فيلزم اذ قد يكون
المراد به نفي الكمال كما في امثاله من نحو لا وضوء لمن لم يسم وغيره كثيرا او المراد لم ينو كون الصوم من ا
لليل فيكون الجار وهو من الليل متعلقا بصيام الثاني ينفي اي يجمع في اصله لا صيام لمن لم ينو انه صا
يم من الليل اي من اخر اجزائه فيكون نفيا لصحة الصوم من حين نوى من النهار كما قال به الشافعي
ولو تنزلنا الى صحته وكونه لنفي الصحة وجب ان يخص عمومه بما رويناه عندهم مطلقا وعندنا لو كان
قطعيا خص بعضه خصص به فكيف وقد اجتمع فيه الظنية والتخصيص اذ قد خص منه النفل وخص
ايضا بالقياس ثم الكلام في تعيين اصل ذلك القياس فجعله المصنف النفل ويرد عليه قياس مع الفا
رق اذ لا يلزم من التخفيف في النفل بذلك ثبوته مثله في الفرض الا يرى الى جواز النافلة جالسا
بلا عذر وعلى الدابة بلا عذر مع عدمه في الفرض والحق ان صحته فرع ذلك النص فانه لما ثبت جواز
الصوم في الواجب المعين بنية من النهار علم عدم اعتبار فرق بينه وبين النفل في هذا الحكم والقياس
الذي لا يتوقف على ذلك قياس النية المتأخرة على المتقدمة من اول الغروب بجامع التيسير ودفع
الحرج بيانه ان الاصل ان النية لا تصح الا اما بالمقارنة او مقدمة مع عدم اعتراض ما ينافي المنوي
بعدها قبل الشروع فيه فانه يقطع اعتبارها على ما قدمناه في شروط الصلوة ولم يجب فيما نحن فيه لا
المقارنة وهو ظاهر فانه لو نوى عند الغروب اجزأ ولا عدم تخلل المنافي لجواز الصوم بنية
تخلل بينها وبينه الاكل والشرب والجماع مع انتفاء حضورها بعد ذلك الى انقضاء يوم الصوم والمعنى
الذي لاجله صحت المقدمة لذلك التيسير ودفع الحرج اللازم لو لزم احضارها وعين المعنى يقتضي تج
ويزها من النهار للزوم الحرج لو الزمت من الليل في كثير من الناس كالذي نسيها ليلا وفي حائض طهرت
قبل الفجر ولم تعلم الا بعده وهو كثير جدا فان عادتهن وضع الكرسف عشاء ثم النوم ثم رفعه
بعد الفجر وكثيرا ما نفعل كذا فتصبح فترى الطهر وهو محكوم بثبوته قبل الفجر ولو الزمها بصلاة
العشاء وفي صبي بلغ بعده ومسافر اقام وكافر اسلم فيجب القول بصحتها نهارا او توهم ان

مقتضاه فضل الجواز على هؤلاء أن هؤلاء لا يكثرن كثرة غيرهم بعد عن النظر اذ لا يشترط اتحاد
كمية المناط في الاصل والفرع فلا يلزم ثبوت الحرج في الفرع وهو المتأخر بقدر ثبوته في الا
صل وهو المتقدم بل يكفي ثبوته في جنس الصائمين كيف والواقع انه لم يعتبر المصحح الحرج الذي ابد
ولا ثبوته في اكثر الصائمين في الاصل فكذا يجب في الفرع وهذا لان اكثر الصائمين يكونون مستيقظين قريب
الفجر فقوم للتهجد وقوم لسحورهم فلو الزمنا النية قبل الفجر على وجه لا يتخلل المنافي بينها وبينه
لم يلزم بذلك حرج في كل الصائمين ولا في اكثرهم بل فيمن لا يستيقظ الا بعد الفجر وهم قليل بالنسبة الى
غيرهم بخلاف المستيقظين قبله اذ يمكنهم تأخير النية الى ما بعد استيفاء الحاجة من الاكل والجماع فتحصل
لهم نية سابقة لم يتخلل بينها وبين الشروع ما ينافي الصوم من غير حرج بهم فلما لم يجب ذلك علم ان
المقصود التيسير بدفع الحرج من كل وجه وعن كل صائم ويلزم المطلق من شرعية المتأخرة
واعلم ان هذا لا يختص بالواجب المعين بل يجري في كل صوم لكن القياس انما يصلح مخصوصا للخبر لا نا
سخا ولو جرينا على تمام لازم هذا القياس كان ناسخا له اذ لا يبقى تحته شيء فوجب ان يجري به
مورد النص وهو الواجب المعين من رمضان ونظيره من النذر المعين ولا يمكن ان يلغى قيد
التعيين في مورد النص الذي رويناه فانه يكون ابطالا للحكم لفظا بلا لفظ ينص فيه فليتأمل لو
نتظم ما ذكرناه جواب مالك ايضا **فان قيل** هذا انما اختص اعتبارها بوجودها في اكثر النهار و
ما رويتم لا يوجبه **قلنا** لما كان ما رويناه واقعة حال لا عموم لها في جميع اجزاء النهار احتمل كونه اجا
زة الصوم في تلك الواقعة لوجود النية فيها في اكثره بان يكون امره عليه السلام الاسلمي با
لنية اول كان الباقي من النهار اكثره واحتمل كونها للتجويز بزمن النهار مطلقا وعضده المعنى وهو
ان للاكثر من الشيء الواحد حكم الكل في كثير من موارد الفقه فعلى اعتبار هذا الجزء اعتبار كل
النهار بلا نية لو اكتفى بها في اقله فوجب الاعتبار الاخر وانما اختص بالصوم فلم يجز مثله في ا
لحج والصلوة لانه ركن واحد ممتد فبالوجود في اكثره يعتبر قيامها في كله بخلافهما فانهما اركان
فيشترط قرانها بالعقد على ادائها والا خلت بعض الاركان عنها فلم يقع ذلك الركن عبادة
والحمد لله ولا حول ولا قوة الا بالله **قوله** خلافا لزفر فانه يقول لا يجوز رمضان من المسافر وا
لمريض الا بنية من الليل لانه في حقهما كالقضاء لعدم تعينه عليهما **قلنا** لا نفصل فيما ذكرنا في
الواجب المعين ثم هما انما خولف بهما الغير شرعا في التخفيف لا التغليظ وصوم رمضان
متعين بنفسه على الكل غير انه جاز لهما تأخيره تخفيفا للرخصة فاذا صام وترك الترخص التحق
بالمقيم **قوله** وهذا الضرب اي يتعلق بزمان بعينه هذا الواجب يتأدى بمطلق النية النفل
وبنية واجب اخر وهذا الاطلاق لا يجري في المنذور المعين فانه يتأدى بالنية المطلقة وبنية
النفل اما لو نوى واجبا كالكفارة يقع عما نوى وعلل بان تعين الناذر اليوم يعتبر في ابطال
محليته لحق له وهو النفل لا لمحليته في حق حق عليه لان ولايته لا تتجاوز حقه واورد عليه
بان التعيين باذن صاحب الحق وهو الشارع فينبغي ان يتعدى الى حقه لانه بالزامه على نفسه
واجب بالاذن مقتصرا على ان يتصرف في حق نفسه اعني العبد **واورد** لما لم يتعد الى حق
صاحب الشرع بقي محتملا للصوم القضاء والكفارة فينبغي ان يشترط التعيين ولا يتأدى باط
لاق النية كالظهر عند ضيق الوقت **اجيب** بان صوم القضاء والكفارة من محتملات الوقت
واصل المشروع فيه النفل الذي صار واجبا بالنذر وهو واحد فينصرف المطلق اليه وكذا

نية

ق
معناه ان اليوم المعين نذرا
كان يقال ان شاء صامه او
تركه فلما نذره عينا ابطل
حقه وهو كونه نفلا لا حق
حق واجبه على نفسه وهو
صومه عينا فيقع نفرعه
الذي لم يتعين واجبا عليه
بالتزامه فيصح صرفه
الى واجب اخر وهو
الكفارة لانها حق الشرع
فينصرف النية
اليها لانها حق
الشرع فلا
يبطلا

نية النفل بخلاف الظهر المضيق فان تعيين الوقت يعارض التقصير بتأخير الاداء فلا يتعين الوقت بعده لا بعد
ما كان غير متعين له **قوله** المطلق حتى في الى ان ينال باسم جنسه اعلم ان من وجه قول الشافعي في اشتراط
تعيين النية هو ان الثابت عن الشارع تعيين المحل وهو الزمن لقبول المشروع المعين ولازمه نفي
صحة غيره وهذا لا يستلزم نفي لزوم التعيين عن المكلف لان الزام التعيين ليس لتعيين المشروع
للمحل بل ليثبت الواجب عن اختيار منه في ادائه لا جبرا وتعيين المحل شرعا ليس علة لاختيار المكلف
ونية مطلق الصوم كذلك وقع الحكم المتوحد ينال باسم جنسه كزيد يا حيوان ويا رجل قلنا
ان اراد بقوله يا حيوان زيد مثلا فهو صحيح وليس نظيره الا ان يريد بمطلق الصوم الذي هو متعلق ا
لنية صوم رمضان وح ليس هو محل النزاع لانه قصد صوم رمضان بذلك وان لم يرده بعينه بل
اراد فردا ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل
قول الاعمى يا رجلا خذ بيدي فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصده بل ما يطلق عليه الا
سم كان ذلك او غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد اليه اذ الفرض انه لم يقصده بعينه
فيكون جبرا لكن لابد في اداء الفرض من الاختيار واختيار الاعم ليس اختيار الاخص بخصوصه واذا بطل
في المطلق بطل في ارادة النفل وواجب اخر لان الصحة بهما انما هي باعتبار الصحة بالمطلق بناء على
لغو الزائد عليه فيبقى هو وبه يتأدى بل البطلان هنا اولى لانه يمكن اعتبار قصد المتعين بقصد
الاعم من جهة انه قصد ما ينطلق عليه الاسم وهو منها بخلاف هذا اذ لم يتعلق له قصد بتعيين
ذلك المعين ثم اعتبار ذلك المطلق الذي في ضمنه بعد ما الغاه صاحبه ذلك المعين مع تصريحه بانه لم
يرد المطلق بل الكائن بقيد كان اجبر على ايقاعه وهو المنافي للصحة فكيف يسقط صوم رمضان
هو يتأدى ويقول لم ارده بل صوم كذا وارادة عدمه فانه مع ارادة عدمه اذا اراد صوما
اخر يقع عن رمضان عندكم **قوله** ولا فرق بين المسافر والمقيم والصحيح والسقيم اي في انه يتأدى
رمضان منهما بالمطلقة وبنية واجب اخر والنفل عندهما والوجه ظاهر من الكتاب **قوله** وعند ابي حنيفة
اذا صام المريض والمسافر جمع بينهما وهو رواية عنه والحاصل ان تخريج ابي حنيفة المسافر اذا نوى
واجبا اخر بلا اختلاف الرواية وله فيه طريقان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسا
فر لوجود سببه الا ان الشارع اثبت الترخص بترك الصوم تخفيفا عليه للمشقة ومعنى الترخص
ان يميل مشروع الوقت بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب اخر كان مترخصا لان اسقاطه
من ذمته اهم من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لم يؤاخذ بفرض الو
قت ويؤاخذ بواجب اخر وهذا يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن رمضان وهو رواية ابن سما
عة عنه اذ لا يمكن اثبات معنى الترخص بهذه النية لانه الغاية في النفل ليس الا الثواب وهو
في الفرض اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل فتلغو اوصف التعليه ويبقى مطلق الصوم
فيقع عن فرض الوقت والثاني ان انتفاء شرعية الصيام ليس من حكم الوجوب فان الوجوب
موجود في الواجب الموسع بل هو من حكم تعيين هذا الزمان لاداء الفرض ولا تعين في حق
المسافر لانه مخير بين الاداء والتأخير فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فيصح منه اداء
واجب اخر كما في شعبان وهذا الطريق يوجب انه اذا نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية
الحسن عنه وهاتان الروايتان اللتان حكاهما المصنف واما تخريج المريض اذا نوى واجبا اخر

وجعله كالمسافر فهي رواية الحسن عنه وهو اختيار صاحب الهداية واكثر مشايخ بخارى لان رخصة
متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر في تعلق الرخصة في حقه بعجز مقدر
وذكر فخر الإسلام وشمس الائمة انه يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز قيل ما قالاه
خلاف ظاهر الرواية وقال الشيخ عبد العزيز وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض با
لاجماع لانه يتنوع الى ما يضر به الصوم نحو الحميات ووجع الراس والعين وغيرها والى ما لا يضر به
كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما ثبت للحاجة الى دفع المشقة فيتعلق
في النوع الاول بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وفي الثاني بحقيقته
فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر او النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا فلم يثبت له ا
لترخص فيقع عن فرض الوقت واذا صام ذلك المريض كذلك يقع عما نوى لتعلقها بعجز مقدر وهو
ازدياد المرض كالمسافر فيستقيم جواب الفريقين والى هذا اشار شمس الائمة حيث قال ذ
كر ابو الحسن الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة وهذا سهو او مأول
مراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض فهذا يدل على صحة ما ذكرنا قوله فلا
يجوز الا بنية من الليل ليس بلازم بل لو نوى مع طلوع الفجر جاز لان الواجب قران النية بالصوم
لا تقديمها كذا في فتاوى قاضي خان قوله لانه غير متعين ومن قضيتنا ان ثبوت التوقف انما كان بالنص
ومورده كان الواجب المعين فعقل ان ثبوت التوقف بواسطة التعين مع لزوم النية واشتراطها
في اداء العبادة اذ الظاهر انه لا يخلي الزمن الذي وجبت فيه العبادة عن النية وكان هذا رفقا با
لمكلف كيلا يتضرر في دينه ودفعا للحرج عنه على ما ذكرنا من تقريره وغير المعين لم يلزم من اعتبار
خلوه عن النية للخلو الخالي عنها وهو الاصل اعني اعتبار الخلو للخلو الخالي ضرر ديني عليه
لانه على التراخي فلا يأثم بعد مضيه لعدم النية فيه فلا موجب للتوقف لا يقال توقف في
النفل وليس فيه الموجب الذي ذكرته بل مجرد طلب الثواب وهو مع اسقاط الفرض ثابت في كل
يوم في حق هذه الصيامات فيجب التوقف فيها بالنسبة اليها بل اولى لانا نقول يمتنع منه لزوم
كون المعنى ناسخ النص اعني قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل اذ قد خرج
منه الواجب المعين بالنص مقارنا بالمعنى الذي عيناه وهو لا يتعداه فلو اخرج غير المعين ايضا مع
ان النفل قد خرج ايضا بالنص بما ذكره مما علقت في اخراج النفل لم يبق تحت العام شيء بالمعنى الذي
عيناه وعورض ولان مع كون ما عيناه في النفل ليس مقصود الشارع من شرعية الصحة في النفل
حيث اعتبر التوقف فيه لمجرد تحصيل الثواب بل مقصوده زيادة تخفيف النفل على تخفيف الواجب
كما هو المعهود في الصلوة حيث جازت نافلتها على الدابة وجالسا بلا عذر بخلاف فرضها
للمعنى الذي يعقلنا لا يقال ما عللتم به في المعنى قاصر وانتم تمنعون التعليل بالقاصرة لانا نقول
ذلك للقياس لا لمجرد ابداء معنى هو حكمة المنصوص لانه اجماع والنزاع في المسئلة لفظي
مبني على تفسير التعليل بما يساوي القياس او اعم منه لا يشك في هذا وقد اوضحناه فيما
كتبناه على البدايع ومن فروع لزوم التبييت في غير المعين لو نوى القضاء من النهار فلم
يصح هل يقع عن النفل في فتاوى النسفي نعم ولو افطر يلزمه القضاء قيل هذا اذا علم
ان صومه عن القضاء لم يصح بنية من النهار اما اذا لم يعلم فلا يلزمه بالشروع كما في المظنون قوله

فإنه

فانه يتمسك باطلاق ما رويناه وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل وقد قدمناه
الكلام فيه فارجع اليه ومن فروع النية ان الافضل النية من الليل في الكل ولو وجب عليه قضاء يومين
من رمضان واحد فالاولى ان ينوي اول يوم وجب عليه قضاؤه من هذا الرمضان وان لم يعين الاول
جاز وكذا لو كان من رمضانين على المختار حتى لو نوى القضاء لا غير جاز ولو وجبت عليه كفارة فطر فصام
احدى وستين يوما عن القضاء والكفارة ولم يعين يوم القضاء جاز لجواز تقديم الكفارة على القضاء
قيل يجوز وهو ظاهر ولو وجب عليه قضاء رمضان سنة كذا فصام شهرا ينوي القضاء عن الشهر
الذي عليه غير انه نوى انه رمضان سنة كذا العبرة قال ابو حنيفة رحمه الله يجزيه ولو صام شهرا ينوي
القضاء عن سنة كذا على الخطأ وهو يظن انه افطر ذلك قال لا يجوز به ولو نوى بالليل ان يصوم غدا
ثم بدا له في الليل وعزم على الفطر لم يصبح صائما فلو افطر لا شيء عليه ان لم يكن رمضان ولو مضى عليه لا يجزيه
لان تلك النية انتقضت بالرجوع ولو قال نويت صوم غد ان شاء الله تعالى فعن الحلواني يجوز استحسانا
ولو جمع في نية واحدة بين صومين نذكره عن قريب ان شاء الله تعالى واذا اشتبه على الاسير المسلم في
دار الحرب رمضان يتحرى وصام فان ظهر صومه قبله لم يجزيه لان الاسقاط لا يسبق الوجوب وان
ظهر بعده جاز فان ظهر انه كان شوال فعليه قضاء يوم فلو كان ناقصا فقضاء يومين او ذا الحجة
قضى اربعة لمكان ايام النحر والتشريق فان اتفق كونه ناقصا عن ذلك الرمضان قضى خمسة ثم قال
طائفة من المشايخ هذا اذا نوى ان يصوم ما عليه من رمضان اما اذا نوى صوم غد اداء الصيام
رمضان فلا يصح الا ان يوافق رمضان ومنهم من اطلق الجواز وهو حسن فصل قوله وينبغي
للناس اي يجب عليهم وهو واجب على الكفاية قوله لقوله عليه الصلوة والسلام في الصحيحين عنه
عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين يوما قوله
في اليوم التاسع والعشرين من شعبان تساهل فان الترائي انما يجب ليلة الثلاثين لا في اليوم الذي
عشيته نعم لو روي في التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرؤيته في ليلة الثلاثين بالاتفاق وانما
الخلاف في رؤيته قبل الزوال من اليوم الثلاثين فعند ابي يوسف هو من الليلة الماضية فيجب صوم ذ
لك اليوم وفطره ان كان ذلك في اخر رمضان وعند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله هو للمستقبلة
هكذا الخلاف في الايضاح وحكاه في المنظومة بين ابي يوسف ومحمد فقط وفي التحفة قال ابو يوسف اذا كان
قبل الزوال او بعده الى العصر فهو لليلة الماضية وان كان بعد العصر فهو للمستقبلة بلا خلاف وفيه
خلاف بين الصحابة روي عن عمر وابن مسعود وانس كقولهما وعن عمر في رواية اخرى وهو قول
علي وعائشة مثل قول ابي يوسف انتهى وعن ابي حنيفة ان كان مجراه امام الشمس والشمس
تتلوه فهو للماضية وان كان خلفها فللمستقبلة وقال الحسن بن زياد ان غاب بعد الشفق
فللماضية وان كان قبله فللراهنة وجه قول ابي يوسف ان الظاهر انه لا يرى قبل الزوال الا وهو
للثلاثين فيحكم بوجوب الصوم والفطر على اعتبار ذلك ولهما قوله عليه الصلوة والسلام صوموا
لرؤيته وافطروا لرؤيته فوجب سبق الرؤية على الصوم والفطر والمفهوم المتبادر منه
الرؤية عند عشية اخر كل شهر عند الصحابة والتابعين ومن بعدهم بخلاف ما قبل الزوال
من الثلاثين والمختار قولهما وهو كونه للمستقبلة قبل الزوال وبعده الا ان واحدا لو رآه
في نهار الثلاثين من رمضان فظن انقضاء مدة الصوم وافطر عمدا ينبغي ان لا تجب عليه كفارة
وان رآه بعد الزوال ذكره في الخلاصة هذا ويكره الاشارة الى الهلال عند رؤيته لانه فعل

اهل الجاهلية واذا ثبت في مصر لزم سائر الناس فيلزم اهل المشرق برؤية اهل المغرب في ظاهر المذ
هب وقيل يختلف باختلاف المطالع لان السبب الشهر وانعقاده في حق قوم للرؤية لا يستلزم
انعقاده في حق آخرين مع اختلاف المطالع وصار كما لو زالت او غربت الشمس على قوم دون آخرين
وجب على الاولين الظهر والمغرب دون اولئك وجه الاول عموم الخطاب في قوله صوموا معلقا بمطلق
الرؤية في قوله لرؤيته وبرؤية قوم يصدق اسم الرؤية فيثبت ما تعلق به من عموم الحكم فيعم الوجوب
بخلاف الزوال والغروب فانه لم يثبت تعلق الوجوب بمطلق مسماه في خطاب من الشارع والله اعلم
ثم انما يلزم متاخري الرؤية اذا ثبت عندهم رؤية اولئك بطريق موجب حتى لو شهد جماعة ان اهل
بلد كذا رأوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ولم ير هؤلاء
الهلال لا يباح فطر غد ولا تترك التراويح هذه الليلة لان هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شها
دة غيرهم وانما حكوا رؤية غيرهم ولو شهدوا ان قاضي بلد كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال
في ليلة كذا وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضي ان يحكم بشهادتهما لان قضاء القاضي حجة وقد
شهدوا به ومختار صاحب التجريد وغيره من المشايخ اعتبار اختلاف المطالع وعورض لهم بحديث
كريب ان ام الفضل بعثته الى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل
علي رمضان وانا بالشام فرأينا الهلال يوم الجمعة ثم قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني عبد الله
بن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتموه فقلت رأيناه ليلة الجمعة فقال انت رأيته فقلت نعم
ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فقال لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلا
ثين او نراه فقلت او لا نكتفي برؤية معاوية وصومه فقال لا هكذا امرنا رسول الله عليه السلام
شك احد رواته في نكتفي بالنون او التاء ولا شك ان هذا اولى لانه نص وذلك محتمل لكونه المراد
امر كل اهل مطلع بالصوم لرؤيتهم رواه مسلم وابو داود والنسائي والترمذي وقد يقال
ان الاشارة في قوله هكذا الى نحو ما جرى بينه وبين رسول ام الفضل وحينئذ لا دليل فيه لان مثل ما و
قع من كلامه لو وقع لنا لم نحكم به لانه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم فان
قيل اخباره عن صوم معاوية يتضمنه لانه الامام اجيب بانه لم يأت بلفظ الشهادة ولو سلم فهو
واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضي والله اعلم والاخذ بظاهر الرواية احوط
قوله ولا يصومون يوم الشك الا تطوعا الكلام هنا في تصوير يوم الشك وبيان حكمه وبيان
الاختلاف فيه اما الاول فالشك هو استواء طرفي الادراك من النفي والاثبات وموجبه هنا ان يغم
الهلال ليلة الثلاثين من شعبان فيشك في اليوم الثلاثين امن رمضان هو او من شعبان او يغم
من رجب هلال شعبان فاكملت عدته ولم يكن رؤي هلال رمضان فيقع الشك في الثلاثين من شعبان
اهو الثلاثون او الحادي والثلاثون وعما ذكرنا فيه من كلام غير اصحابنا اذا شهد من رد شهادته
وكانهم لم يعتبروا ذلك لانه ان كان في الصحو فهو محكوم بغلطه عند الظهور فمقابله موهوم
لا مشكوك وان كان في غيم فهو شك وان لم يشهد به احد وهذا لان الشهر ليس الظاهر فيه ان
يكون ثلاثين حتى انه اذا كان تسعة وعشرين يكون مجيئا على خلاف الظاهر بل يكون تسعة وعشرين
كما يكون ثلاثين تستوي حالتان الحال الثاني بالنسبة اليه كما يعطيه الحديث المعروف في الشهر
فاستوى الحال في الثلاثين انه من المنسلخ او المستهل اذا كان غيم فيكون مشكوكا بخلاف
ما اذا لم يكن لانه لو كان من المستهل لرؤي عشية التراءي فلما لم ير كان من الظاهر انه المنسلخ ثلاثون فيكون

ق
اعتراض على المصنف
في قوله وقيل يختلف با
نه في مسيلة بين لا بد
صد عند ظهر وقت ا ا
بعيشا لكان جنس
يقوله جوبها
عليهم
انتهى

ق
فان قيل انه اخبر عن امر ديني
فيصح كما في الاخبار بالنجاسة
العبادة اجيب بانه لم
يقصد الامام ان يعد
للاخبار وانما هو حكي العد
فعة وفيها الالزام
على غيره فلا يقبل لو
له وحده
انتهى

ق
قال ابن الساعاتي يوم ا
لشك هو اليوم الذي
يتحدث الناس فيه برو
ية الهلال ولم
يشتهر رؤيته
انتهى

هذا اليوم منه غير مشكوك في ذلك واما الثاني وهو بيان حكم صومه فلا يخلو من ان يقطع النية او يرددها
وعلى الاول لا يخلو من ان ينوي به صوم رمضان او واجبا آخر او التطوع ابتداء او لاتفاق يوم كان يصومه
او اياما بان كان يصوم قبل ثلثة ايام من آخر كل شهر وعلى الثاني وهو ان يضجع فيها فاما في اصل النية
بان ينوي من رمضان ان كان منه فان لم يكن منه فلا يصوم او في وصفها بان ينوي صوم رمضان ان كان
منه وان لم يكن منه فعن واجب كقضاء او كفارة او نذر او رمضان ان كان منه والا فعن النفل و
الكل مكروه الا في التردد في اصلها فانه لا يكون صائما والا في النفل بلا اضجاع بل في صورة قطع
النية عليه سواء كان لموافقة صوم كان يصومه او ينشئ او اختلفوا في الافضل اذا لم يوافق صوما
كان يصومه قيل الفطر وقيل الصوم ثم فيما يكره تتفاوت الكراهة وتفصيل ذلك فظاهر من الكتاب هذا
في غير يوم الشك فاما صوم ما قبله ففي التحفة قال والصوم قبل رمضان بيوم او بيومين مكروه اي
صوم كان لقوله عليه السلام لا تتقدموا رمضان بصوم ولا يومين الا ان يوافق صوما كان يصومه ا
حدكم قال وانما كره عليه الصلوة والسلام خوفا من ان يظن انه زيادة على صوم رمضان اذا اعتادوا
ذلك وعن هذا قال ابو يوسف يكره وصل رمضان بست من شوال وذكر قبله باسطر عدم كراهة صوم
يوم الشك تطوعا ثم فيه ه بكونه على وجه لا يعلم العوام ذلك كيلا يعتاد واصومه فيظنه الجهال زيادة
على رمضان انتهى وظاهر الكافي خلافه قال انه وفق يعني يوم الشك صوما كان يصومه فالصوم ا
فضل وكذا ان صام كله او نصفه او ثلثه من آخره انتهى ولم يقدر يكون صوم الثلاثة عادة و
هو ظاهر كلام المصنف ايضا حيث حمل حديث التقدم على التقدم بصوم بصوم رمضان مع انه
يمكن ان يحمله عليه ويكره صومها المعنى ما في التحفة فتأمل وما في التحفة اوجه واما الثالث فقد علمت
ان مذهبنا اباحته ومذهب الشافعي كراهته اذا لم يوافق صوما له ومذهب احمد وجوب صومه بنية
رمضان في اصح الروايتين عنه ذكره ابن الجوزي في التحقيق ولنا ان الا ان ما ذكره المصنف
من احاديث وغيرها مما يتعلق به اسئلة للمذهب لم يظهر مطابقتها لا بي المذاهب الاول
حديث لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا لم يعرف قيل ولا اصل له وبيان
في ثبوت المقصود وهو اباحة الصوم بوجه آخر والله اعلم الثاني لا تقدموا رمضان بصوم
يوم ولا يومين الا رجل كان يصوم صوما فيصومه رواه الستة في كتبهم الثالث ما اخرج الترمذي
عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله عليه السلام اذا بقي النصف من شعبان فلا
تصوموا وقال حسن صحيح لا يعرف الا من هذا الوجه على هذا اللفظ ومعناه عند بعض اهل
العلم ان يفطر الرجل حتى اذا انتصف اخذ في الصوم الرابع ما ذكره من قوله عليه السلام
من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم ولم يثبت موقوفا على ما ذكره البخاري تعليقا عنه
فقال وقال صلة عن عمار من صام يوم الشك الى آخره واصل الحديث ما رواه اصحاب السنن
في كتبهم وصححه الترمذي عن صلة بن زفر قال كنا عند عمار في اليوم الذي يشك فيه فاتى بشاة
مصلية فتنحى بعض القوم فقال عمار من صام هذا اليوم فقد عصى ابا القاسم ورواه الخطيب
في تاريخ بغداد في ترجمة محمد بن عيسى بن عبد الله الادمي ثنا احمد بن عمر الوكيعي ثنا وكيع عن سفيان
عن سماك عن عكرمة عن ابن عباس قال من صام اليوم الذي شك فيه فقد عصى الله ورسوله ثم قال
تابع الادمي عليه احمد بن عاصم الطبراني عن وكيع الخامس ما تقدم من قوله عليه السلام صوموا لرؤيته

وافطر والرؤية فان غم عليكم فاكملوا عدة شعبان ثلاثين وهو الصحيحين وعن ابي داود والتر
مذي وحسنه فان حال بينكم وبينه سحاب فكملوا العدة ثلاثين ولا تستقبلوا الشهر استقبالا
السادس ما في الصحيحين مما استدل به الامام احمد على وجوب صوم يوم الشك انه عليه السلام
قال لرجل هل صمت من سرر شعبان قال لا قال فاذا افطرت فصم يومانه وفي لفظ فصم يوما وفي
الصحيحين ايضا قوله عليه الصلوة والسلام صم يوما وافطر يوما وانه صوم داود وسرار الشهر آخره
سمي به لاستتار القمر فيه قاله المنذري وغيره واعلم ان السرار قد يقال على الثلث الاخير من ليالي
الشهر لكن دل قوله صم يوما على ان المراد صوم آخرها لا كلها والا قال صم ثلثة ايام مكانه وكذا
قوله من سرر الشهر لافادة التبعيض ويحتمل ان هذا يفيد استحباب صومه لا وجوبه لانه معارض الكل
بنهي التقدم بصيام يوم او يومين فيحمل على كون المراد التقدم بصوم رمضان جمعا بين الادلة وهو وجه
ما امكن ويحمل حديث السرر للاستحباب ولان المعنى الذي يعقل فيه هو ان يختم شعبان بالعبادة
لما يستحب ذلك في كل شهر فهو بيان ان هذا الامر وهو ختم الشهر بعبادة الصوم لا تختص بغير
شعبان لما قد يتوهم بسبب اتصال الصوم الواجب به بخلاف حمل حديث التقدم على صوم النفل
فيجعل هو الممنوع وصوم رمضان هو الواجب لحديث السرر فيكون منع النفل بسبب الاخلال بالواجب
المفاد حديث السرر لانه يؤدي الى فتح مفسدة ظن الزيادة في رمضان عند تكرره مع غلبة الجهل وهو
محظور لانه كذب على الله تعالى فيما شرع كما فعل اهل الكتاب حيث زادوا في مدة صومهم فتبين بما
ماذهبنا اليه من حمل صومه مخفيا عن العوام وحمل ما وافق حديث التقدم في منعه كحديث العدة فهو
مثله في وجوب حمله على صومه بقصد رمضان لا ان صومه تطوعا الحال لعدة شعبان وحديث عمار وابن
عباس يتحقق بتسليمه موقوف لا يعارض به حديث السرر والاول حمله على ارادة صومه عن رمضان
وكانه فهم عن الرجل المنفي قصد ذلك فلا تعارض ح اصلا وعلى هذا التقرير لا يكره صوم واجب اخر في
يوم الشك لان المنهي عنه صوم رمضان ليس غير اذ لم يثبت غيره وهو ظاهر كلام التحفة حيث قال
انما المكروه فيه نوع الى ان قال وصوم يوم الشك بنية رمضان او بنية مترددة ثم ذكر صوره ثم
قال وقد قام الدليل على ان الصوم فيه عن واجب اخر وعن التطوع مطلقا لا يكره فتبين ان المكروه
ما قلنا يعني صوم رمضان وهو غير بعيد من كلام الشارحين والكافي وغيرهم حيث ذكروا ان المراد من
حديث التقدم التقدم بصوم رمضان قالوا ومقتضاه ان لا يكره واجب اخر اصلا وانما كره لصورة
النهي في حديث العصيان وحقيقة هذا الكلام على وجه يصح ان يكون معناه ان يترك صومه عن
واجب اخر تورعا والا فبعد تادي الاجتهاد الى وجوب كون المراد من النهي عن تقدم صوم رمضان
كيف يوجب حديث العصيان منع غيره ولا فرق بين حديث التقدم وبينه فلما وجب ان يحمل عليه
وجب حمل الاخر عليه بعينه اذ لا فرق في المعنى سوى هذه السنن هذا ابعد حمله على السماع من النبي
عليه السلام قوله لانه في معنى المظنون ولم يقل مظنون لان حقيقة تتوقف على تيقن الوجوب ثم
الشك في اسقاطه وعدمه وهو منتف لكن هذا في معناه حيث ظن ان عليه صوم قوله وهو مكروه
ايضا لما رويناه لا يصام اليوم الذي يشك فيه الا تطوعا وقد عرفت انه لا اصل له قوله الا ان هذا
دون الاول في الكراهة لانه لم ينو رمضان الذي هو منار النهي قوله وهو الاصح لان المنهي
عنه وهو التقدم بصوم رمضان لا يقوم بكل صوم بل بصوم رمضان فقط وعلى هذا لا يكره اصلا
الا انه كره لصورة النهي اي النهي المحمول على رمضان فانه وان حمل عليه فصورته اللفظية قائمة فالتورع

قف مثل ان يتقن ان عليه الظهر ثم شك في اسقاطها بالاداء وفي هذه المسئلة تيقن بوجوب صوم هذا اليوم ثم شك في اسقاطه حتى يكون مظنونا حقيقة والله اعلم منه

أن

ان لا خلل بسببها اصلا وهذا يفيد انها كراهة تنزيه التي مرجعها الى خلاف الاولى لا غير لمعنى في نفس
الصوم فلا يوجب نقصانا في ذاته ليمنع من وقوعه عن الكامل ولا يكون كالصلوة في الارض المغصوبة بل
دون ذلك على ما حققناه آنفا قوله وقد قيل الصوم افضل اقتداء بعائشة وعلي فانهما كانا يصومانه
نه قال في شرح الكنز لا دلالة فيه لانهما كانا يصومانه بنية رمضان وقال في الغاية ردا على صاحب ا
لهداية ان مذهب علي خلاف ذلك ولعل المصنف ينازع فيما ذكره شارح الكنز لان المنقول من قول
عائشة في صومها لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من رمضان فهذا الكلام
يفيد انها تصومه على انه يوم من شعبان كيلا تقع في افطار يوم من رمضان وبعد ان تقضي به
رمضان بعد حكمها بانه من شعبان وكونه من رمضان احتمال والاولى في التمسك على الافضلية
حديث السرر فانه يفيد بعد الجمع الذي وجب على ما قدمناه الاستحباب لا الاباحة لكن بشرط
ان لا يكون سببا لمفسدة في الاعتقاد فلذا كان المختار ان يصوم المفتي بنفسه اخذا بالاحتياط و
يفتي العامة بالتلوم الى وقت الزوال ثم بالافطار حسما لمادة اعتقاد الزيادة ولئلا يتهم بالعصيان
فانه افتاهم بالافطار بعد التلوم لحديث العصيان وهو مشتهر بين العوام فاذا خالف الى الصوم
اتهموه بالعصية وقصة ابي يوسف صريحة في ان من صامه من الخاصة لا يظهره للعامة وهي ما
حكاه اسد بن عمرو قال اتيت باب الرشيد فاقبل ابو يوسف القاضي وعليه عمامة سوداء وخف
اسود وراكب على فرس اسود وما عليه شيء من البياض الا لحيته البيضاء وهو يوم شك فافتى الناس
بالفطر فقلت له امفطر انت فقال ادن الي فدنوت منه فقال في اذني انا صائم قوله والمفتي ليس بقيد
بل كل من كان من الخاصة وهو من يتمكن من ضبط نفسه عن الاضجاع في النية وملاحظة كو
نه عن الفرض ان كان غدا من رمضان قوله اجزاه لعدم التردد في اصل النية وعن بعض المشايخ
لا يجزيه عن رمضان روي ذلك عن محمد واصله ما ذهب اليه محمد من انه اذا كبر ينوي الظهر وا
لعصر على قول ابي يوسف يصير شارعا في الظهر وعلى قول محمد لا يصير شارعا في الصلوة اصلا لكن
المسطور في غير موضع لو نوى القضاء والتطوع كان عن القضاء عند ابي يوسف لانه اقوى
وعند محمد عن التطوع لان النيتين تعارضتا فبقي مطلق النية فيقع عن التطوع ولابي يوسف
ما قلنا ولان نية التطوع للتطوع غير محتاج اليها فلغت وبقيت نية القضاء فيقع عن ا
لقضاء وهذا يقتضي ان يقع عن رمضان عند محمد لان التدافع لما اوجب بقاء مطلق النية حتى وقع
عن التطوع وجب ان يقع عن رمضان لتأديه بمطلق النية ونظيره من الفروع المنقولة ايضا لو
نوى رمضان وكفارة الظهار كان عن القضاء استحسانا وهو قول ابي يوسف وفي القياس وهو قو
ل محمد يكون تطوعا لتدافع النيتين فصار كانه صام مطلقا وجه الاستحسان ان القضاء اقوى
لانه حق الله تعالى وكفارة الظهار فيه حق له فيترجح القضاء ولو نذر صوم يوم بعينه فنوى
النذر وكفارة اليمين يقع عن النذر عن محمد وفي هذه كلها ما ذكرنا من عدم بطلان مطلق النية
عنده وصحة النذر لانه نفل في حد ذاته وهذا يقتضي انه فرق بين الصوم والصلوة فانه
بقي اصل النية في نية الظهر والعصر لكان شارعا في صلاة نفل وهو يمتنع على ما عرف في كتاب
الصلوة من انه اذا بطل وصف الفرضية لا يبقى اصل الصلوة عند محمد خلافا لابي حنيفة وابي
يوسف وهو مطالب بالفرق او يجعل ما ذكرنا عنه في الصوم رواية توافق قولهما في الصلاة
قوله وقد راى ظاهر افصار شاهد الشهر وقد قال تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا

فرق بين كون هذا الرجل من عرض الناس أو كان الإمام فلا ينبغي للإمام إذا رآه وحده أن يأمر
الناس بالصوم ولكن في الفطر بل يحكم غيره **قوله** وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات لأنها ألحقت
بالعقوبات بدليل عدم وجوبها على المعذور والمخطئ **قوله** اختلف المشايخ فيه والصحيح أنه
لا كفارة لأن الشبهة قائمة قبل رد شهادته روى أبو داود والترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه
أنه عليه الصلوة والسلام قال الصوم يوم تصومون والفطر يوم تفطرون فقام دليلا مانعا
من وجوب الكفارة فيما إذا أفطر الرائي وحده لأن المعنى الذي به يستقيم الإخبار أن الصوم
المفروض يوم تصوم الناس والفطر المفروض يوم يفطر الناس أعني بقيد العموم **قوله** اعتبارا
للحقيقة التي عنده فالحاصل أن ثم رؤيته موجبة عليه الصوم وعدم صوم الناس المتفرع عن
تكذيب الشرع إياه قام فيه شبهة مانعة من وجوب الكفارة عليه إن أفطر لحكم النص من الصوم
يوم تصوم الناس وعدم فطر الناس اليوم الحادي والثلاثين من صومه موجب للصوم عليه
بذلك النص أيضا والحقيقة التي عنده وهو شهوده الشهر وكونه لا يكون أكثر منه ثلاثين
بالنص شبهة فيه مانعة من الكفارة عليه إذا أفطر وعلى هذا لو قبل الإمام شهادته وهو
فاسق وأمر الناس بالصوم فأفطر هو أو واحد من أهل بلدة لزمته الكفارة وبه قال عامة
المشايخ خلافا للفقيه أبي جعفر لأنه يوم صوم الناس فلو كان عدلا ينبغي أن لا يكون في وجوب
الكفارة خلاف لأن وجه النفي كونه ممن لا يجوز القضاء بشهادته وهو منتف هنا **قوله**
لأن قول الفاسق في الديانات غير مقبول أي في التي لا يتعسر تلقيها من العدول كرواية
الأخبار بخلاف الإخبار بطهارة الماء ونجاسته ونحوه حيث يتحرى في خبر الفاسق فيه لأنه
قد لا يقدر على تلقيها من جهة العدول إذ قد لا يطلع على الحال في ذلك الأمر الخاص عدل ومع
لم تقبل خبر الفاسق بمجرده بل مع الاجتهاد في صدقه ولا يعسر في هلال رمضان ذلك لأن
المسلمين عامتهم متوجهون إلى طلبه وفي عدولهم كثرة فلم تمس الحاجة إلى قبول خبر الفاسق
مع الاجتهاد فيه **قوله** وتأويل قول الطحاوي إلى آخره المراد أن بهذا التأويل يرجع قوله
إلى إحدى الروايتين في المذهب لأنه يرتفع به الخلاف فإن المراد بالعدل في ظاهر الرواية من
ثبتت عدالته فإن الحكم بقوله فرع ثبوتها ولا ثبوت في المستور وفي رواية الحسن وهي المذكورة
تقبل شهادة المستور وبه أخذ الحلواني فصار بهذا التأويل أن الخلاف المحقق في ا
لمذهب هو اشتراط ظهور العدالة أو الاكتفاء بالستر هذا وتقبل فيه شهادة الواحد على
شهادة الواحد أما مع تبين الفسق فلا قائل به عندنا وعلى هذا تفرع ما لو شهدوا في تاسع
عشرين رمضان أنهم رأوا هلال رمضان قبل صومهم بيوم إن كانوا في هذا المصر لا تقبل شها
دتهم لأنهم تركوا الحسبة وإن جاؤوا من خارج قبلت **قوله** والحجة عليه ما ذكرنا من أنه أمر ديني
قوله وقد صح إلى آخره يعني به ما قدمناه من رواية أصحاب السنن الأربعة عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال جاء أعرابي إلى النبي عليه السلام فقال إني رأيت الهلال فقال أتشهد
أن لا إله إلا الله قال نعم قال أتشهد أن محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال أذن في الناس
فليصوموا وهذا الحديث قد يتمسك به لرواية النوادر في قبول المستور لكن الحق
أن لا يتمسك به بالنسبة إلى هذا الزمان لأن ذلك الإسلام حين تلفظه عليه الصلوة والسلام
حين سأله عن الشهادتين إن كان هذا أول إسلامه فلا شك في ثبوت عدالته لأن

الكافر

الكافر إذا أسلم أسلم عدلا إلى أن يظهر خلافه منه وإن كان إخبارا عن حاله السابق فكذلك لأن عدالته
قد ثبتت بإسلامه فيجب الحكم ببقائها ما لم يظهر الخلاف ولم يكن الفسق غالبا على أهل الإسلام في ز
مانه عليه الصلوة والسلام فتعارض الغلبة ذلك الأصل فيجب التوقف إلى ظهورها **قوله** ثم
إذا قبل الإمام إلى آخره هكذا الرواية على الإطلاق سواء قبله لغيم أو في صحو وهو ممن يرى
ذلك ولا يخفى أن المراد ما إذا لم يروا الهلال ليلة الثلاثين ثم خص قوله أبي حنيفة وفي الخلاصة والتـ
ـجنيس والفتاوى أضافوا معه أبا يوسف ومنهم من استحسن ذلك في قبوله في صحو وفي قبوله لغيم
أخذ بقول محمد فأما لو صاموا بشهادة رجلين فإنهم يفطرون إذا صاموا ثلاثين ولم يروا ذكره
في التجريد وعن القاضي أبي علي السغدي لا يفطرون وهكذا في مجموع النوازل وصحح الأول
في الخلاصة ولو قال قائل إن قبلهما في الصحو لا يفطرون أو في غيم أفطروا لتحقق زيادة القوة في
الثبوت في الثاني والاشتراك في عدم الثبوت أصلا في الأول فصار كالواحد لم يبعد **قوله** بشهادة
الواحد متصل بثبوت الرمضانية لا بثبوت الفطر فهو معنى ما أجاب به محمد ابن سماعة حين قال له
تثبت الفطر بشهادة واحد فقال لا بل الحكم الحاكم بثبوت رمضان فإنه لما حكم بثبوته وأمر الناس بالـ
صوم فبالضرورة يثبت الفطر بعد ثلاثين يوما **قوله** كاستحقاق الإرث بناء على النسب الثابت بشها
دة القابلة فإنه تقبل شهادتها على النسب فيثبت به مع الموت عنده وعندهما مطلقا ثم يثبت ا
ستحقاق الإرث بناء على ثبوت النسب وإن كان لا يثبت الإرث ابتداء بشهادتها وحدها **فرع** إذا
صام أهل رمضان على غير رؤية بل بكمال شعبان ثمانية وعشرين ثم رأوا هلال شوال إن كانوا أ
كملوا عدة شعبان عن رؤية هلاله إذ لم يروا هلال رمضان قضوا يوما واحدا حملا على
نقصان شعبان غير أنه اتفق أنهم لم يروا ليلة الثلاثين وإن كانوا أكملوا شعبان عن غير رؤية
قضوا يومين احتياطا لاحتمال نقصان شعبان مع ما قبله فإنهم لما لم يروا هلال شعبان كا
نوا بالضرورة مكملين رجب **قوله** يوهم الغلط الأولى أن يقال ظاهر في الغلط فإن مجرد الوهم يتحقق
في البينة الموجبة للحكم ولا يمنع ذلك قبولها بل التفرد من بين الجم الغفير بالرؤية مع توجههم
طالبين لما توجه هو إليه مع عدم فرض المانع وسلامة الأبصار وإن تفاوتت الأبصار في
الحدة ظاهر في الغلط كتفرد ناقل زيادة من سائر أهل مجلس مشاركين له في السماع فإنها ترد
وإن كان ثقة مع أن التفاوت في حدة السمع أيضا واقع كما هو في الإبصار مع أنه لا نسبة لـ
مشاركته في السماع بمشاركته في الترائي كثرة والزيادة المقبولة ما علم فيه تعدد المجا
لس أو جهل فيه الحال من الاتحاد والتعدد وقوله لأن التفرد لا يراد به تفرد الواحد وإلا
أفاد قبول الاثنين وهو منتف بل المراد تفرد من لم يقع العلم بخبرهم من بين أضعافهم من ا
لخلائق نعم عن أبي يوسف أن الذين يوجب خبرهم العلم في خصوص هذه الحالة خمسون اعتبارا
بالقسامة وعن خلف خمس مائة ببلخ قليل فبخارى لا يكون أدنى من بلخ فلذا قال البقالي الألف
ببخارى قليل والحق ما روي عن محمد وأبي يوسف أيضا أن العبرة لتواتر الخبر ومجيئه من كل جانب و
هلال الفطر في الصحو كرمضان وفي غيره بخلافه فلا يثبت إلا باثنين أو رجل وامرأتين **قوله** ولا
فرق بين أهل المصر ومن ورد من خارج المصر يعني في ظاهر الرواية وما عن الطحاوي من الفرق
خلاف ظاهر الرواية وكذا ما يشير إليه كتاب الاستحسان حيث قال فإن كان الذي يشهد بذلك

في المصر ولا علة في السماء لم تقبل شهادته لأن الذي يقع في القلب من ذلك أنه باطل فإن العقيد المنكو
رة تقتضي بفهوما انها الملي لغة الجواز عند عدمها **قوله** لم يفطر قيل معنى قول أبي حنيفة لا يفطر لا يا
كل ولا يشرب ولكن لا ينوي الصوم والتقرب به إلى الله تعالى لأنه يوم عيد في حقه للحقيقة التي
عنده ولا يخفى أن التعليل بالاحتياط ينافي تأويل قوله بذلك وقيل ان أيقن أفطروا بالسر وعلى ا
لعقود بأنه لا يفطر العوام يقتضي ثم منهم من قال لا كفارة عليه بلا خلاف ومنهم من حكى في لزو
مها الخلاف بعد رد شهادته وقبله والصحيح عدم لزومها فيهما ولو شهد هذا الرجل عند
صديق له فأكل لا كفارة عليه وان كان صدقه **قوله** فأشبه سائر حقوقه وعن هذا اشترط العدد
والحرية في الرأي واما لفظة الشهادة ففي فتاوي قاضي خان ينبغي ان تشترط كما تشترط الحرية
والعدد وأما الدعوى فينبغي أن تشترط كما في عتق الأمة وطلاق الحرة عند الكل وعتق ا
لعبد في قول أبي يوسف ومحمد واما على قياس قول أبي حنيفة فينبغي ان يشترط الدعوى في هلال الفطر وهلال
رمضان إنتهى وعلى هذا إنما ذكروا انه إذا رأى هلال رمضان في الرستاق وليس هناك وال ولا قاض
فإن كان ثقة يصوم الناس بقوله وفي الفطر ان أخبر عدلان برؤية الهلال لا بأس بان يفطروا ويكون ا
لثبوت فيه بلا دعوى وحكم الضرورة اراد به لو لم ينصب في البلد إمام ولا قاضي حتى عصى ابدا كما
كان يصام بالرؤية فهذا الحكم في محال وجوده **قوله** لأنه تعلق به نفع العباد تعليل لظاهر
الرواية وفي التحفة رجح رواية النوادر فقال والصحيح أنه يقبل فيه شهادة الواحد لأنه هذا
من باب الخبر فإنه يلزم المخبر أولا ثم يتعدى منه إلى الغير إنتهى وأيضا فإنه يتعلق به أمر ديني وهو
حق الله تعالى فصار كهلال رمضان في تعلق حق الله به فيقبل فيه خبر الواحد العدل ولا يقبل
في الصحو إلا التواتر **قوله** والصوم هو الإمساك إلى آخره نقض طرده بإمساك الحائض والنفساء
لذلك فإنه يصدق عليه ولا يصدق المحدود ومن أمسك من طلوع الشمس كذلك بعدما أكل
بعد الفجر بناء على أن النهار اسم لما من طلوع الشمس إلى الغروب وعكسه بأكل الناسي فإنه يصدق معه
المحدود وهو الصوم الشرعي ولا يصدق الحد وهذا افساد العكس وجعل في النهاية إمساك
الحائض والنفساء مفسد العكس وجعل أكل الناسي مفسد الطرد والتحقيق ما سمعتك
واجيب بأن الإمساك موجود مع أكل الناس فإن الشرع اعتبر أكله عدما والمراد من النهار
اليوم في اعتبار الفقهاء والحيض والنفاس خرجت عن الأهلية للصوم شرعا ولا يخفى ما في
هذه الأجوبة من العناية والحد الصحيح إمساك عن المفطرات منوي لله تعالى بإذنه في
فنه وما في معناه أول الباب معناه وهو تفصيل هذا **باب ما يوجب القضاء والكفارة**
قوله ناسيا لم يفطر إلا فيما إذا أكل ناسيا فقيل له انت صائم فلم يتذكر واستمر ثم تذكر فإنه
يفطر عند أبي حنيفة وأبي يوسف لأنه أخبر بأن الأكل حرام عليه وخبر الواحد حجة في الديانات
فكان يجب أن يلتفت إلى تأمل الحال وقال زفر والحسن لا يفطر لأنه ناس **قوله** فصار كالكلام
ساهيا في الصلوة وكترك النية والجماع في الإحرام والاعتكاف ناسيا فإن ذلك كله يفسد مع النسيان
قوله وجه الاستحسان قوله عليه الصلوة والسلام إلى آخره في الصحيحين وغيرهما عن أبي هريرة
رضي الله عنه عنه عليه السلام قال من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه
وحمله على أن المراد بالصوم اللغوي فيكون أمرا بالإمساك بقية يومه كالحائض إذا طهرت في أثناء

فإن الصوم من طلوع ا
لشمس ليس بإمساك
شرعي فلم يتناوله الحد
فلا يكون نقضا للحد
انتهى

ليوم

ليوم ونحوه من فروع أو لا بأن الاتفاق على أن الحمل على المفهوم الشرعي حيث امكن في لفظ الشارع وجب
فإن قيل يجب ذلك الدليل على البطلان وهو القياس الذي ذكرناه **قلنا** حقيقته النص مقدم
على القياس لو تم فكيف وهو لا يتم فإنه لا يلزم من البطلان مع النسيان فيما قاس عليه بطلان الصوم
معه اذ لا يلزم من البطلان مع النسيان فيما له هيئة مذكرة البطلان معه فيما لا مذكر فيه وهيئة الإ
حرام والاعتكاف والصلوة مذكرة فإنها تخالف الهيئة العادية ولا كذلك الصوم والنسيان غالب
للإنسان فلا يلزم من عذره بالنسيان مع المذكر عذره به مع الصوم وثانيا بأن نفس اللفظ ينفيه
وهو قوله فليتم صومه إنما كان الشرعي فإتمام ذلك إنما يكون بالشرعي وثالثا بأن في صحيح ابن
حبان وسنن الدارقطني أن رجلا سأل رسول الله عليه السلام فقال إني كنت صائما فأكلت وشربت
ناسيا فقال عليه الصلوة والسلام أتم صومك فإن الله أطعمك وفي لفظ ولا قضاء عليك ورواه ا
لبزار بلفظ الجماعة وزاد فيه فلا تفطر وفي صحيح ابن حبان أيضا عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه
عليه الصلوة والسلام قال من افطر في رمضان ناسيا فلا قضاء عليه ولا كفارة ورواه الحاكم و
صححه البيهقي في المعرفة تفرد به الأنصاري عن محمد بن عمرو وكلهم ثقات **قوله** للاستواء في الر
كنية الركن واحد وهو الكف عن كل منها فتساوت كلها في انها متعلق الركن لا يفضل واحد منها
على آخر بشيء فإذا ثبت في فوات الكف عن بعضها ناسيا عذره بالنسيان وابقاء صومه كان ثابتا
أيضا في فوات الكف ناسيا عن آخر فيحكم بذلك كل من علم ذلك الاستواء ثم علم ذلك الثبوت
وان لم يكن من أهل الاجتهاد هذا ومن رأى صائما يأكل ناسيا أن رأى قوة تمكنه أن يتم صومه
بلا ضعف المختار أنه يكره أن لا يخبره وان كان بحال يضعف بالصوم ولو أكل يتقوى على سائر الطا
عات يسعه أن لا يخبره ولو بدأ بالجماع ناسيا فتذكر أن نزع من ساعته لم يفطر وان دام على ذلك حتى
انزل فعليه القضاء ثم قيل لا كفارة عليه وقيل هذا إذا لم يحرك نفسه بعد التذكر حتى انزل
فإن حرك نفسه بعده فعليه كما لو نزع ثم ادخل ولو جامع عامدا قبل الفجر وطلع وجب النزع
في الحال فإن حرك نفسه فهو على هذا نظيره ما قالوا أولج ثم قال لها أن جامعتك فأنت طالق او
حرة ان نزع أو لم ينزع ولم يتحرك حتى انزل لا تطلق ولا تعتق وان حرك نفسه طلقت وعتقت ويصير
مراجعا بالحركة الثانية ويجب للأمة العقر ولا حد عليهما **قوله** فإنه يعتبره بالناسي يجامع انه غير قاصد
للجناية فيعذر بل هو أولى لأنه غير قاصد للشرب ولا للجناية والناسي قاصد للشرب غير قاصد للجنا
ولقوله عليه الصلوة والسلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان الحديث وقد تقدم في الصلوة تخر
يجه والجواب عنه وأما الجواب عن الحاقه فما ذكره المصنف بقوله ولنا أنه أي عذر الخطأ والإكراه
لا يغلب وجوده اما الإكراه فظاهر وكذا الخطأ إذ مع التذكر وعدم قصد الجناية الا
حتراس عن الافساد قائم بقدر الوسع وقلما يحصل الفساد مع ذلك بخلاف حالة عدم التذكر مع
قيام مطالبة الطبع بالمفطرات فإنه يكثر معه الافساد ولا يلزم من كونه عذرا فيما يكثر وجوده
مثله فيما لا يكثر ولأن الوصول إلى الجوف مع التذكر في الخطأ ليس إلا لتقصيره في الاحتراس فناسب
الفساد إذ فيه نوع اضافة إليه بخلاف النسيان فإنه من قبل من له الحق تعالى
وتقدس فكان صاحب الحق هو المفوت لما يستحقه على المخلوق ولذا اضافه عليه الصلوة
والسلام إليه تعالى حيث قال تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك وحقيقة هذا التعليل

يقطع نسبته إلى المكلف فلا يكون ملزما عليه شيئا اذ لم يقع من جهته تعني بين فطر فلهو ساطعا
عوهم لزوم اعتبار الصوم قايما مع الخطاء والاكراه لاعتباره قايما مع النسيان وصار امع الناسي
كالمقيم مع المريض في قضاء الصلوة التي صليا هاقاعدين بحيث تجب القضاء على المقيم لا المريض لا
حكم النايم اذا صب في حلقه ما يفطر حكم المكره فيفطر واعلم ان ابا حنيفة كان يقول اولا في المكره
على الجماع عليه القضاء والكفارة لانه لا يكون الا بانتشار الالة وذلك امارة الاختيار ثم رجع
وقال لا كفارة عليه وهو قولهما لان فساد الصوم يتحقق بالايلاج وهو مكره فيه مع ان ليس
كل لا كفارة عليه وهو قولهما لان فساد الصوم يتحقق بالايلاج وهو مكره فيه مع ان ليس
من انتشرة التي يجامع **قوله** لقوله عليه السلام ثلث لا يفطرن الصايم رواه الترمذي ثلث لا يفطرن
الصايم الحجامة والقي والاحتلام وفيه عبد الرحمن بن زيد بن اسلم عن ابيه وهو ضعيف وذكره
البزار من حديث اخي عبد الرحمن وهو اسامة بن زيد بن اسلم عن ابيه مسندا وضعفه ايضا
احمد كابن معين بسوء حفظه وان كان رجلا صالحا وقال النسائي ليس بالقوي واخرجه الدارقطني
بطريق اخر فيه هشام بن سعد عن زيد بن اسلم وهشام هذا ضعفه النسائي واحمد وابن معين
ولينه ابن عدي وقال يكتب حديثه وقال عبد الحق يكتب حديثه ولا يحتج به لكن قد احتج به مسلم وكذا
به البخاري ورواه البزار ايضا من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله عليه السلام ثلث
لا يفطرن الصايم القي والحجامة والاحتلام وقال وهذا من احسنها اسنادا واصحها انتهى وفيه
سليمن بن حيان قال ابن معين صدوق وليس بحجة واخرجه الطبراني من حديث ثوبان وقال لا
يروى عن ثوبان الا بهذا الاسناد تفرد به ابن وهب فقد ظهر ان هذا الحديث يجب ان يرتقي الى
درجة الحسن بتعدد طرقه وضعف رواته انما هو من قبل الحفظ لا العدالة فالتفرد ليل الاحتجاج
جاره في خصوصه والمراد من القي ما ذرع الصايم على ما سيظهر **قوله** ولكن اذا نظر الى امراة بشهوة
الى وجهها او فرجها كرر النظر او لا لا يفطر اذا انزل لما بينا انه لم توجد صورة الجماع ولا معناه
وهو الانزال عن مباشرة وهو حجة على مالك في قوله اذا كرره فانزل افطر وما روي عنه عليه السلام
لا تتبع النظرة النظرة فانما لك الاولى المراد به الحل والحرمة وليس يلزم من الحظر الافطار بل
انما يتعلق بفوات الركن وهو بالجماع لا بكل انزال لعدم الفطر فيما اذا انزل بالتفكر في جمال
امراة فانه لم يفطر وغاية ما يجب ان يعتبر معنى الجماع كالجماع وهو ايضا منتف لانه الانزال عن مبا
شرة لا مطلقا لما ذكرنا **قوله** على ما قالوا اعادته في مثله افاده اضعف مع الخلاف وعامة
المشايخ على الافطار وقال المصنف في التجنيس انه المختار لانه اعتبر المباشرة المأخوذة في معنى
الجماع اعم من كونها مباشرة الغير او لا بان يراد مباشرة هي سبب الانزال سواء كان ما بوشر
مما يشتهى عادة او لا ولهذا افطر بالانزال في فرج البهيمة والميتة وليسا مما يشتهى عادة هذا
او لا يحل الاستمناء بالكف المشايخ فيه انه عليه الصلوة والسلام قال ناكح اليد ملعون فان غلبته
الشهوة ففعل ارادة تسكينها به فالرجاء ان لا يعاقب **قوله** لهذا اي لعدم المنافي ولما
من حديث ثلث لا يفطرن الصايم ومذهب احمد ان الحجامة تفطر لقوله عليه الصلوة والسلام
افطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذي وهو معارض بما رويناه وبما روي انه عليه السلام
احتجم وهو محرم واحتجم وهو صايم رواه البخاري وغيره وقيل لانس اكنتم تكرهون الحجامة للصايم على

عهد رسول الله عليه السلام فقال لا الا من اجل الضعف رواه البخاري وقال انس اول ما كرهت الحجامة
للصايم ان جعفر ابن ابي طالب احتجم وهو صايم فمر به رسول الله عليه السلام فقال افطر هذان ثم رخص
عليه الصلوة والسلام في الحجامة بعد للصايم وكان انس يحتجم وهو صايم رواه الدارقطني وقال
في رواية كلهم ثقات ولا اعلم له علة **قوله** ولو اكتحل لم يفطر سواء وجد طعمه في حلقه او لا لان الموجود
في حلقه اثره داخلا من المسام والمفطر الداخل من المنافذ كالمدخل والمخرج لا من المسام الذي
هو جمع البدن للاتفاق فيمن شرع في الماء يجد برده في باطنه ولا يفطر وانما كره ابو حنيفة ذلك
اعني الدخول في الماء والتلفف بالثوب المبلول لما فيه من اظهار الضجر في اقامة العبادة
لا لانه قريب من الافطار ولو بزق فوجد لون الدم فيه فالاصح انه لا يفطر وقيل يفطر لتحقق
وصول دم الى بطن من بطونه وهو قول مالك وسنذكر الخلاف فيها **قوله** بخلاف الرجعة الى
اخره اي لو قبل المطلقة الرجعية صار مراجعا وبالقبلة ايضا مع شهوة ينتشر لها الذكر
تثبت حرمة امهات المقبلة وبناتها لان الحكم وهو ثبوت الرجعة وحرمة المصاهرة اديرا على
السبب لانه يوجد فيهما بالاحتياط فتعدى من الحقيقة الى الشبهة فاقيم السبب فيه مقام
المسبب اعني الوطي **قوله** اما الكفارة تفتقر الى كمال الجناية لانها تندرئ بالشبهات فكانت عقوبة
وهي اعلى عقوبة للافطار في الدين فيتوقف لزومها على كمال الجناية ولو قال بالواو كان تعليلين
وهو احسن ويكون نفس **قوله** تفتقر الى كمال الجناية تعليلا اي لا يجب لانها تفتقر الى كمال الجناية
اذ كانت اعلى العقوبات في هذا الباب ولانها تندرئ بالشبهات وفي كون ذلك مفطرا شبهة
حيث كان معنى الجماع لا صورته فلا يجب **قوله** لا تعينه ذكره على معنى التقليل وفي الصحيحين
انه عليه الصلوة والسلام كان يقبل ويباشر وهو صايم وعن ام سلمة رضي الله عنها انه عليه السلام
كان يقبلها وهو صايم متفق عليه والمس في جميع ما ذكرنا كالتقبيل وروى ابو داود باسناد جيد عن
ابي هريرة رضي الله عنه انه عليه الصلوة والسلام سأله رجل عن المباشرة للصايم فرخص له واتاه
اخر فنهاه فاذا الذي رخص له شيخ والذي نهاه شاب وهذا يفيد التفصيل اعتبرناه والمباشرة
كالتقبيل في ظاهر الرواية خلافا لمحمد في المباشرة الفاحشة وهي تجردهما متلاقيي البطنين وهذا
اخص من مطلق المباشرة وهو المفاد في الحديث فجعل الحديث دليلا على محمد محل نظر اذ لا
عموم للفعل المثبت في اقسامه بل ولا في الزمان وفهم منه من ادخال الراوي لفظ كان على المضارع
وقول محمد رحمه الله هو رواية الحسن عن ابي حنيفة لانها قل ما تخلو عن الفتنة قلنا الكلام فيما
اذا كان بحال يامن فان خاف قلنا بالكراهة والاوجه الكراهة لانها اذا كانت سببا غالبا للانزال سببا
قل الامور لزوم الكراهة من غير ملاحظة تحقق الخوف بالفعل كما هو قواعد الشرع **قوله** فانه يشبه
الدخان والغبار اذا دخلا الحلق فانه لا يستطاع الاحتراس عن دخولهما لدخولهما من الانف اذا
طبق الفم وصار ايضا كبلل يبقى في فيه بعد المضمضة ونظيره ما في الخزانة اذا دخل دموعه او عرقه
حلقه وهو قليل كقطرة او قطرتين لا يفطر وان كان اكثر بحيث يجد ملوحته في الحلق فسد وفيه نظر لان
القطرة يجد ملوحتها فالاولى عندي الاعتبار بوجدان الملوحة لصحيح الحس لانه لا ضرورة في
اكثر العقدر وما في فتاوي قاضي خان لو دخل دمعه او عرق جبهته او دم رعافه حلقه فسد صومه
يوافق ما ذكرته فانه علق بوصوله الى الحلق ومجرد وجدان الملوحة دليل ذلك **قوله** اذا اراد او

جميعه او فسطاط يقتضي أنه لو لم يقدر على ذلك بأن كان سائرا مسافرا فسد فالاولى تعليل الامكان ا
بتيسر طبق الفم وفقه احيانا مع الاحتراس عن عند الدخول ولو دخل فمه المطر فابتلعه لزمته الكفارة
ولو خرج دم من اسنانه فدخل حلقه إن ساوي الريق فسد والا لا ولو استشم المخاط من انفه حتى
أدخله الى فمه وابتلعه عمدا لا يفطر ولو خرج ريقه من فيه فأدخله وابتلعه إن كان لم ينقطع من فيه
بل متصل بما في فيه كالخيط فاستشربه لم يفطر وان كان انقطع فأخذه واعاده افطر ولا كفارة
عليه كما لو ابتلع ريق غيره ولو اجتمع في فيه ثم ابتلعه يكره ولا يفطر ولو اختلط بالريق لون صبغ
ابريسم يعمله مخرجا الخيط من فيه فابتلع هذا الريق ذاكرا الصوم افطر **قوله** ان حكم الظاهر فالاد
خال منه كالادخال من خارجه ولو شم الطعام لجيد فادخله في حلقه وطرفه بيده لا يفسد صومه
إلى اذا انفصل منه شي **قوله** ولنا ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه فلا يفسد كما لا يفسد بالريق
وانما اعتبر تابعا لأنه لا يمكن الامتناع عن بقاء اثر ما من المأكول حوالي الاسنان وان قل ثم تجري مع الريق
التابع من محله إلى الحلق فامتنع تعليق الافطار بعينه فتعلق بالكثير وهو ما يفسد الصلوة لانه
اعتبر كثيرا في فصل الصلاة ومن المشايخ من جعل الفاصل كون ذلك مما يحتاج في ابتلاعه إلى الاستعا
بالريق او لا الاول قليل والثاني وهو حسن لان المانع من الحكم بالانطار بعد تحقق الوصول كونه لا يسهل
الاحتراس عنه وذلك فيما يجري بنفسه مع الريق إلى الجوف لا فيما يتعمد في ادخاله لانه غير مضطر فيه
قوله ثم اكله ينبغي أن يفسد المتبادر من لفظة الاكل المضغ والابتلاع او الاعم من ذلك ومن مجرد الا
بتلاع فينبغي خلاف ما في شرح الكنز أنه إذا مضغ ما ادخله وهو دون الحمصة لا يفطر لكن تشبيهه
بما روي عن محمد من الفساد في ابتلاع سمسمة بين اسنانه وعدمه إذا مضغها يوجب ان المراد
بالاكل الابتلاع فقط والى هذا يصح اعطاء النظير وفي الكافي السمسمة قال أن مضغها لا تفسد الا ان
يجد طعمه في حلقه وهذا حسن جدا فليكن الاصل في كل قليل مضغه واذا ابتلع السمسمة حتى فسد
هل تجب الكفارة قيل لا والمختار وجوبها لانها من جنس ما يتغذى به وهو رواية عن محمد **قوله** ولابي
يوسف انه يعاف الطبع فصار نظير التراب ومن قال بل نظير اللحم المنتن وفيه تجب الكفارة والحقيق أن
المفتي في الوقايع لا بد له من ضرب اجتهاد ومعرفة باحوال الناس وقد عرف ان الكفارة تفتقر الى كمال
الجناية فينظر في صاحب الواقعة إن كان ممن يعاف طبعه ذلك اخذ بقول ابي يوسف وان كان ممن
لا اثر لذلك عنده اخذ بقول زفر ولو ابتلع حبة عنب ليس معها ثفروقها فعليه الكفارة وان كان معها
اختلفوا فيه وان مضغها وهو معها فعليه الكفارة **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام اخرج اصحاب
السنن الاربعة واللفظ للترمذي عنه عليه الصلوة والسلام من ذرعه القي وهو صائم فليس
عليه قضاء ومن استقاء فليقض وقال حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث هشام بن
حسان عن ابن سيرين عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام الا من حديث عيسى بن يونس وقال
البخاري لا اراه محفوظا هذا يعني للغرابة ولا يقدح في ذلك بعد تنصيص ثقة الراوي فانه هو ا
لشاذ المقبول وقد صححه الحاكم وقال على شرط الشيخين وابن حبان ورواه الدارقطني وقال
رواته كلهم ثقات ثم قد تابع عيسى بن يونس عن هشام بن حسان حفص بن غياث رواه ابن
ماجة ورواه الحاكم وسكت عليه ورواه مالك في الموطا موقوفا على ابن عمر ورواه النسائي من حديث
الاوزاعي موقوفا على ابي هريرة ووقفه عبد الرزاق عن ابي هريرة وعلى ايضا وما روي

في

يعني اذا اراد ستنشقه فا
ستعار ذلك كما يعبر الا
الاستنشاق
للشم
مغرب

ق

الثفروق بالضم قمع التمرة
او ما يلزق به قمعها قاموس

في سنن ابن ماجة أنه عليه الصلوة والسلام خرج في يوم كان يصومه فدعا باناء فشرب فقلنا يا رسول
الله ان هذا يوم كنت تصومه قال اجل ولكني قئت محمول على ما قبل الشروع او عروض الضعف ثم الجمع
بين اثار الفطر مما دخل وبين اثار القي ان في القي يتحقق رجوع شي مما يخرج وان قل فلاعتباره يفطر
وفيما اذا ذرعه ان تحقق ذلك ايضا لكن لا صنع له فيه ولا لغيره من العباد فكان كالنسيان لا الاكراه والخطا
قوله فلو عاد اي القي الذي ذرعه وجملته انه اما ان ذرعه القي او استقاء وكل منهما اما ملأ
الفم او دونه والكل اما ان خرج او عاد او اعاده فان ذرعه وخرج لا يفطر قل او كثر لاطلاق
ما روينا وان عاد بنفسه وهو ذاكر للصوم ان كان ملأ الفم فسد صومه عند ابي يوسف لانه
خارج شرعا حتى انتقضت به الطهارة وقد دخل وعند محمد لا تفسد وهو الصحيح لانه لم توجد
صورة الافطار وهو الابتلاع ولا معناه اذ لا يتغذى به فاصل ابي يوسف في العود والاعادة اعتبار
الخروج وهو بملأ الفم واصل محمد فيه الاعادة قل او كثر وان اعاده فسد بالاتفاق عند ابي يوسف
للدخول بعد تحقق الخروج شرعا وعند محمد للصنع وان كان اقل من ملأ الفم فعاد لم يفسد بالا
تفاق وان اعاده لم يفسد عند ابي يوسف وهو المختار لعدم الخروج شرعا ويفسد عند محمد لو
جود الصنع وان استقاء عمدا وخرج إن كان ملأ الفم فسد صومه بالاجماع لما روينا ولا يتاتى
فيه تفريع العود والاعادة لانه افطر بمجرد القي قبلهما وان كان اقل من ملأ فيه افطر عند
محمد لاطلاق ما رويناه ولا يتاتى فيه التفريع ايضا عنده ولا يفطر عند ابي يوسف وهو ا
لمختار عند بعضهم لكن ظاهر الرواية كقول محمد ذكره في الكافي ثم ان عاد بنفسه لم يفطر لعدم
الخروج عند ابي يوسف فلا يتحقق الدخول وان اعاده فعنه روايتان في رواية لا يفطر لعدم الخروج
وفي رواية يفطر لكثرة الصنع وزفر مع محمد في ان قليله يفسد الصوم جريا على اصله في انتقاض
الطهارة بقليله **قوله** وعند محمد لا يفسد ذكرنا أنه الصحيح **قوله** عادة قيد به لانه مما يتغذى
به فانه بحسب الاصل مطعوم فاذا استقر في المعدة تحصل به التغذي بخلاف الحصى ونحوه
لكنه لم يتعلل فيه ذلك لعدم الحل ونفور الطبع **قوله** فكذلك عند ابي يوسف تقدم انه الصحيح
قوله وان استقاء عمدا قيد به لخرج ما اذا استقاء ناسيا لصومه فانه لا يفسد به كغيره من ا
لمفطرات **قوله** وعند ابي يوسف لا يفسد صححه في شرح الكنز وعلمت أنه خلاف ظاهر الرواية اعني
من حيث الاطلاق فيها وهذا كله اذا كان القي طعاما او ماء او مرة فان كان بلغما فغير مفسد للصوم
عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف اذا املأ الفم بناء على قوله انه ناقض ويظهر ان قولهما
هنا احسن من قولهما بخلاف نقض الطهارة وذلك لان الافطار انما انيط بما يدخل او
بالقي عمدا اما نظرا الى انه يستلزم عادة دخول شي اولا عتباره بل ابتدا شرع تنظيفه بشي
الخرج غير ان الحكم فيه لتحقق كونه خارجا نجسا او طاهرا فلا فرق بين البلغم وغيره
بخلاف نقض الطهارة ولو استقاء مرارا في مجلس ملأ فيه لزمه القضاء وان كان في مجا
لس او غدوة ثم نصف النهار ثم عشية لا يلزمه كذا نقل من خزانة الاكمل **قوله** لعدم
المعنى اي معنى الفطر وهو اتصال ما فيه نفع البدن إلى الجوف سواء كان مما يتغذى به او
يتداوى به فقصرت الجناية فانتفت الكفارة وكل ما لا يتغذى به ولا يتداوى به عادة كالحجر والتراب
كذلك لا يجب فيه الكفارة ولا تجب في الدقيق والارز والعجين الا عند محمد ولا في الملح الا اذا

اعتاد اكله وحده وقيل تجب في قليله دون كثيره ولا في النواة والقطن والكاغد والسفرجل اذا لم يدرك
ولا هو مطبوخ ولا في ابتلاع الجوزة الرطبة وتجب لو مضغها او بلع اليابسة ومضغها على هذا وكذا
يابس اللوز والبندق والفستق وقيل هذا ان وصل القشر اولا الى حلقه واما اذا وصل اللب اولا كفر
وفي ابتلاع اللوزة الرطبة الكفارة لانها تؤكل كما هي بخلاف الجوزة فلذا افترقا وابتلاع التفاحة كاللو
زة والرمانة والبيضة كالجوزة وفي ابتلاع البطيخة الصغيرة والخوخة الصغيرة والهليلجة روي
هشام عن محمد وجوب الكفارة وتجب باكل اللحم النيء وان كان ميتة منتنا الا ان دودة فلا تجب واختلف
في الشحم واختار ابو الليث الوجوب فان كان قديدا وجبت بلا خلاف وتجب باكل الحنطة وقضمها لا ان
مضغ قمحة للتلاشي وتجب بالطين الارمني وبغيره على من يعتاد اكله كالمسمى بالطفل لا على من لم يعتده ولا با
كل الملح الا في رواية ولو مضغ لقمة ناسيا فتذكر فابتلعها قيل تجب وقيل لا وقيل ان ابتلعها قبل ان
يخرجها لا ان اخرجها ثم ابتلعها وقيل بالعكس وصححه ابو الليث لانها بعد اخراجها تعاف وقبله تلذ
وقيل ان كانت سخنة بعد فعليه لان تركها بعد الاخراج حتى بردة لانها تعاف لا قبله فالحاصل ان
المنظور اليه عند الكل في السقوط العيافة غير ان كلا وقع عنده ان الاستكراه انما يثبت عند كذا الاكل
قوله فعليه القضا استدراكا للمصلحة الفائتة فلو كفر بالصوم فصام احد وستين يوما عن القضا والكفا
من غير تعيين يوم القضا منها قالوا يجزيه وفي فتاواه وفي تصويره عندي ضرب اشكال لانه يفتقر الى
نية لكل يوم فاذا كان الواقع نيته في كل يوم القضا او الكفارة فانما يصح بالترجيح على ما عرف فيما اذا نوى
القضا وكفارة الظهار انه يقع عن القضا على قول ابي يوسف وابي حنيفة فانهما يرجحان في مثله ورجحا في
هذا القضا بانه حق الله تعالى بخلاف كفارة الظهار فانها ينوي بها الى حق نفسه فيرجح القضا هنا على
كفارة الفطر بقوة ثبوته ولزومه بخلاف كفارة الفطر واذا كان كذلك فيقع اليوم الاول عن القضا وما
بعده عن الكفارة لانه لم يبق عليه قضا فيلغو اجمع القضا فيلغو اجمع القضا مع الكفارة ولو كان لو
اقع نيته ذلك في اليوم الاول فقط فكهذا او في الاخير فقط تعين الاخير للقضا فلغو جمع الكفارة اذ لم
يبق عليه كفارة ولو وقع ذلك في اثنا المدة تعين اليوم الذي نوى به ذلك للقضا وبطل ما قبله وان
كان تسعة وخمسين يوما لانقطاع التتابع في الكفارة فيجب عليه الاستيناف ولو جامع مرارا في ايام
من رمضان واحد ولم يكفر كان عليه كفارة واحدة فلو جامع عليه كفارة اخرى في ظاهر الرواية وور
وي زفر عن ابي حنيفة رحمهما الله انما عليه الكفارة واحده ولو جامع في رمضانين فعليه كفارتان
وان لم يكفر للاول في ظاهر الرواية وعند محمد كفارة واحدة وكذا رواه الطحاوي عن ابي حنيفة وعند
الشافعي يتكرر في الكل لتكرر السبب ولنا اطلاق جوابه عليه الصلوة والسلام للاعرابي باعتاق رقبة
وان كان قوله وقعت على امراتي يحتمل الوحدة والكثرة ولم يستفسره فدل ان الحكم لا يختلف ولان
معنى الزجر معتبر في هذه ثم قيل اختصاصها بالعمد لعدم الشبهة بخلاف ساير الكفارات والزجر يحصل
بكفارة واحده بخلاف ما اذا جامع فكفر ثم جامع للعلم بان الزجر لم يحصل بالاول ولو افطر في يوم فاعتق ثم
افطر في اخر فاعتق ثم استحقت الرقبة الاولى او الثانية لا شي عليه لان المتاخر يجزيه ولو استحقت الرقبة
الثالثة فعليه اعتاق واحد لان ما تقدم لا يجزي عما تاخر ولو استحقت الثانية ايضا فعليه واحدة
لان ما تقدم للثاني والثالث ولو استحقت الاولى ايضا فكذلك وهذا لان الاعتاق بالاستحقاق
يلتحق بالعدم وجعل كانه لم يكن وقد افطر في ثلاثة ايام ولم يكفر بشي فعليه كفارة واحده

ولو

قف
الغضم الاكل بالحرق اللسان
معرب

قف
اي فيلزم منه اي من اشتراط
النية في كل يوم من الكفارة
ومن اشتراطها في اليوم الاول
للقضاان يلغو جميع القضا
مع الكفارة فكيف
يتصور هذا
تنتهي

ولو استحقت الاولى والثانية دون الثالثة اعتق واحدة للثالثة لان الثانية كفت عن الاولى والاصل ان
الثاني يجزي عما قبله لا عما بعده ولو افطر وهو مقيم بعد النية فوجبت عليه الكفارة ثم في يومه سافر لم
تسقط عنه ولو مرض سقطت لان المرض معنى يوجب تغير الطبيعة الى الفساد يحدث اولا في الباطن
ثم يظهر اثره فلما مرض في ذلك اليوم ظهر انه كان المرخص موجودا وقت الفطر فيمنع انعقاده موجبا
للكفارة او يقول وجود اصله شبهة وهذه الكفارة لا تجب معها اما السفر فنفس الخروج المرخص
فيقتصر على الحال فلم يظهر المانع حال الفطر ولو افطرت ثم حاضت او نفست لا كفارة لان الحيض دم يجتمع في
الرحم شيئا فشيئا حتى ينتهي للبروز فلما برز من يومه ظهر تهيؤه وتجب الفطر اذا تهيؤه اصله فيورث
الشبهة ولو سافر في ذلك مكرها لا يسقط الكفارة عند ابي يوسف وهو الصحيح خلافا لزفر ولو جرح
نفسه فمرض مرضا مرخصا اختلف المشايخ والمختار لا يسقط لان المرض من الجرح وانه وجد مقصورا
على الحال فلا يؤثر في الماضي قوله انما ذلك شبع اذ تكامل الجنابة قبله فبمجرد الايلاج حصل قضا الشهوة
الفرج على الكمال والانزال شبع الكمل ولا تتوقف الكفارة عليه كما بالاكل تجب بلقمة لا بالشبع ولانه
لما لم يشترط الانزال في وجوب الحد وهو عقوبة محضة تندرئ بالشبهات فلان لا يشترط في وجوب
الكفارة وفيها معنى العبادة التي يحتاط في اثباتها اولى فعدم الاشتراط على هذا ثابت بدلالة نص
الحد قوله يجب على المرأة لو قال على المفعول به كان اجود اذ يدخل الملاط به طايعا وفي الكافي ان
الحد يرفع عن ابي حنيفة لا كفارة عليهما لانه لا يجعل هذا الفعل كاملا لم تجب الحد ولا شبهة
في جانب المفعول به اذ ليس فيه قضا الشهوة وعنده ان عليه الكفارة وهو قولهما وهو الا
صح لان الجناية متكاملة وانما ادعى ابو حنيفة النقصان في معنى الزنا من حيث لا يفسد الفراش
ولا عبرة في ايجاب الكفارة به قوله وفي قوله يحتمل العمد اذ الكفر بالمال قوله ولنا قوله عليه الصلوة
والسلام من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر الله اعلم به وهو غير محفوظ وما في الصحيحين
عن ابي هريرة رضي الله عنه انه عليه الصلوة والسلام امر رجلا افطر في رمضان ان يعتق رقبة او يصوم
شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكينا علق الكفارة بالافطار فان قيل لا يفيد المطلوب لانه
حكاية واقعة حال لا عموم لها فيجب كون ذلك الفطر بامر خاص لا بالاعم فلا دليل فيه انه بالجماع او بغيره
فلا متمسك به لاحد بل قام الدليل على انه امر بجماع الرجل وهو السايل المبهم فسر كذلك
برواية منه نحو عشرين رجلا عن ابي هريرة رضي الله عنه قلنا وجه الاستدلال به تعليقها بالا
فطار في عبارة الراوي اعني ابا هريرة اذ افاد انه فهم من خصوص الاحوال التي شاهدها في
قضائه عليه الصلوة والسلام او سمع ما يفيد ان ايجابها عليه باعتبار انه افطار لا باعتبار خصوص
الافطار فيصح التمسك وهذا كما قالوه في اصولهم في مسئلة ما اذا نقل الراوي بلفظ ظاهره
العموم فانهم اختار والاعتبار ومثلوه بقول الراوي قضى بالشفعة للجار لما ذكرنا من المعنى
فهذا امثله بلا تفاوت لمن تامل ولان الحد تجب عليها اذا طاوعته فالكفارة اولى وعلى نظير ما ذكر
ناه انما هو يكون ثابتة بدلالة النص جدها قوله ولنا الكفارة تعليق لجناية الافطار ماخوذ ذلك
من الحديث الذي ذكره من افطر في رمضان الحديث ومما ذكرنا من قول ابي هريرة رضي الله عنه
وروى الدارقطني عن ابي هريرة ان رجلا اكل في رمضان فامره النبي عليه السلام ان يعتق رقبة
واعله بابي معشر واخرج الدارقطني ايضا في كتاب العلل من حديث الذي وقع على امراته عن سعيد

بن المسيب أن رجلا أتى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله أفطرت في رمضان متعمدا الحديث وهذا مرسل
سعيد وهو مقبول عند كثير ممن لا يقبل المرسل وعندنا هو حجة مطلقا وأيضا دلالة نص الكفارة
بالجماع تفيد للعلم بأن من علم استواء الجماع والأكل والشرب في أن ركن الصوم الكف عن كلها ثم
علم لزوم عقوبة على من فوت الكف عن بعضها جزم بلزومها على من فوت الكف عن البعض الآخر كما
للعلم بذلك الاستواء غير متوقف فيه على أهلية الاجتهاد أعني بعد حصول العلمين يحصل العلم الثالث
ويفهم كل عالم بهما أن المؤثر في لزومها تفويت الركن لا خصوص ركن قوله وبإيجاب الإعتاق الخ
جواب عن قوله في وجه مخالفة القياس لارتفاع الذنب بالتوبة وهو غير دافع للكلام لأنه يسلم
إذ هذا الذنب لا يرتفع بمجرد التوبة ولهذا ابتنيت كونها على خلاف القياس يعني القاعدة المستمرة في الشرع
قوله والحديث الأعرابي في الكتب الستة عن أبي هريرة رضي الله عنه قال أتى رجل النبي عليه
السلام قال هلكت قال ما شأنك قال وقعت على امرأتي في رمضان قال فهل تجد رقبة تعتقها قال لا قال
فهل تستطيع أن تطعم ستين مسكينا قال لا قال اجلس فأتى النبي عليه السلام بعرق فيه تمر فقال تصدق
به فقال على أفقر مني يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين أهل بيت أفقر من أهل بيتي فضحك
عليه الصلوة والسلام حتى بدت ثناياه وفي لفظ أنيابه وفي لفظ نواجذه ثم قال خذه فأطعمه أهلك وفي
لفظ لأبي داود زاد الزهري وإنما كان هذا رخصة له خاصة ولو أن رجلا فعل ذلك اليوم لم يكن له بد
التكفير قال المنذري قول الزهري ذلك دعوى لا دليل عليها وعن ذلك ذهب سعيد بن جبير إلى عدم
وجوب الكفارة على من أفطر في رمضان بأي شيء أفطر قال لانتساخه بما في الحديث بقوله كلها
أنت وعيالك انتهى وجمهور العلماء على قول الزهري وأما رفع المصنف قوله تجزيك ولا تجزي
أحدا بعدك فلم ير في شيء من طرقه وكذا لم يوجد فيها لفظ العرق بالقابل بالحصى وهو مكتل
يسع خمسة عشر صاعا على ما قيل قلنا وإن لم يثبت فغاية الأمر أنه أخر عنه إلى الميسرة إذ كان
فقيرا في الحال عاجزا عن الصوم بعد ما ذكر له ما يجب عليه كذا قال الشافعي وغيره والظاهر
أنه خصوصية لأنه وقع عند الدارقطني في هذا الحديث فقد كفر الله عنك ولفظ وأهلكت
ليس في الكتب الستة لكن أخرج الدارقطني عن أبي ثور حدثنا معلى بن منصور ثنا سفين بن
بن عيينة عن الزهري عن حميد عن أبي هريرة قال جاء أعرابي إلى النبي عليه السلام فقال هلكت
وأهلكت الحديث قال تفرد أبو ثور عن معلى ابن منصور عن ابن عيينة بقوله وأهلكت
وأخرجه البيهقي عن جماعة عن الأوزاعي عن الزهري وفيه وأهلكت وقال ضعف شيخنا أبو عبد الله الحاكم
هذه اللفظة وكافة أصحاب الأوزاعي رووه دونها واستدل الحاكم على أنها خطأ بأنه نظر في كتاب الصوم
تصنيف المعلى بن منصور فوجد فيه هذا الحديث دون هذه اللفظة وأن كافة أصحاب سفين رو
وه دونها قوله ومن جامع فيما دون الفرج أراد بالفرج كلا من القبل والدبر فما دونهما التفخيذ وا
لتبطين وعمل المرأتين أيضا الرجل جماع فيما دون الفرج لا قضاء على واحدة منهما إلا إذا أنزل
ولا كفارة مع الإنزال قوله فلا يلحق غيره في لزوم الكفارة بإفساده إذ القياس ممتنع وكذا الد
لالة لأن إفساد صوم غير رمضان ليس في معنى إفساد صوم رمضان من كل وجه بل ذاك أبلغ في
الجناية لوقوعه في شرف الزمان ولزوم إفساد الحج النفل والقضاء بالجماع ليس إلحاقا بإفساد الحج
الفرض بل هو ثابت ابتداء بعموم نص القضاء والإجماع قوله أو أقطر في أذنه سيقيده بما إذا كان دهنا قوله

ف أن الثابت على خلاف القياس يقتصر على مورد النص

قوله فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين قال لا

لقوله

٢٢٦

لقوله عليه الصلوة والسلام الفطر مما دخل وروى أبو يعلى الموصلي في مسنده ثنا أحمد بن منيع ثنا مر
وان بن معاوية عن رزين البكري قال حدثتنا مولاة لنا يقال لها سلمى من بكر بن وائل أنها سمعت عائشة
رضي الله عنها تقول دخل علي رسول الله عليه السلام فقال يا عائشة هل من كسرة فأتيته بقرص فو
ضعه على فيه فقال يا عائشة هل دخل بطني منه شيء كذلك قبلة الصائم إنما الإفطار مما دخل وليس مما
خرج ولجهالة المولاة لم يثبته بعض أهل الحديث ولا شك في ثبوته موقوفا على جماعة ففي البخاري تعليقا
وقال ابن عباس وعكرمة الفطر مما دخل وليس مما خرج وأسنده ابن أبي شيبة فقال حدثنا وكيع عن الأ
عمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس قال الفطر مما دخل وليس مما خرج وأسند عبد الرزاق إلى ابن مسعود
رضي الله عنه قال إنما الوضوء مما خرج وليس مما دخل والفطر في الصوم مما دخل وليس مما خرج وروي
مرفوعا على قول البيهقي وعلى كل حال يكون مخصوصا بحديث الإستقاء والفطر فيه باعتبار أنه يعود شيء
وإن قل حتى لا يحس به كما ذكرنا من قريب قوله ولو وجد معنى الفطر قد علمت أنه لا يثبت الفطر إلا بصو
رته أو معناه وقد مر أن صورته الابتلاع وذكر أن معناه وصول ما فيه صلاح البدن إلى الجوف فانتفى
فيما لو طعن برمح أو رمي بسهم فبقي الحديد في بطنه أو أدخل خشبة في دبره وغيبها أو حشت
المرأة في الفرج الداخل أو استنجى فوصل الماء إلى داخل دبره لمبالغته فيه عدم الفطر لفقدان ا
لصورة وهو ظاهر والمعنى وهو وصول ما فيه صلاح البدن من التغذية والتداوي لكن الثا
بت في مسئلتي الطعنة والرمية اختلاف وصحح عدم الإفطار جماعة ولا أعلم خلافا في ثبوت ا
لإفطار فيما بعدهما بخلاف ما إذا كان طرف الخشبة بيده وطرف الحشوة في الفرج الخارج وا
لماء لم يصل إلى كثير داخل فإنه لا يفسد والحد الذي يتعلق بالوصول إليه الفساد قدر المحقنة
قال في الخلاصة وقل ما يكون ذلك إنتهى نعم لو خرج سرمه فغسله فثبت ذلك الوصول بلا ابتغاء
فإن قام قبل أن ينشفه فسد صومه بخلاف ما إذا نشفه لأن الماء اتصل بظاهر ثم زال قبل أن
يصل إلى الباطن بعود المقعدة لا يقال الماء فيه صلاح البدن لأنا نقول ذكروا إيصال الماء إلى
هناك يورث داء عظيما لا يقال يحمل قولهم ما فيه صلاح البدن على ما بحيث يصلح به وقد يرفع به
حاجته وإن كان قد يحصل عنه ضرر أحيانا فيندفع إشكال الاستنجاء لأنا نقول قد علل المصنف
ما اختاره من عدم الفساد فيما إذا دخل الماء أذنه أو أدخله بقوله لانعدام المعنى والصورة
وذلك إفادة أنه لم يصل إلى جوف دماغه ما فيه صلاح البدن ولو كان المراد بما فيه صلاح ما
ذكرنا لم يصح هذا التعليل وبسطه في الكافي فقال لأن الماء يفسد بمخالطة خلط داخل الأذن
فلم يصل إلى الدماغ شيء يصلح له فلا يحصل معنى الفطر فلا يفسد فالأولى أن يقال تغيير الصورة
بالإدخال بصنعه كما هو في عبارة الإمام قاضي خان في تعليل ما اختاره من ثبوت الفساد إذا أدخل
الماء أذنه لا إذا دخل بغير صنعه كما إذا خاض نهرا حيث قال إذا خاض الماء فدخل أذنه لا يفسد صومه أما
فيما اختلفوا فيه والصحيح هو الفساد لأنه موصل إلى الجوف بفعله فلا يعتبر فيه صلاح البدن كما لو أدخل
خشبة وغيبها إلى آخر كلامه وبه تندفع الإشكالات ويظهر أن الأصح في الماء التفصيل الذي اختا
ره القاضي رحمه الله وعلى هذا فاعتبار ما به الصلاح في تفسير معنى الإفطار إنما على معنى ما به
نفسه كما أوردناه في السؤال وبه يندفع تعليل المصنف لتعميم عدم الإفساد في دخول الماء
إلى الأذن فيصح التفصيل المذكور فيه ووجهه أنه لازم فيما احتقن الحقنة ضارة لخصوص مرض

المحتقن او اكل بعد الفجر وهو في غاية الشبع والامتلا قريبا من التخمة فان الاكل في هذه الحالة مضر ومع
ذلك يلزمه فضلا عن القضاء الكفارة واما على حقيقة الاصلاح كما يفيده كلام الكافي والمصنف وعلى
الاول يلزم تعميم الفساد في الماء الداخل في الاذن وعلى الثاني يلزم تعميم عدمه فيه هذا ولو ادخل
الاصبع في دبره او فرجها الداخل لا يفسد الصوم الا ان تكون مبلولة بماء او دهن على المختار وقيل
تجب عليه الغسل والقضاء **قوله** فوصل اي الدواء والجوفه يرجع الى الجائفة لانها الجراحة في البطن
او دماغه يرجع الى الآمة لانها الجراحة في الراس من امهته بالعصا ضربت ام راسه وهي الجلدة
التي هي مجمع الراس وح فلا تحرير في العبارة لانه بعد ان اخذ الوصول في صورة المسئلة يمتنع نقل
الخلاف في الافطار على تقدير الوصول انما الخلاف فيما اذا كان الدواء رطبا فقال يفطر للوصول
عادة وقالا لا لعدم العلم به فلا يفطر بالشك وهو يقول سبب الوصول قائم وتقريره ظاهر من
الكتاب وهو دليل الوصول فيحكم به نظرا الى الدليل اذ في الحقيقة المسبب بخلاف اليابس اذ لم
يثبت دليل الوصول فيه لما ذكر في الكتاب واذا حققت هذا التصوير علمت ان المذكور في ظاهر
الرواية هو الفرق بين الرطب واليابس لا بنا على ما ذكره اكثر مشايخ بخارى كما يعطيه ظاهر عبارة
شمس الائمة حيث قال فرق في ظاهر الرواية بين الرطب واليابس واكثر مشايخنا على ان العبرة للو
صول حتى اذا علم ان اليابس وصل فسد وان علم ان الطري لم يصل لم يفسد الا انه ذكر الرطب وا
ليابس بنا على العادة فانه لما بنى الفساد في الرطب على الوصول نظرا الى دليله علم بالضرورة
انه اذا علم عدم الوصول لا يفسد لتحقق خلاف مقتضى الدليل ولا امتناع فيه فان
المراد بالدليل الامارة وهي مما قد يجزم بتخلف متعلقها مع قيامها كمن وقف بغلة القاضي على
بابه مع العلم بانه ليس في داره وانما الكلام فيما اذا لم يعلم خلاف مقتضاه فان الظن
ح يتعلق بثبوته فالقسمان اللذان ذكروهما لا خلاف فيهما والحكم فيهما منتف او بقي ما اذا
لم يعلم يقينا احدهما وهو محل الخلاف فاعتبره يحكم بالوصول نظرا الى دليله ونفياه **قوله**
ولو اقطر في احليله لم يفطر عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف يفطر وقول محمد مضطرب والا
فطار في اقبال النسا قالوا ايضا هو على هذا الخلاف وقال بعضهم يفسد بلا خلاف لانه
شبيه بالحقنة اقبال النسا قالوا ايضا هو على هذا الخلاف وقال بعضهم يفسد بلا خلاف
لانه شبيه بالحقنة قال في المبسوط وهو الاصح **قوله** وكانه وقع الى اخره يفيد انه لا خلا
ف لو اتفقوا على تشريح هذا العضو فان قول ابي يوسف بالافساد انما هو بنا على قيام المنفذ
بين المثانة والجوف فيصل الى الجوف ما يقطر فيها وقولهما بعدمه بنا على عدمه والبول
يترشح من الجوف الى المثانة فيجتمع فيها او الخلاف مبني على ان هناك منفذا مستقيما او شبه
الحائل فيتصور الخروج ولا يتصور الدخول لعدم الدافع الموجب له بخلاف الخروج وهذا
اتفاق منهم على اناطة الفساد بالوصول الى الجوف ويفيد انه اذا علم انه لم يصل بعد بل
هو في قصبة الذكر لا يفسد وبه صرح غير واحد قال في شرح الكنز وبعضهم جعل المثانة
نفسها جوفا عند ابي يوسف وحكى بعضهم الخلاف ما دام في قصبة الذكر وليسا بشي انتهى
والذي يظهر انه لا منافاة على قول ابي يوسف بين ثبوت الفطر باعتبار وصوله الى الجوف
او الى جوف المثانة بل يصح اناطته بالثاني باعتبار انه يصل اذ ذاك الى الجوف لا باعتبار

نفسه

نفسه وما نقل عن خزانة الاكمل فيما اذا حشى ذكره بقطنة فغيبها انه يفسد كاحتشائها مما يقضي
ببطلانه حكاية الاتفاق على عدم الفساد في الافطار ما دام في قصبة الذكر ولا شك في ذلك الا
ترى الى التعليل من الجانبين كيف هو بالوصول الى الجوف وعدمه بنا على وجود المنفذ او انتفا
ئه وعدمه لكن هذا يقتضي في حشو الدبر وفرجها الداخل عدم الفساد ولا مخلص الا باثبات ان
المدخل فيهما تجتذبه الطبيعة فلا يعود الا مع الخارج المعتاد وهو من الدبر معلوم لمن فعل ذلك
بفتيلة دواء او صابونة غير انا لا نعلم في غيره ان شان الطبيعة ذلك في كل ما دخل كالخشبة او فيما
يبقى اوفي لقبول الطبيعة اياه فتحتفظ به لحاجتها اليه وفي القبل ذكره لنا من تقع مثل الجمعة تستعملها
في الداخل تحرزا من الحبل انها لا تقدر على اخراجها حتى تخرج هي بعد ايام مع الخارج **قوله** ويكره له ذلك
قيده الحلواني بما اذا كان في الفرض اما في النفل فلا لانه يباح الفطر فيه بعذر وبلا عذر في رواية
الحسن عن ابي حنيفة وابو يوسف ايضا فالذوق اولى بعدم الكراهة لانه ليس بافطار بل يحتمل ان يصير
اياه وقيل لا باس في الفرض للمراة اذا كان زوجها سيء الخلق ان تذوق المرقة بلسانها **قوله** اذا كان
لها منه بد فان لم يكن بان لم تجد من يمضغ له ممن ليس عليه صوم ولم تجد طعاما لا يحتاج الى مضغه لا
يكره لها **قوله** لما بينا من انه تعريض للصوم على الفساد اذ قد يسبق شي منه الى الحلق فان من حام حول الحمى
يوشك ان يقع فيه وفي الفتاوى يكره للصائم ان يذوق بلسانه العسل والدهن ليعرف الجيد من الردي
عند الشري **قوله** وقيل اذا لم يكن ملتئما بان لم يمضغه احد وان كان ابيض ولكن اذا كان اسود وان مضغه
غيره لانه يتفتت وان مضغ والابيض يتفتت قبل المضغ فيصل الى الجوف واطلاق محمد عدم الفساد محمول
على ما اذا لم يكن كذلك للقطع بانه معلل بعدم الوصول فاذا فرض في بعض العلك معرفة الوصول منه عادة
وجب الحكم فيه بالفساد لانه كالمتيقن **قوله** الا انه يكره استثناء منقطع اي لكنه يكره للتعريض على الفساد
وتهمة الافطار وعنه عليه الصلوة والسلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن مواقف التهم
وقال علي اياك وما يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره **قوله** لقيامه مقام السواك
في حقهن فان بنيتهن ضعيفة قد لا تحتمل السواك فيخشى على اللثة والسن منه وهذا قائم مقامه
فيفعلنه **قوله** لا يستحب اي ولا يكره فهو مباح بخلاف النسا فانه يستحب لهن لانه سواكهن **قوله**
لما فيه من التشبه بالنسا انما يناسب التعليل للكراهة ولذا وضع في غير موضع فيكون قد ترك
تعليل الثاني والاولى الكراهة للرجال الا لحاجة لان الدليل اعني التشبه يقتضيها في حقهم خاليا عن
المعارض **قوله** ودهن الشارب بفتح الدال على انه مصدر وبضمها اقامة اسم العين مقام المصدر
وفي الامثلة عجبت من دهنك لحيتك بضم الدال وفتح التاء على هذه الاقامة **قوله** ندب الى الكحل الى اخره
اما ندبه الى صومه عاشورا فاشهر من ان يبين وقد ذكرنا من ذلك في اول كتاب الصوم احا
ديث واما ندبه الى الكحل فيه فقد جاء فيه حديثان روى احدهما البيهقي عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله
عنهما قال من اكتحل بالاثمد يوم عاشورا لم يرمد ابدا وضعفه بجويبر والضحاك لم يلق ابن
عباس ومن طريق اخر رواه ابن الجوزي في الموضوعات عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من اكتحل يوم عاشورا لم ترمد عينيه تلك السنة وقال في رجاله من
ينسب الى تغفيل وقد روى الترمذي عن ابي عاتكة عن انس قال جاء رجل الى النبي عليه السلام قال
اشتكت عيني افاكتحل وانا صائم قال نعم قال الترمذي واسناده ليس بالقوي ولا يصح عن النبي

قف على الاكتحال بالاثمد يوم عاشورا لم ترمد عيناه في تلك السنة انتهى

صلى الله عليه وسلم في هذا الباب شيء وابو عاتكة مجمع على ضعفه واخرج ابن ماجة عن بقية ثنا الزبيدي
عن هشام بن عروة عن ابيه عن عايشة رضي الله عنها قالت اكتحل النبي عليه السلام وهو صايم وظن
بعض العلما أن الزبيدي في سنن ابن ماجه هو محمد ابن الوليد الثقة الثبت وهو صايم
العلما وهم وانما هو سعيد ابن ابي سعيد الزبيدي الحمصي كما هو مصرح به في سند البيهقي ولكن الراوي
د لسه قال التنقيح ليس هو بمجهول كما قاله ابن عدي والبيهقي بل هو سعيد بن عبد الجبار الز
بيدي الحمصي وهو مشهور ولكنه مجمع على ضعفه وابن عدي في كتابه فرق بين سعيد ابن سعيد
وسعيد بن عبد الجبار وهما واحد واخرجه البيهقي عن محمد بن عبيد الله ابن ابي رافع قال وليس با
لقوي عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام كان يكتحل وهو صايم واخرج ابو داود موقوفا
على انس عن عتبة ابن ابي معاذ عن عبيد الله بن ابي بكر بن انس بن مالك انه كان يكتحل وهو
صايم قال في التنقيح اسناده مقارب قال ابو حاتم عتبة بن حميد الضبي ابو معاذ البصري
صالح الحديث فهذه عدة طرق ان لم يصلح بواحد منها فالمجموع يحتج به لتعدد الطرق
واما ما في ابي داود عن عبد الرحمن بن النعمان بن معبد ابن هوذة عن ابيه عن جده عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه امر بالاثمد عند النوم وقال ليتقه الصايم فقال ابو داود وقال لي يحيى ابن معين هذا
حديث منكر قال صاحب التنقيح ومعبد وابنه النعمان كالمجهولين اذ لا يعرف لهما غير هذا الحديث وعبد
الرحمن بن النعمان قال ابن معين ضعيف وقال ابو حاتم صدوق ولا تعارض بين كلاميهما اذ الصدق
لا ينفي ساير وجوه الضعف **قوله** دون الزينة لانه تعود فهو من زينة النساء ثم قيد دهن الشارب بذلك
ايضا وليس فيه ذلك وفي الكافي يستحب دهن شعر الوجه اذا لم يكن من قصده الزينة به وردة السنة
فقيد بانتفا هذا القصد فكانه والله اعلم لانه تبرج بالزينة وقد روى ابو داود والنسائي عن ابن
مسعود كان رسول الله عليه السلام يكره عشر خلال ذكر فيها التبرج بالزينة لغير محلها وستورده تماما
معه ان شا الله تعالى في كتاب الكراهية وما في الموطا عن ابي قتادة قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم
ان لي جمة افارجلها قال نعم واكرمها فكان ابو قتادة ربما دهنها في اليوم مرتين من اجل قول رسول الله
عليه وسلم نعم واكرمها فانما هو مبالغة من ابي قتادة في قصد الامتثال لامر رسول الله عليه السلام لا لحظ
النفس الطالبة للزينة الظاهرة وذلك لان الاكرام والجمال المطلوب يتحقق مع دون المقدار وفي
سنن النسائي ان رجلا من اصحاب رسول الله عليه السلام يقال له عبيد قال ان رسول الله عليه السلام
كان ينهى عن كثير من الارفاه فسئل ابن بريدة عن الارفاه قال الترجيل والمراد والله اعلم الترجيل
الزايد الذي يخرج الى حد الزينة لا ما كان لقصد دفع اذى الشعر والشعث هذا ولا تلازم بين
قصد الجمال وقصد الزينة فالقصد الاول لدفع الشين واقامة ما به الوقار واظهار النعمة
شكرا لا فخرا وهو اثر ادب النفس وشهامتها والثاني اثر ضعفها وقالوا بالخضاب وردت السنة
ولم يكن لقصد الزينة ثم بعد ذلك ان حصلت زينة فقد حصلت في ضمن قصد مطلوب فلا يضره
اذا لم يكن ملتفتا اليه **قوله** وهو اي القدر المسنون في اللحية القبضة بضم القاف قال في النهاية
وما وراء ذلك يجب قطعه هكذا عن رسول الله عليه السلام انه كان يأخذ من اللحية من طولها وعر
ضها اورده ابو عيسى يعني الترمذي في جامعه رواه من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص
فان قلت يعارضه ما في الصحيحين عن ابن عمر عنه عليه الصلوة والسلام احفوا الشوارب واعفوا اللحى

فالجواب

فالجواب انه قد صح عن ابن عمر راوي هذا الحديث انه كان يأخذ الفاضل عن القبضة قال محمد بن الحسن
في كتاب الاثار اخبرنا ابو حنيفة عن الهيثم بن ابي الهيثم عن ابن عمر انه كان يقبض على لحيته ثم يقص ما تحت
القبضة ورواه ابو داود والنسائي في كتاب الصوم عن علي بن الحسن بن شقيق عن الحسن بن واقد عن مروان
بن سالم المقفع قال رأيت ابن عمر يقبض على لحيته فيقطع ما زاد على الكف وقال كان النبي عليه السلام
اذا افطر قال ذهب الظما وابتلت العروق وثبت الاجر ان شا الله تعالى وذكره البخاري تعليقا فقال
وكان ابن عمر اذا حج او اعتمر قبض على لحيته فما فضل اخذه وقد روي عن ابي هريرة رضي الله عنه ايضا اسنده
ابن ابي شيبة عنه حدثنا ابو اسامة عن شعبة عن عمرو ابن ايوب من ولد جرير عن ابي زرعة قال كان
ابو هريرة رضي الله عنه يقبض على لحيته فيأخذ ما فضل عن القبضة فاقل ما في الباب ان لم يحمل على
النسخ كما هو اصلنا في عمل الراوي على خلاف مرويه مع انه روي عن غير الراوي وعن النبي عليه السلام
يحمل الاعفا على اعفايها من ان يأخذ غالبها او كلها كما هو فعل مجوس الاعاجم من حلق لحاهم كما يشاهد
في الهنود وبعض اجناس الفرنج فيقع بذلك الجمع بين الروايات ويؤيد ارادة هذا ما في مسلم
عن ابي هريرة عنه عليه الصلوة والسلام جزوا الشوارب واعفوا اللحى خالفوا المجوس فهذه الجملة
واقعة موقع التعليل واما الاخذ منها وهي دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة ومخنثة الرجال فلم يبحه احد
قوله ولا بأس بالسواك الرطب يعني للصايم سوا كان رطوبته بالما او من نفسه بكونه اخضر بعد
قوله وقال الشافعي يكره استدل بالحديث والمعنى فالحديث ما روى الطبراني والدارقطني عنه عليه
الصلوة والسلام اذا صمتم فاستاكوا بالغداة ولا تستاكوا بالعشي فان الصايم اذا يبست شفتاه
كانت له نورا يوم القيامة ورواه الدارقطني موقوفا على علي وفي الطريقين كيسان ابو عمر القصاب
ضعفه ابن معين وقال عبد الله بن احمد بن حنبل سألت ابي عن كيسان ابي عمر فقال ضعيف الحديث ذكره
في الميزان وذكر حديثه هذا فيه والمعنى ما ذكر في الكتاب من انه ازالة الخلوف المحمود الى اخره **قلنا** قوله
عليه الصلوة والسلام من خير خلال الصايم السواك اخرجه ابن ماجة من حديث عايشة والدارقطني وفيه
مجالد ضعفه كثير ولينه بعضهم **ولنا** ايضا عموم قوله عليه الصلوة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
عند كل صلوة اذ يدخل في عموم عموم كل صلوة صلاة الظهر والعصر والمغرب للصايم والمفطر وفي رواية
عند النسائي وصحيح ابن خزيمة وصححها الحاكم وعلقها البخاري يعني كل وضوء فيعم وضوء هذه الصلوة
ولنا ايضا في مسند احمد عنه عليه الصلوة والسلام صلاة بسواك افضل عند الله من سبعين صلوة بغير
سواك فهذه النكرة وان كانت في الاثبات تعم لوصفها بصفة عامة فيعم ما على عمد الصايم اذا استاك
كما فيه انها صلوة افضل من سبعين كما يعم على عمد المفطر فهذه خالية عن المعارض فان ما ذكروا لا
يقوم حجة اما الحديث فانه مع شذوذه ضعيف واما المعنى فلا يستلزم كراهة الاستياك لانه بنا على
ان السواك يزيل الخلوف وهو لم يزل انما يزيل اثره الظاهر على السن من الاصفرار وهذا لان سببه
خلو المعدة من الطعام والسواك لا يفيد شغلها بطعام ليرتفع السبب ولهذا روي عن معاذ
مثل ما قلنا روى الطبراني ثنا ابراهيم بن هاشم البغوي ثنا هرون بن معروف ثنا محمد بن سلمة
الحراني ثنا بكر بن خنيس عن ابي عبد الرحمن بن عبادة بن نسي عن عبد الرحمن بن غنم قال سألت معاذ
بن جبل أتسوك وانا صايم قال نعم قلت اي النهار اتسوك قال اي النهار شئت غدوة او عشية
قلت ان الناس يكرهونه عشية ويقولون ان رسول الله عليه الصلوة والسلام قال لخلوف فم

الصايم اطيب عند الله من ريح المسك فقال سبحان الله لقد امرهم بالسواك وهو يعلم انه لابد يبقى الصايم خلوف وان استاك وما كان بالذي يامرهم ان يتنون افواههم عمدا ما في ذلك من الخير شي بل فيه شر الا من ابتلى ببلاء لايجد منه بدا قال وكذا الغبار في سبيل الله تعالى لقوله عليه الصلوة والسلام من اغبرت قدماه في سبيل الله حرمه الله على النار انما يوجر عليه من اضطر اليه ولم يجد عنه محيصا فاما من القى نفسه في البلاء عمدا فماله في ذلك من الاجر شي **قيل** ويدخل في هذا ايضا من تكلف الرواح لتكثير المشي الى المساجد نظرا الى قوله عليه الصلوة والسلام وكثرة الخطا الى المساجد ومن تصنع في طلوع الشيب لقوله عليه الصلوة والسلام من شاب شيبة في الاسلام انما يوجر عليهما من بلي بهما وفي المطلوب ايضا احاديث مضعفة نذكر منها شيا فلا نستفتشها دو التقوية وان لم يحتج اليه في الا ثبات **منها** ما رواه البيهقي عن ابراهيم بن عبد الرحمن ثنا اسحق الخوارزمي قال سالت عاصما الاحول ايستاك الصايم بالسواك الرطب قال نعم اتراه اشد رطوبة من الماء قلت اول النهار واخره قال نعم قلت عمن رحمك الله قال عن انس عن النبي عليه السلام وقال تفرد به ابراهيم بن عبد الرحمن الخوارزمي وقد حدث عن عاصم بالمناكير لا يحتج به **وروى** ابن حبان في كتاب الضعفاء عن ابن عمر قال كان صلى الله عليه وسلم يستاك اخر النهار وهو صايم واعله بابي ميسرة قال لا يحتج به ورفعه باطل والصحيح عن ابن عمر من قوله قلنا كفى ثبوته عن ابن عمر مع تعدد الضعف فيه مع تلك العمومات والله اعلم **فروع** صوم ستة من شوال عن ابي حنيفة وابي يوسف كراهته وعامة المشايخ لم يروا به باسا واختلفوا فقيل الافضل وصلها بيوم الفطر وقيل بل تفريقها في الشهر وجه الجواز انه قد وقع الفصل بيوم الفطر فلم يلزم التشبيه باهل الكتاب وجه الكراهة انه يفضي الى اعتقاد لزومها من العوام لكثرة المداومة ولذا سمعنا من يقول يوم الفطر نحن الى الان لم ياتي عيدنا او نحوه فاما عند الامن من ذلك فلا باس لورود الحديث به ويكره صوم يوم النيروز والمهرجان لان فيه تعظيم ايام نهينا عن تعظيمها فان وافق يوما كان يصومه فلا باس ومن صام شعبان ووصله برمضان فحسن ويستحب صوم ايام البيض الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر ما لم يظن الحاقه بالواجب وكذا صوم يوم عاشورا ويستحب ان يصوم قبله يوما وبعده يوما فان افرده فهو مكروه للتشبه باليهود وصوم يوم عرفة لغير الحاج مستحب وللحاج ان كان يضعفه عن الوقوف والدعوات فالمستحب تركه وقيل يكره وهي كراهة تنزيه لانه لا اخلال بالاهم في ذلك الوقت اللهم الا ان يسي خلقه فيوقعه في محظور وكذا صوم يوم التروية لانه يعجزه عن اداء افعال الحج وسيأتي صوم المسافر ويكره صوم الصمت وهو ان يصوم ولا يتكلم يعني يلتزم عدم الكلام بل يتكلم بخير وبحاجته ان عنت ويكره صوم الوصال ولو بيومين ويكره صوم الدهر لانه يضعفه او يصير طبعا له ومبنى العبادة على مخالفة العادة لا يحل صوم يوم العيد وايام التشريق وافضل الصيام صيام داود صم يوما وافطر يوما ولا باس بصوم الجمعة مفردا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ولا تصوم المراة التطوع الا باذن زوجها وله ان يفطرها وكذا المملوك بالنسبة الى السيد الا اذا كان غايبا ولا ضرر في ذلك عليه فان ضره ضرب بالسيد في ماله وكل صوم وجب على المملوك بسبب باشره كالمنذور وصيام الكفارة كالنفل الا كفارة الظهار لما يتعلق به من حق الزوجة كما ستعلم في الظهارات ان شاء الله تعالى **فصل** هذا الفصل في العوارض وهي حرية بالتاخير للاعذار

قال في عمدة ابو المغني ويكره صوم الست من شوال متتابعا لانه بسبب الزيادة وفي فعل النصارى ويستحب ايضا ايام البيض ثلاثة اخر الشهور من يوم عاشورا يستحب ان يصوم يوما قبله ويوما بعده مخالفة لليهود كذا في فتاوى قاضي خان

المبيحة

المبيحة للفطر المرض والسفر والحبل والرضاع اذا اضر بها او بولدها والكبير اذا لم يقدر عليه والعطش الشديد والجوع كذلك اذا خيف منهما الهلاك او نقصان العقل كالامة اذا اضعفها عن العمل وخشيت الهلاك بالصوم وكذا الذي ذهب به متوكل السلطان الى العمارة في الايام الحارة والعمل الحثيث اذا خشي الهلاك او نقصان العقل وقالوا الغازي اذا كان يعلم يقينا انه يقاتل العدو في شهر رمضان ويخاف الضعف ان لم يفطر يفطر قبل الحرب مسافرا كان او مقيما **قوله** هو يعتبر خوف الهلاك الظاهر من كلام اصحابنا انه كقولنا وجه قولنا ان قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يبيح الفطر لكل مريض لكن القطع بان شرعية الفطر فيه انما هو لدفع الحرج وتحقق الحرج منوط بزيادة المرض او ابطاء البرء او فساد عضو ثم معرفة ذلك باجتهاد المريض والاجتهاد غير مجرد الوهم بل هو غلبة الظن عن امارة او تجربة او باخبار طبيب مسلم غير ظاهر الفسق وقيل عدالته شرط فلو برأ من المرض لكن الضعف باق وخاف ان يمرض سيل عنه القاضي الامام فقال الخوف ليس بشي وفي الخلاصة لو كان له نوبة حمى فاكل قبل ان تظهر يعني في يوم النوبة لا باس به **قوله** وقال الشافعي الفطر افضل والحق ان قوله كقولنا ولم يحك ذلك عنه انما هو مذهب احمد رحمه الله تعالى والحديث الذي رواه الصحيحين وسنورده هو قول الظاهرية انه لا يجوز الصوم لهذا الحديث ولقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فجعل السبب في حقه ادراك العدة فلا يجوز قبل السبب **قوله ولنا** ان رمضان افضل الوقتين والصوم فيه افضل وفي الصوم افضل منه في غيره **فان قيل** ان اردتم انه افضل في حق صوم المقيم فلا يفيد وان مطلقا منعناه ونسنده بما روينا وتلونا نختار الثاني وجهه عموم قوله تعالى في رمضان وان تصوموا خير لكم وما رايتم مخصوص بسببه وهو ما روي في الصحيحين انه عليه الصلوة والسلام كان في سفر فراى زحاما ورجلا قد ظلل عليه فقال ما هذا قالوا صايم فقال ليس من البر الصيام في السفر وكذا ما روى مسلم عن جابر ان النبي عليه السلام خرج عام الفتح الى مكة في رمضان حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فشربه فقيل له ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة محمول على انهم استضروا به بدليل ما ورد في صحيح مسلم في لفظ فيه فقيل له ان الناس قد شق عليهم الصوم ورواه الواقدي في المغازي وفيه وكان امرهم بالفطر فلم يقبلوا والعبرة وان كانت لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لكن يحمل عليه دفعا للمعارضة بين الاحاديث فانها صريحة في الصوم في السفر ففي مسلم عن حمزة الاسلمي انه قال يا رسول الله اجد بي قوة على الصيام في السفر فهل علي جناح قال عليه الصلوة والسلام هي رخصة من الله فمن اخذ بها فحسن ومن احب ان يصوم فلا جناح عليه وفي الصحيحين عن انس كنا نسافر مع رسول الله عليه السلام فمنا الصايم ومنا المفطر فلم يعب الصايم على المفطر ولا المفطر على الصايم وفيه ما عن ابي الدرداء خرجنا مع رسول الله عليه السلام في بعض غزواته في حر شديد حتى ان احدنا ليضع يده على راسه من شدة الحر وما فينا صايم الا رسول الله عليه السلام فهذه تدل على جواز الصوم وثم ما يدل على خلافه وهو ما في مسند عبد الرزاق اخبرنا معمر عن الزهري عن صفوان بن عبد الله بن صفوان ان امية الجمحي عن ام الدرداء عن كعب بن عاصم الاشعري عن النبي عليه السلام ليس من ام بر ام صيام في ام سفر وهذه لغة بعض اهل اليمن يجعلون مكان الالف واللام الالف والميم وعن عبد الرزاق رواه احمد في مسنده وما في ابن ماجة عن عبد الله بن موسى التيمي عن اسامة بن زيد عن ابن شهاب عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف

وكذا الصحيح الذي يخشى انه يمرض بالصوم فهو كالمريض نص عليه الزيلعي انتهى

عن ابيه قال قال رسول الله عليه السلام صايم رمضان في السفر كالمفطر في الحضر واخرجه البزار عن
عبد الله بن عيسى المدني ثنا اسامة بن زيد ثنا قال وهذا حديث اسنده اسامة بن زيد وتابعه
يونس ورواه ابن ابي ذويب وغيره عن الزهري عن ابي سلمة ابن عبد الرحمن عن ابيه موقوفا على عبد
الرحمن ولو ثبت مرفوعا كان خروجه عليه الصلاة والسلام حين خرج فصام حتى بلغ الكديد ثم افطر
وامر الناس بالفطر دليلا على نسخه انتهى واعلم ان هذا في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما
خرج عليه الصلوة والسلام عام الفتح في رمضان فصام حتى بلغ الكديد ثم افطر قال الزهري وكان الفطر
اخر الامرين وقال ابن القطان هكذا قال يعني البزار عبد الله بن عيسى وقال غيره اي غير البزار عبد الله
بن موسى وهو اشبه بالصواب وهو عبد الله بن موسى بن ابراهيم بن طلحة بن عبيد الله التيمي القرشي
يروي عن اسامة بن زيد وهو لا باس به انتهى وهذا مما يتمسك به القايلون بمنع الصوم لا تخيرهم با
عتبار ما كان اخر الامر فالحاصل التعارض بحسب الظاهر والجمع ما امكن اولى من اهمال احدهما
واعتبار نسخه من غير دلالة قاطعة فيه والجمع بما قلنا من حمل ما ورد من نسبة من لم يفطر الى
العصيان وعدم البر وفطره بالكديد على عروض المشقة خصوص وقد ورد ما قدمناه
من نقل وقوعها فيجب المصير اليه خصوصا واحاديث الجواز قوي ثبوتا واستقامة مجي واوفق لكتاب
الله تعالى قال الله تعالى بعد قوله سبحانه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد
الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فعلل التاخير الى ادراك العدة بارادة اليسر والبر ايضا لا
يتعين في الفطر بل قد يكون اليسر في الصوم اذا كان قويا عليه غير مستضر به لموافقة الناس
فان في الايتسا تخفيفا ولان النفس توطنت على هذا الزمان ما لم تتوطن على غيره ففي الصوم
فيه ايسر عليها وبهذا التعليل علم ان المراد بقوله فعدة من ايام اخر ليس يتعين ذلك بل
المعنى فافطر فعليه عدة او المعنى فعدة من ايام اخر تحل له التاخير اليها لا كما ظنه اهل الظواهر
قوله وحكى الطحاوي رحمه الله تعالى فيه خلافا بين ابي حنيفة وابي يوسف وبين محمد وهو ان عندهما
يلزمه اذا صح واقام يوما قضاء الكل فيلزم الايصاء بالجميع وعند محمد انما يلزمه قدر ما صح واقام
والصحيح الاتفاق في القضاء وهو انما يلزمه قدر الصحة وان الخلاف انما هو في النذر وهو ما اذا
قال المريض لله علي صوم شهر مثلا فصح فعندهما يلزمه الكل والايصاء به وعند محمد قدر ما صح
وجه الفرق لهما ان النذر هو السبب في وجوب الكل فاذا وجد منه في المرض ومات من ذلك المرض
فلا شي عليه فان صح صار كانه قال ذلك في الصحة والصحيح لو قاله ومات قبل ادراك عدة المنذور
لزمه الكل فكذلك هذا بخلاف القضاء لان السبب هو ادراك العدة وحقيقة هذا الكلام المذكور
في النذر انما يصح على تقدير كون النذر بذلك غير موجب شيئا في حالة المرض والا لزم الكل وان لم
يصح ليظهر فايدته في الايصا بل هو معلق بالصحة وان لم يذكر اداة التعليق تصحيحا لتصرف
المكلف ما امكن والنذر مما يتعلق بالشرط كقوله ان شفى الله مريضي فلله علي كذا فينزل اعني الصحة
فيجب الكل ثم يعجز عنه لعدم ادراك العدة فيجب الايصا كما لو لم يجعل معلقا في المعنى على ما قلناه اما
قولهم السبب ادراك العدة فهل المراد ان ادراك العدة سبب لوجوب القضاء على المريض او الاداء فصرح
في شرح الكنز فقال في الفرق المذكور وسبب القضاء ادراك العدة فيتقدر بقدره وفي المبسوط
جعله سبب وجوب الاداء وعلى ظاهره الاول ان سبب القضاء على ما عرف في الصحة هو سبب وجوب

الاداء فيكون ادراك العدة سبب وجوب الاداء وكما ذكره في المبسوط ويلزمه عدم حل التاخير عن
اول عدة يدركها فان قال سبب وجوب الاداء لا يستلزم حرمة التاخير عنه قلنا فليكن نفس رمضان
سبب وجوب الاداء على المريض اذ لا مانع من هذا الاعتبار سوى ذلك اللازم فاذا كان منتفيا لزم
اذ هو الاصل ويلزمه الايصا بالكل اذا لم يدرك العدة كما هو قول محمد رواية الطحاوي قوله
ولا فدية عليه وقال الشافعي رحمه الله عليه الفدية ان اخره فيعين عن ما روي انه عليه الصلوة
والسلام قال في رجل مرض في رمضان فافطر ثم صح فلم يصم حتى ادركه رمضان اخر يصوم الذي ادركه
ثم يصوم الذي افطر فيه ويطعم عن كل يوم مسكينا ولنا اطلاق قوله تعالى فعدة من ايام اخر
من غير قيد فكان وجوب القضاء على التراخي فلا يلزمه بالتاخير شي غير انه تارك للاولى من المسا
رعة وما رواه ثابت ففي سنده ابراهيم ابن نافع قال ابو حاتم الرازي كان يكذب وفيه ايضا
من انهم بالوضع قوله اذا خافتا على ولديهما يرد ما وقع في بعض الحواشي معزيا الى الذخيرة من ان
المراد بالمرضع الظئر لوجوب الارضاع عليها بالعقد بخلاف الام فان الاب يستاجر غيرها وكذا
عبارة غاية الغزنوي ايضا تفيد ان ذلك للام وكذا اطلاق الحديث وهو ما روي انس رضي الله عنه
ان رسول الله عليه السلام قال ان الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة وعن الحبلى والمرضع ا
لصوم ولان الارضاع واجب على الام ديانة قوله هو يعتبره اي كلا منهما من الحامل والمرضع بالشيخ الفا
ني في حكم هو وجوب الفدية بالفطارة بجامع انه انتفع به من لم يلزمه الصوم غير انه الولد في الفرع
قلنا القياس ممتنع لشرع الفدية على خلاف القياس اذ لا مماثلة تعقل بين الصوم والاطعام والا
لحاق دلالة متعذر لان الشيخ يجب عليه الصوم بالعموم ثم ينتقل الى الفدية لعجزه عنه والطفل
لا يجب عليه بل على امه ولم ينتقل عنها شرعا الى خلف غير الصوم بل اجيز لها التاخير فقط رحمة على الو
لد الى خلف هو الصوم بخلاف الشيخ فانه لا قضا عليه بل اقيمت الفدية مقام الصيام في حقه وحاصل
الوقع فيهما انه اختلف الحكم في الاصل والفرع فانه في الاصل وجوب الفدية عوضا عن الصوم لسقو
طه بها ولا سقوط في الحامل قوله ويطعم الى اخره وعند الطحاوي انه لا فدية عليه وهو مذهب مالك
لانه عاجز عجزا مستمرا الى الموت فكان كالمريض اذا مات قبل ان يصح والمسافر قبل ان يقيم وهذه الا
ية منسوخة وعن سلمة بن الاكوع لما نزلت هذه الاية وعلى الذين يطيقونه الاية كان من اراد ا
ن يفطر ويفدي فعل حتى انزلت الاية التي بعدها فنسختها ولنا ما روي عطاء انه سمع ابن عباس يقرا
وعلى الذين يطوقونه فدية طعام مسكين قال ابن عباس ليست بمنسوخة وهي للشيخ الكبير والمراة
الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما فيطعمان مكان كل يوم مسكينا رواه البخاري وهو مروي عن علي ا
بن ابي طالب وابن عباس وابن عمر وغيرهم من الصحابة ولم يرو عن احد منهم خلاف ذلك فكان اجماعا وابطالا
كان قول ابن عباس رضي الله عنهما ليست بمنسوخة مقصورا لانه مما لا يقال بالراي بل عن سماع لانه
مخالف لظاهر القران لانه مثبت في نظم كتاب الله تعالى فجعله منفيا بتقدير حرف النفي لا يقدم
عليه الا بسماع البتة وكثيرا ما يضمر حرف لا في اللغة العربية في التنزيل الكريم تالله تفتؤ تذكر
يوسف اي لا تفتأ وفيه يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا رواسي ان تميد بكم وقال الشاعر
فقلت يمين الله ابرح قاعدا ۝ ولو قطعوا راسي لديك واوصالي ۝ اي لا ابرح وقال تنفك تسمع ما حييت
حتى تكونه اي لا تنفك ورواية الا مقه اولى ولان قوله تعالى وان تصوموا خير لكم ليس في شيخ اجازة

قف — نقله المتنبه كخاطب بالي الوضع ثم ينتقل منه الى الانتهاب للعجز الحال

الاقتداء الذي هو ظاهر اللفظ عند او لو كان الشيخ الفاني مسافرا فمات قبل الاقامة قيل ينبغي ان لا يجب
عليه الايصاء بالفدية لانه يخالف غيره في التخفيف لا التغليظ فانما ينتقل وجوب الصوم عليه الى
الفدية عند وجود سبب النقل ولا يقدر على المسافر فلا حاجة الى الانتقال ولا يجوز الفدية الا عن
صوم هو اصل بنفسه لا بدل عن غيره فلو وجب عليه قضاء شيء من رمضان فلم يقضه حتى صار شيخا فانيا
لا يرجى برؤه له الفدية وكذا الولد صوم الابد فضعف عن الصوم لاشتغاله بالمعيشة له ان
يفطر ويطعم لانه استيقن ان لا يقدر على قضائه فان لم يقدر على الاطعام لعسرته يستغفر الله ويستقيله
وان لم يقدر لشدة الحر كان له ان يفطر ويقضيه في الشتاء اذا لم يكن نذر الابد ولو نذر يوما معينا فلم يصم
حتى صار فانيا جازت الفدية عنه ولو وجبت عليه كفارة يمين او قتل فلم يجد ما يكفر به وهو شيخ كبير عاجز
عن الصوم او لم يصم حتى صار شيخا كبيرا لا يجوز له الفدية لان الصوم هنا بدل عن غيره ولذا لا يجوز المصير
الى الصوم الا عند العجز عما يكفر به من المال فان مات فاوصى بالتكفير جاز من ثلثه هذا ويجوز في
الفدية طعام الاباحة اكلتان مشبعتان بخلاف صدقة الفطر للتنصيص على الصدقة فيها والاطعام في
الفدية **قوله** لان شرط الخلفية اي شرط وقوع الفدية خلفا عن الصوم دوام العجز عن الصوم فخرج
المتيمم اذا قدر على الماء لا تبطل الصلوات المؤداة قيل بالتيمم لان خليفة التيمم مشروط بمجرد العجز
عن الماء لا بقيد دوامه وكذا خليفة الاشهر عن الاقراء في الاعتداد مشروط بانقطاع الدم مع سن الا
ياس لا بشرط دوامه فلذا لا يجب الاعتداد بالدم اذا عاد بعد الانقطاع في سن الاياس في مستقبل او في
العدة التي فرض عوده فيها حتى تستانف للقدرة على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف لا في الا
نكحة المباشرة حال ذلك الانقطاع هذا هو الواقع من الحكم ومقتضاه كون الخلفية على الوجه
الذي ذكرناه لا على ما ذكر في النهاية **قوله** وصار كالشيخ الفاني الحاقا بطريق الدلالة لا بالقياس و
جهه ان الكلام في مريض عجز عن الاداء وعليه الصوم ولا شك ان كل من سمع ان الشيخ الفاني الذي
لا يقدر على الصوم تجزئ عنه الاطعام علم ان سبب ذلك عجزه عجزا مستمرا الى الموت فلزم ان الشيخ الفا
ني الذي علق عليه هذا الحكم هو الذي كل يوم في نقص الى ان يموت فيكون الوارد في الشيخ الفاني
واردا في المريض الذي هو بتلك الصفة لا فرق الا ان الوجوب لم يسبق حال جواز الاطعام
في الشيخ الفاني الى نفس ما يثبت ثم ينتقل والمريض تقرر الوجوب عليه قبله بادراك العدة
وعجزه الان بسبب تقصيره في المسارعة الى القضاء ومعلوم انه اذا كان الوجوب على التراخي
لا يكون بذلك التاخير جانيا فلا اثر لهذا الفرق في ايجاب افتراق الحكم واعلم انهم منعوا في الاصول
الالحاق بالشيخ الفاني بطريق الدلالة كما منعوه بطريق القياس لكن شرطه ظهور المؤثر واثره
غير انه في الدلالة لا يفتقر الى اهلية الاجتهاد بخلاف القياس وذلك منتف في الشيخ الفاني فان
ظهور المؤثر فيه وهو العجز انما يصلح لاسقاط الصوم وهنا مقام اخر وهو وجوب الفدية به
ولا يعقل العجز مؤثرا في ايجابها لكنا نقول ذلك في غير المنصوصة وكون العجز سببا لوجوب
الفدية علة منصوصة لان ترتيب الحكم على المشتق نص عليه مبدا الاشتقاق وان لم يكن من
قبيل الصريح عند نايل بالاشارة وقد قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اي لا يطيقونه
قوله ثم لا بد من الايصاء عندنا اي في لزوم الاطعام على الوارث خلافا للشافعي وعلى هذا الز
كوة اي اذا مات من عليه دين الزكوة بان استهلك مال الزكوة بعد الحول والعشر بعد وجوبه

(في الهامش:) قوله في مسئلة عدة الايسة بالا شهر ثم رات الدم بعدها لا تنتقض عدتها انتهى

لايجب

لا يجب على وارثه ان يخرج عنه الزكوة والعشر الا ان يوصي بذلك ثم اذا اوصى فانما يلزم الوارث اخرا
جهما اذا كان يخرجان من الثلث فان زاد دينهما على الثلث لا يجب على الوارث فان اخرج كان متطوعا عن
الميت والحكم بجواز اجزائه ولذا قال محمد في تبرع الوارث يجزيه ان شاء الله تعالى كما اذا اوصى بالاطعام
عن الصلوات على ما يذكر ويصح التبرع في الكسوة والاطعام لا الاعتاق لان في الاعتاق بلا ايصاء الز
ام الولاء على الميت ولا الزام في الكسوة والاطعام ووجه قول الشافعي ما في الصحيحين عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال جاء رجل الى النبي عليه السلام فقال ان امي ماتت وعليها صوم شهر افاقضيه عنها
فقال لو كان على امك دين اكنت قاضيه عنها قال نعم قال فدين الله احق وفي رواية جاءت امراة الى رسول
الله عليه السلام فقالت يا رسول الله ان امي ماتت وعليها صوم نذر افاصوم عنها الحديث الى ان قال
فصومي عن امك وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه الصلوة والسلام من مات وعليه
صيام صام عنه وليه قلنا الاتفاق على صرف الاول عن ظاهره فانه لا يصح في الصلاة الدين وقد اخرج
النسائي عن ابن عباس رضي الله عنهما وهو راوي الحديث الاول في سننه الكبرى انه قال لا يصلي احد عن
احد ولا يصوم احد عن احد وفتوى الراوي على خلاف مرويه بمنزلة روايته للناسخ ونسخ الحكم يدل
على اخراج المناط عن الاعتبار ولذا صرحوا بان من شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل منسوخا
لان التعدية بالجامع ونسخ الحكم يستلزم ابطال اعتباره اذ لو كان معتبرا لاستمر ترتيب الحكم
على وفقه وقد روي عن عمر رضي الله عنه نحوه اخرجه عبد الرزاق وذكره مالك في الموطا بلا
غا قال مالك ولم اسمع عن احد من الصحابة ولا من التابعين رضي الله عنهم اجمعين بالمدينة ان
احدا منهم امر احدا بصوم عن احد ولا يصلي عن احد انتهى وهذا مما يؤيد النسخ وانه
الامر الذي استقر الشرع عليه اخرا واذا انهدر كون المناط الدين فانما يعلل لوجوب الا
داء عن الميت على الوارث بدين العباد فانه محل الاتفاق وليس هو الكائن في صورة النزاع فلا يجب
على الوارث الا بالايصاء ثم اذا اوصى لا يجب عليه الا بقدر الثلث الا ان يتطوع وعلى هذا دين صدقة
الفطر والنفقة الواجبة والكفارات المالية والحج وفدية الصيامات التي عليه والصدقة المنذورة
والخراج والجزية وهذا لان هذه بين عقوبة وعبادة فكان عبادة فشرط اجزائها النية ليتحقق
اداؤها مختارا فيظهر اختياره الطاعة من اختياره المعصية الذي هو المقصود من التكليف
وفعل الوارث من غير امر المبتلى بالامر والنهي لا يتحقق اختياره بل لما مات من غير فعل ولا امر به
فقد تحقق عصيانه لخروجه من دار التكليف ولم يمتثل وذلك يقرر عليه موجب العصيان اذ
ليس فعل الوارث الفعل المامور به فلا يسقط به الواجب كما لو تبرع به حال حيوته وما كان
فيها مع ذلك معنى العقوبة فلا يخفى انه فاتت فيه الامران اذ لم يتحقق ايقاع ما يستحقه
منه ليكون زاجرا له لخلاف ديون العباد فان المقصود من الامر بادائها وصول المال الى من هو له ليدفع
به حاجته ولذا اذا ظفر من له بجنسه كان له اخذه ويسقط عن ذمة من عليه فلزم من غير ايصاء
لتحقق حصول المقصود بفعل الوارث هنا وعن هذا قلنا لا يورث خيار الشرط والروية لانه راي
كان للميت بخلاف خيار العيب لانه جزء من العين في المعنى احتبس عن البايع واذا علمت ما ذكرنا
علمت ان المقصود من حقوق الله تعالى انما هي الافعال اذ بها يظهر الطاعة والامتثال وما كان
ماليا منها فالمال متعلق المقصود اعني الفعل وقد سقطت الافعال كلها بالموت لتعذر ظهور

طاعته بها في دار التكليف فكان الايصاء بالمال الذي هو متعلقها تبرعا من الميت ابتداء فيعتبر من الثلث بخلاف دين العباد لان المقصود فيها نفس المال لا الفعل وهو موجود في التركة فيؤخذ منها بلا ايصاء **قوله** والصلوة كالصوم باستحسان المشايخ وجهه ان المماثلة قد ثبتت شرعا بين الصوم والاطعام والمماثلة بين الصوم ثابتة ومثل مثل الشي جاز ان يكون مثلا لذلك الشي وعلى تقدير ذلك يجب الاطعام وعلى تقدير عدمها لا يجب فالاحتياط في الايجاب فان كان الواقع ثبوت المماثلة حصل المقصود الذي هو السقوط والا كان برا مبتدا يصلح ماحيا للسيئات ولذا قال محمد فيه يجزيه ان شاء الله تعالى من غير جزم كما قال في تبرع الوارث بالاطعام بخلاف ايصائه به عن الصوم فانه جزم بالاجزاء **قوله** هو الصحيح احتراز من قول ابن مقاتل انه يطعم لكل صلوة يوم مسكينا لانها كصيام يوم ثم رجع الى ما في الكتاب لان كل صلوة فرض على حدة فكانه كصوم يوم **قوله** ومن دخل في صوم التطوع او في صلاة التطوع ثم افسده قضاه لا خلاف بين اصحابنا في وجوب القضا اذا افسد عن قصد او غير قصد بان عرض الحيض للصائمة المتطوعة خلافا للشافعي وانما اختلاف الرواية في نفس الافساد هل يباح او لا فظاهر الرواية لا الا بعذر ورواية المنتقى يباح بلا عذر ثم اختلف المشايخ على ظاهر الرواية هل الضيافة عذر او لا قيل نعم وقيل لا وقيل عذر قبل الزوال لا بعده الا اذا كان في عدم الفطر بعده عقوق لاحد الوالدين لا غيرهما حتى لو حلف عليه رجل بالطلاق الثلاث ليفطرن لا يفطر وقيل ان كان صاحب الطعام يرضى بمجرد حضوره وان لم ياكل لا يباح الفطر وان كان يتأذى بذلك يفطر واعتقادي ان رواية المنتقى اوجه وعلى اعتبار ذلك ينصب الكلام في خلافية الشافعي رحمه الله تعالى اخراو ينتهي وجه اختيارنا لها في ضمنه ان شاء الله تعالى واحسن ما يستدل به للشافعي ما في مسلم عن عايشة قالت دخل على النبي عليه السلام يوم فقال هل عندكم شي فقلنا لا قال فاني اذن صايم ثم اتانا يوما اخر فقلنا يا رسول الله اهدي لنا حيس قال ارنيه فلقد اصبحت صايما فاكل وفي لفظ فاكل وقال قد كنت اصبحت صايما فهذا يدل على عدم وجوب الاتمام ولزوم القضا مرتب على وجوبه فلا يجب واحد منهما وروى ابو داود والترمذي والنسائي عن ام هاني موقوفا الصايم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر وفي كل من سنده ومتنه اختلاف وتكلم عليه البيهقي رحمه الله وقال الشافعي بما صح انه عليه الصلوة والسلام خرج من المدينة حتى اذا كان بكراع الغميم وهو صائم رفع انا فشرب والناس ينظرون وفي لفظ كان ذلك بعد العصر زاد مسلم عام الفتح وجه دلالته التاخير قال الشافعي فلما كان له قبل ان يدخل في صوم الفرض ان لا يدخل فيه للسفر كان له اذا دخل فيه ان يفطر كما فعل عليه الصلوة والسلام فالتطوع اولى وحاصله استدلال بفطره في الفرض بعد الشروع الذي لم يكن واجبا عليه على اباحة فطره في النفل بعد الشروع الذي لم يكن واجبا عليه وهو استدلال حسن حد ولنا الكتاب والسنة والقياس اما الكتاب فقوله ولا تبطلوا اعمالكم وقال تعالى ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها الاية سيقت في معرض ذمهم على عدم رعاية ما التزموه من القرب التي لم تكتب عليهم والقدر المودي عمل كذلك فوجب صيانته عن الابطال بهذين النصين فاذا افطر وجب قضاوه تفاديا عن الابطال واما السنة فما اخرج ابو داود والترمذي والنسائي عن عروة عن عايشة قالت كنت انا وحفصة صايمتين فعرض

لنا طعام اشتهيناه فاكلنا منه فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدرتني اليه حفصة وكانت ابنة ابيها فقالت يا رسول الله انا كنا صايمتين فعرض طعام اشتهيناه فاكلنا منه قال اقضيا يوما اخر مكانه واعله البخاري بانه لا يعرف لزميل سماع من عروة ولا ليزيد سماع من عروة واعله الترمذي بان الزهري لم يسمع من عروة فقال روى هذا الحديث صالح بن ابي الاخضر ومحمد بن ابي حفصة عن الزهري عن عروة عن عايشة وروى مالك ابن انس ومعمر بن عبيد الله بن عمرو بن زياد بن سعيد وغير واحد من الحفاظ عن الزهري عن عايشة ولم يذكروا فيه عروة وهذا اصح ثم اسند الى ابن جريج قال سالت الزهري احدثك عروة عن عايشة قال لم اسمع من عروة في هذا شيئا ولكن سمعنا في خلافة سليمان بن عبد الملك من ناس عن بعض من سال عايشة عن هذا الحديث انتهى قلنا قول البخاري مبني على اشتراط العلم بذلك والمختار الاكتفا بالعلم بالمعاصرة علما مر غير مرة ولو سلم اعلاله واعلال الترمذي فهو على الطريق فانما يلزم لو لم يكن له طريق اخر لكن قد رواه ابن حبان في صحيحه من غيرها عن جابر ابن حازم عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عايشة قالت اصبحت انا وحفصة صايمتين متطوعتين الحديث ورواه ابن ابي شيبة من طريق اخر غيرهما عن خصيف عن سعيد بن جبير ان عايشة وحفصة الحديث ورواه الطبراني في معجمه من حديث خصيف عن عكرمة عن ابن عباس ان عايشة وحفصة ورواه البزار من طريق غيرها عن حماد بن الوليد عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال اصبحت عايشة وحفصة وحماد بن الوليد لين الحديث واخرجه الطبراني من غير الكل في الاوسط ثنا موسى بن هارون ثنا محمد بن مهران الجمال قال ذكره محمد بن ابي سلمة المكي عن محمد بن عمرو عن ابي سلمة عن ابي هريرة قال اهدي لعايشة وحفصة هدية وهما صايمتان فاكلتا منها فذكرتا ذلك لرسول الله عليه السلام فقال اقضيا يوما مكانه ولا تعودا فقد ثبت هذا الحديث ثبوتا لا مرد له لو كان كل طريق من هذه ضعيفا لتعددها وكثرة مجيئها وثبت هذا الحديث ثبوتا لا مرد له لو كان كل طريق من هذه ضعيفا لتعددها وكثرة مجيئها وثبت في ضمن ذلك ان ذلك المجهول في قول الزهري فيما اسند الترمذي اليه عن بعض من سال عايشة عن هذا الحديث ثقة اخبر بالواقع فيكون وبعض طرقه مما يحتج به وحمله على انه امر ندب خروج عن مقتضاه بغير موجب بل هو محفوف بما يوجب مقتضاه ويوكده وهو ما قدمناه من قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم كلام المفسرين فيها يدل على ان المراد لا تحبطوا الطاعات بالكباير كقوله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي الى ان قال ان تحبط اعمالكم وكلام ابن عمر ظاهر في ان هذا قول الصحابة او لا تبطلوها بمعصيتهما اي معصية الله ورسوله او الابطال بالرياء والسمعة قول ابن عباس وعنه بالشك والنفاق او بالعجب والكل يفيد ان المراد بالابطال اخراجها عن ان يترتب عليها فايدة اصلا كانها لم توجد وهذا غير الابطال الموجب للقضا فلا تكون الاية باعتبار المراد دليلا على منع هذا الابطال بل دليلا على منعه بدون قضا فتكون دليل رواية المنتقى على ما قدمناه من انها اباحة الفطر مع ايجاب القضا ولهذا اخترناها لان الاية لا تدل باعتبار المراد منها سوى على ذلك والاحاديث المذكورة لا تفيد سوى ايجاب القضا الا ما كان من الزيادة التي في رواية الطبراني وهي **قوله** ولا تعودا وهي مع كونها منفردا بها لا تقوى قوة حديث مسلم المتقدم الاستدلال به للشافعي فبعد تسليم ثبوت الحجية تحمل على الندب ولكن احاديث البخاري اخا النبي عليه السلام بين سلمان وابي الدرداء فزار

سليمن ابا الدرداء فرأى ام الدرداء متبذلة فقال لها ما شأنك قالت اخوك ابو الدرداء ليس له حاجة في الدنيا فجاء ابو
الدرداء فصنع له طعاما فقال كل فاني صائم قال ما انا بآكل حتى تأكل فأكل فلما كان الليل ذهب ابو الدرداء يقوم فقال له
سليمن نم فنام ثم ذهب يقوم فقال نم فلما كان من آخر الليل قال سليمن قم الآن قال فصلينا فقال له سليمن
ان لربك عليك حقا ولنفسك عليك حقا ولاهلك عليك حقا فاعط كل ذي حق حقه فاتى النبي عليه السلام
فذكر ذلك له فقال صدق سليمن وهذا مما استدل به القائلون بان الضيافة عذر صح وكذا ما اسنده الدار
قطني الى جابر قال صنع رجل من اصحاب رسول الله عليه السلام طعاما فدعا النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه
فلما اتى بالطعام تنحى رجل منهم فقال عليه الصلوة والسلام ما لك قال اني صائم فقال عليه الصلوة
والسلام تكلف اخوك وصنع طعاما ثم تقول اني صائم كل وصم يوما مكانه فان كلا منهما يدل على
عدم كون الفطر ممنوعا اذ لا يعهد للضيافة اثر في اسقاط الواجبات ولكن امنع المحققون كونها عذرا
الا الكرخي وابي بكر الرازي واستدلا بما روي عنه عليه الصلوة اذا دعي احدكم الى طعام فليجب فان كان
مفطرا فليأكل وان كان صائما فليصل اي فليدع لهم والله اعلم بحال هذا الحديث وقد قال بعضهم ثبت
موقوفا على البعض اثبت ثم لا يقوى قوة حديث سليمن والحاصل ان على رواية المنتقى تنحطا فزالا
دلالة ولا تعرض ما استدل به الشافعي ما يثبتها على ما لا يخفى واما القياس فعلى الحج والعمرة
النفلين حيث يجب قضاؤهما اذا افسد **قوله** واذا بلغ الصبي الى آخره كل من تحقق بصفة في اثناء النهار
او قارن ابتداء وجودها طلوع الفجر وتلك الصفة بحيث لو كانت قبله واستمرت معه وجب عليه الصوم
فانه يجب عليه الامساك تشبها كالحائض والنفساء يطهران بعد الفجر او معه والمجنون يفيق والمريض
يبرأ والمسافر يقدم بعد الزوال او قبله بعد الأكل اما اذا قدم قبل الزوال والأكل فيجب عليه الصوم
لما في الكتاب وكذا لو كان نوى الفطر ولم يفطر حتى قدم في وقت النية وجب عليه نية الصوم والذي
افطر عمدا او خطأ او مكرها او اكل يوم الشك ثم استبان انه من رمضان او افطر على ظن غروب
الشمس او تسحر بعد الفجر وقيل الامساك مستحب لا واجب لقول ابي حنيفة في الحائض تطهر نهارا
لا يحسن ان تأكل والناس صيام والصحيح الوجوب لان محمدا قال فليصم وقال في الحائض
فلتدع وقول الامام لا يحسن تعليل للوجوب اي لا يحسن بل يقبح وقد صرح به في بعضها فقال
في المسافر اذا اقام بعد الزوال اني استقبح ان يأكل ويشرب والناس صيام وهو مقيم فيبني مراده
بعد الاستحسان ولانه الموافق للدليل وهو ما ثبت من امره عليه الصلوة والسلام بالامساك
لمن اكل في يوم عاشوراء حين كان واجبا ولا يخفى على متأمل في ايراد قيود الضابط وقلنا كل من تحقق
او قارن ولم نقل من صار بصفة الى آخره ليشتمل من اكل عمدا في نهار رمضان لان الصيرورة
للتحول وهو لا متناع ما يليه ولا يتحقق المفاد بها فيه **قوله** لان الصوم غير واجب فيه عليهما
وقال زفر في الكافر اذا اسلم يجب عليه قضاء ذلك اليوم لانه ادرك جزءا من الوقت بعد الاهلية
موجب كما في الصلوة وينبغي ان يكون جوابه في الصبي اذا بلغ كذلك ونحن نفرق بان السبب في
الصلوة الجزء القائم عند الاهلية اي جزء كان فتحقق الموجب في حقهما وفي الصوم الجزء الا
ول ولم يصادفه اهلا وعلى هذا اتفق لهم في الاصول الواجب الموقت قد يكون الوقت
فيه سببا للمؤدى وظرفا له كوقت الصلوة او سببا ومعيارا وهو ما يقع فيه مقدرا به كو
قت الصوم تساهل اذ يقتضي ان السبب تمام الوقت فيهما وقد بان خلافه ثم على ما بان

من

من تحقيق المراد فقد يقال يلزم ان لا يجب الامساك في نفس الجزء الاول من اليوم لانه هو السبب للوجوب
واللزوم يسبق الوجوب على السبب للزوم تقدم السبب فالايجاب فيه يستدعي سببا سابقا والفرض خلافه
ولو لم يستلزم ذلك لزم كون ما ذكروه في وقت الصلوة من ان السببية تضاف الى الجزء الاول
فان لم يوجد عقيبه انتقلت الى ما يلي ابتداء الشروع فان لم يشرع الى الجزء الاخير تقررت السببية
فيه واعتبر حال المكلف عنده تكلف مستغنى عنه تكلف مستغنى عنه اذ لا داعي لجعله ما يليه دون
ما وقع فيه **قوله** على ما قالوا اشارة الى الخلاف واكثر المشايخ على هذا الفرق وهو ان الصبي كان اهلا
فتتوقف امساكاته في حق الصوم في اول النهار على وجود النية في وقتها والكافر ليس
اهلا اصلا فلا تتوقف فيقع فطرا فلا يعود صوما ومنهم من تمسك في التسوية بينهما بما في الجامع الصغير
في الصبي يبلغ والكافر يسلم قال هما سواء فانه يدل على صحة نية كل منهما للتطوع **قوله** واذا نوى
المسافر الافطار اي في غير رمضان بدليل **قوله** وان كان في رمضان ثم نية الافطار ليس بشرط بل
اذا قدم قبل الزوال والاكل وجب عليه صوم ذلك اليوم بنية ينشئها **قوله** الا ترى الى آخره
يعني ان المرخص السفر فما لم يتحقق في اول اليوم كان الخطاب متوجها عليه بتعيين الصوم فلا
يجوز له الفطر فيه بحدوث اسبابه وقد يشكل عليه ما صح عنه عليه الصلوة والسلام مما في مبا
انه خرج من المدينة عام الفتح حتى اذا كان بكراع الغميم وهو صائم رفع اناء فشرب اللهم الا ان يقع
نفي بان كون خروجه كان قبل الفجر وفيه بعد وايضا فقد لهم ما لم يتحقق المرخص فالخطاب بالصوم
عينا مما لا يجوز ان يكون الخطاب بتعينه ان لم يحدث سفرا في اثناء اليوم فيجب الشروع قبله
فاذا سافر في اثناء اليوم زال التعين لانه كان بشرط عدمه وهذا البحث مذهب بعض الفقهاء
حكاه بعض شارحي كتاب مسلم والجمهور على تعين صومه واعلم ان اباحة الفطر للمسافر اذا لم
ينو الصوم فاذا نواه ليلا واصبح من غير ان ينقض عزيمته قبل الفجر اصبح صائما فلا يحل
فطره في ذلك اليوم لكن لو افطر فيه لا كفارة عليه لان السبب المبيح من حيث الصورة وهو السفر
قائم فاورث شبهة وبها تندفع الكفارة ويشكل عليه حديث كراع الغميم بناء على ان الصحيح ان
فطره عنده ليس في اليوم الذي خرج فيه من المدينة لانه مسافر بعيدة لا يصل اليها في
يوم واحد بل معنى قول الراوي حتى اذا كان بكراع الغميم وهو صائم انه كان صائما حين وصل
اليه ولا شك انه صوم يوم لم يكن في اوله مقيما غير انه شرع في صوم الفرض وهو مسافر
ثم افطر وتبين بهذا اندفاع الاشكال عن تعين الصوم في اليوم الذي انشأ فيه السفر الذي
انشأ فيه السفر الذي شرع في صومه عن الفرض وهو مسافر والحاصل انه ان كان بلوغه كراع الغميم
في اليوم الذي خرج فيه اشكل على الاول وان كان فيما بعده اشكل على ما بعده ولا مخلص الا بتجويز
كونه عليه السلام من نفسه بلوغ الجهد المبيح لفطر المقيم ونحوه ممن تعين عليه الصوم و
خشي الهلاك **قوله** في المسألتين هما اذا انشأ السفر بعد الصوم واذا اصام مسافر ثم اقام **قوله**
ومن جن رمضان كله قال الحلواني المراد فيما يمكنه انشاء الصوم فيه حتى لو افاق بعد الزوال
من اليوم الاخير لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يصح فيه كالليل والذي يعطيه الوجه الآتي
ذكره خلافه **قوله** لانه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل ولهذا ابتلي
به من هو معصوم من زوال العقل عليه السلام على ما قدمناه في باب الامامة من كتاب الصلوة

فيصير عن رأي التاخير لا في الاسقاط رتبة بالفاعل لكونه لا يزيل العقل بل يضعفه فتبعه له
فحاصله لما كان غير مزيل لم يسقط فيتبادر منه أنه لو ازاله كان مسقطا وليس كذلك فان الجنون
مزيل له ولا يسقط به من حيث هو مزيل له بل من حيث هو ملزم للحرج فكان الاولى في التعليل
بعدم لزوم الحرج في الزام قضا الشهر بالاغما فيه كله بخلاف جنون الشهر كله فان ترتيب
قضا الشهر عليه للحرج وهذا لان امتداد الاغما شهرا من النوادر لا يكاد يوجد والاكان ربما
يموت فانه لا ياكل ولا يشرب ولا حرج في ترتيب الحكم على ما هو من النوادر بخلاف الجنون فان ا
متداده شهرا غالب فترتيب القضا معه موجب للحرج وقد سلك المصنف مسلك التحقيق
في تعليل عدم الزام القضا بجنون الشهر حيث قال ولنا ان المسقط هو الحرج ثم قال والاغما لا
يستوعب الشهر عادة فلا حرج فافاد تعليل وجوب قضا الشهر اذا اغمي عليه فيه كله بعدم الحرج
وهو في الحقيقة تعليل بعدم المانع لان الحرج مانع لكن المراد ان انتفا الوجوب انما يكون لمانع
الحرج ولا حرج لندرة امتداد الاغما شهرا وبسط مبنى هذا ان الوجوب الذي يثبت جبرا بالسبب
اعني اصل الوجوب لا يسقط بعدم القدرة على استعمال العقل لعدمه او ضعفه بل ينظر فان
لان المقصود من متعلقه مجرد ايصال المال لجهة كالنفقة والدين ثبت الوجوب مع هذا العجز لان
هذا المقصود يحصل بفعل النايب فيطالب به وليه وان كان من العبادات والمقصود منها نفس
الفعل ليظهر مقصود الابتلا من اختيار الطاعة او المعصية فلا يخلو اما من كون هذا العجز الكاين
بسبب عدم القدرة على استعمال العقل مما يلزمه الامتداد او لا يمتد عادة او قد وقد الاول لا يثبت
الوجوب كالصبي لانه يستتبع فايدته وهي اما في الادا وهو منتف اذ لا يتوجه عليه الخطاب بالادا
في حالة الصبي او في القضا وهو مستلزم للحرج البين فانتفى وفي الثاني لا يسقط الوجوب معه بل يثبت
شرعا ليظهر اثره في الخلف وهو القضا فيصل بذلك الى مصلحته من غير حرج رحمة عليه كالنوم
فلو نام تمام وقت الصلوة وجب قضاوها شرعا فعلمنا ان الشرع اعتبر هذا العارض بسبب انه
لا يمتد غالبا عدما اذ لا حرج في ثبوت الوجوب معه ليظهر حكمه في الخلف ثم لو نام يوما وليلة
وجب القضا لانه نادر لا يكاد يتحقق فلا يوجب ذلك تغير الاعتبار الذي ثبت فيه شرعا اعني اعتباره
عدما اذ لا حرج في النوادر في الثالث ادرنا ثبوت الوجوب وعدمه على ثبوت الحرج الى قاله اذا
ثبت مما يلزمه الامتداد واذا لم يثبت مما لا يمتد عادة قلنا في الاغما يلحق في حق الصوم بما لا يمتد
وهو النوم فلا يسقط معه الوجوب اذا امتد تمام الشهر بل يثبت ليظهر حكمه في القضا لعدم
الحرج في النادر لان النادر انما يفرض فرضا وربما لم يتحقق قط وامتداد الاغما شهرا كذلك وفي
حق الصلوة بما يمتد اذا زاد على يوم وليلة لثبوة الحرج بثبوة الكثرة بالدخول في حد التكرار
فلا يقضي شيئا وبما لا يمتد وهو النوم اذا لم يزد عليها لعدم الحرج وقلنا في الجنون في حق الصلوة
كما قلنا على ما قدمناه في باب صلاة المريض لاتحاد اللازم فيهما وفي حق الصوم ان استوعب الشهر
الحق بما يلزمه الامتداد لان الامتداد الجنون شهرا كثير غير نادر فلو ثبت الوجوب مع استيعابه
لزم الحرج واذا لم يستوعبه بما لا يمتد لان صوم ما دون الشهر في السنة لا يوقع في الحرج وايضا
انه يودي الى عدم وجوب القضا اذ كان الجنون في الغالب يستمر شهرا او اكثر وهذا التقرير
يوجب ان لا فرق بين الاصلي والعارض وبين ان يفيق المجنون في وقت النية من اخر يوم او بعده

خلافا

خلافا لما قاله الحلواني وان اختاره بعضهم ثم نقل المصنف عن محمد أنه فرق بينهما على ما هو في الكتاب
وفي مناقب الزكوة الخلاف ثم نقل هذا الخلاف فجعل هذا التفصيل قول ابي يوسف وقول محمد عدم
التفصيل وقيل الخلاف على عكسه وهو ما نقله المصنف ومنهم من ابين التفصيل بثبوة التفصيل
شرعا في العدة بالاشهر والحيض بنا على اصلية امتداد الطهر وعارضيته فان الطهر اذا امتد
امتدادا اصليا بان بلغت الصغيرة بالسن ولم ترد ما فانها تعتد بالاشهر بعد البلوغ ولو
بلغت بالحيض ثم امتد طهرها اعتدت بالحيض فلا تخرج من العدة الى ان تدخل سن الاياس فتعتد بالاشهر
ولا يخفى على متامل عدم لزومه فان المدار فيما نحن فيه لزوم الحرج وعدمه وفي العدة المتبع النص و
هو يوجب ذلك التفصيل قوله وفي الوجوب فايدة جواب عما قد يقال ان تعلق الاهلية بالذمة ومرجع
الذمة الى الادمية يستلزم ثبوة اصل الوجوب على الصبي فقال هو دايرمع الذمة لكن بشرط ا
لفايدة لانه يتلو الفايدة ولا فايدة في تحققه في حق الصبي لما ذكرنا من انه عند العجز عن الادا
انما يثبت ليظهر اثره في القضا ليحصل مصلحة الغرض رحمة ومنة وانما يكون ذلك فايدة اذا لم يستلزم ا
يجاب القضا حرجا لانه فتح باب تحصيل المصلحة اما اذا استلزمه فهو معدوم الفايدة ظاهرا لانه
مقترن بطريق التفويت وهو الحرج وذلك باب العذاب لا الفايدة وان كان قد يثبت لاالافراد
من العباد فان الفوايد الشرعية التي يستتبعها التكاليف انما تراعى في حق العموم رحمة وفضلا
لا بالنسبة الى احاد من الناس بخلاف ثبوته مع الجنون لانه يستتبع الفايدة او نقول لا فا
يدة لانها في القضا ولا يجب القضا للحرج فلو ثبت الوجوب لم يكن لفايدة قوله وتمامه في ا
لخلافيات اذا حققت ما قدمناه انفا تحقق تمامه قوله فعليه قضاوه قيل لا بد من التاويل
لان دلالة حال المسلم كافية في وجوب النية الا برد ان من اغمي عليه في ليلة رمضان يكون صايما يو
مها وانما يقضي ما بعده بنا على ان الظاهر وجود النية منه فيها قلنا الاول بان يكون مريضا او مسا
فرا او متهتكا اعتاد الاكل في رمضان ومن حقق تركيب الكتاب وهو قوله من لم ينو في رمضان
كله صوما ولا فطرا فعليه القضا جزم بان هذا التاويل تكلف مستغنى عنه بخلاف ما اغمي عليه فان ا
لاغما قد يوجب نسيانه حال نفسه بعد الافاقة فيبنى الامر فيه على الظاهر من حاله وهو وجود
النية الى ان يكون متهتكا يعتاد الاكل فيفتى بلزوم صومه ذلك اليوم ايضا لان حاله لا يصح د
ليلا على قيام النية اما هنا فانما علق وجوب القضا بنفس عدم النية ابتدا الامر يوجب ا
لنسيان ولا شك انه ادى بحالة نعم لو قال ومن شك انه كان نوى اولا امكن ان تجاب بهذه ا
لمسئلة بالبنا على ظاهر حاله كما ذكرنا قوله في حق الصحيح المقيم قيد بهما لان المسافر والمريض
لا بد لهما من النية اتفاقا لعدم التعين في حقهما قوله كما اذا وهب كل النصاب من الفقير
اي على من هبكم فهو الزاي من زفر فان اعطا النصاب فقيرا واحدا عنده لا ينفع به عن الزكوة
وثمرة الخلاف تظهر ايضا في لزوم الكفارة بالاكل فيه عند زفر تجب مطلقا وعند ابي حنيفة لا تجب
مطلقا وعندهما التفصيل بين ان ياكل قبل أن ياكل ~~فيه عند زفر تجب مطلقا وعند ابي حنيفة لا~~
قبل الزوال فتجب او بعده فلا وهي المسئلة التي تلي هذه ومنهم من جعل محمدا مع ابي حنيفة قوله
ولابي حنيفة ان الكفارة تعلقت بجناية الافساد وهذا امتناع عليه لا افساد لانه يستدعي سا
بقة الشروع الى ان قال لابي يوسف ان يقول الثابت في الشرع ترتيبها على الفطر في رمضان اذا

اعترض الشيخ على المصنف انه كان ينبغي ان يجعل ا
سند المهتدي والى الزم
بعدم رمضان صوما ولا
فطرا فان وجوب القضا
لعدم النية اما في المغمي
عليه فيبنى امره على و
جود النية منه الا ان
يكون المغمى عليه متهتكا
بعدم الفطر فيفتى
بلزوم قضاء اليوم
الاول ايضا
انتهى

لان الغنا قارن الادا
فحصل الاجزا حال الادا
ولنا ان الغنى حكم الادا
فيعقبه لكنه حكم
تقرب الغنا منه
كمن صلى في
بقربه
نجاسة

سبر الفطر لا يستدعي سابقة الفطر يقال افطر اليوم وكان من عادته صومه اذا اصبح غير ناو ثم اكل
سلمنا ولكن الامساكات الكائنة في وقت النية من النهار ليس لها حكم الفطر كما انه ليس لها حكم الصوم
فيتحقق الفطر بالاكل اذا ورد عليها الا ان هذا يقتصر على ما اذا اكل قبل نصف النهار والذي
اظنه ان الملحوظ لكل من ابي حنيفة وابي يوسف واقعة الاعرابي المروية في الكفارة لما كانت في فطر
بما هو منتهي حال قيام الصوم هل يفهم ثبوتها في فطر يكون كذلك قبل الشروع ففهمه ابو يوسف
وفهم ابو حنيفة عدمه اذ لا شك في ان جناية الافطار حال قيام الصوم افحش منها حال عدمه
فلزوم الكفارة في صورة الجناية التي هي اغلظ لا يوجب فهم ثبوتها فيما هو دون ذلك خصوصا مع
الاتفاق على عدم الحاق ما زاد على كونه فطرا جناية في مورد الواقعة للاتفاق على عدم الكفارة مع
قيام الفطر الجناية في ابتلاع الحصى ونحوه وروى الحسن عن ابي حنيفة فيمن اصبح لا ينوي الصوم ثم
نواه قبل الزوال ثم جامع في بقية يومه لا كفارة فيه وروي عن ابي يوسف ان عليه الكفارة ووجه
النفي شبهة الخلاف في صحة الصوم بنية من النهار وفي المنتقى فيمن اصبح ينوي الفطر ثم عزم على
الصوم ثم اكل عمدا لا كفارة فيه عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف والكلام فيهما واحد **قوله** وعلى
هذا الخلاف كل من صار اهلا تقدم الكلام في هذا المقصود هنا ذكر الخلاف والمراد بالمخطئ من فسد
صومه بفعله المقصود دون قصد الافساد كمن تسحر على ظن عدم الفجر او اكل يوم الشك ثم ظهر
انه الفجر ورمضان **قوله** لانه وقت معظم وتعظيمه بعدم الاكل فيه اذا لم يكن المرخص قائما
واصل ذلك حديث عاشوراء على ما ذكرناه قريبا به وجوب التشبه اصلا ابتداء الا خلفا عن الصوم
قوله وهو يرى على البناء للمفعول من الراي بمعنى الظن لا الرؤية بمعنى اليقين كقوله رايت
الله اكبر كل شيء اي علمته ولو ضبط منه للفاعل مرادا به الظن لم يمتنع في القياس لكنه لم
يسمع بمعناه الا مبنيا للمفعول قال وكنت ارى زيدا كما قيل سيدا اذا انه عبد القفا واللها
زم فاريت بمعنى ظننت اي دفع الى الظن **قوله** لان الجناية قاصرة ليس هنا جناية اصلا
لانه لم يقصد وقد صرحوا بعدم الاثم عليه اللهم الا ان يراد ان عدم تثبته الى ان يستيقن جناية
فيكون المراد جناية عدم التثبت لا جناية الافطار كما قالوا في القتل الخطأ لا اثم فيه وا
لمراد اثم القتل وصرح بان فيه اثم ترك العزيمة والمبالغة في التثبت حال الرمي قال المصنف
في الجنايات شرع الكفارة يؤذن باعتبار هذا المعنى اللهم الا ان يدفع بان ترك التثبت الى الا
ستيقان في القتل جبر كثرته الى الاستيقان في الفطر وايضا الموجب للقول بثبوته في القتل
بترك التثبت الى تلك الغاية شرع الكفارة وهذا الدليل مفقود هنا اذ لا كفارة ولولا هو لم
يجسر على القول بذلك هناك وحديث عمر رواه ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمن عن ابراهيم النخعي قال
افطر عمر واصحابه في يوم غيم ظنوا ان الشمس غابت قال فطلعت فقال عمر ما تعرضنا لجنف
نتم هذا اليوم ثم نقضي يوما مكانه واخرجه ابن ابي شيبة من طرق اقربها الى لفظ الكتاب ما
عن علي بن حنظلة عن ابيه قال شهدت عمر ابن الخطاب في رمضان وقرب اليه شراب فشرب
بعض القوم وهم يرون الشمس قد غربت ثم ارتقى المؤذن فقال يا امير المؤمنين والله ان
الشمس طالعة لم تغرب فقال عمر من كان افطر فليصم يوما مكانه ومن لم يكن افطر فليتم
حتى تغرب الشمس واعاده من طريق آخر وزاد فقال له بعثناك داعيا ولم نبعثك راعيا وقد

اجتهدنا

اجتهدنا وقضاء يوم يسير وانما قال له ذلك لان خطابه له من على المئذنة رافعا صوته يجيء من الادب
بل كان حقه ان ينزل فيخبره مناديا وحديث تسحروا فان في السحور بركة رواه الجماعة الا ابا داود
عن انس قال قال رسول الله عليه السلام تسحروا فان في السحور بركة قيل المراد بالبركة حصول ا
لتقوي به على صوم الغد بدليل ما روي عنه عليه الصلوة والسلام استعينوا بقائلة النهار على قيام
الليل وباكل السحر على صيام النهار او المراد زيادة الثواب لاستنانه بسنن المرسلين قال عليه
الصلوة والسلام فرق ما بين صومنا وصوم اهل الكتاب اكلة السحر ولا منافاة فليكن المراد بالبركة
كلا من الامرين والسحور ما يؤكل في السحر وهو السدس الاخير من الليل وقوله في النهاية هو على
حذف مضاف تقديره في اكل السحور بركة بناء على ضبطه بضم السين جمع سحر فاما على فتحها وهو الا
عرف في الرواية فهو اسم للماكول في السحر كالوضوء بالفتح ما يتوضا به وقيل يتعين الضم لان
البركة ونيل الثواب انما يحصل بالفعل لا بنفس الماكول وحديث ثلث من اخلاق المرسلين
على الوجه الذي ذكره المصنف الله اعلم به والذي في معجم الطبراني ثنا جعفر بن محمد بن حرب العبا
داني ثنا سليمن بن حرب ثنا حماد بن زيد عن علي بن ابي العاليه عن مورق العجلي عن ابي الدرداء
قال قال رسول الله عليه السلام ثلث من اخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور و
وضع اليمين على الشمال في الصلوة ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه موقوفا وذكر الدارقطني
في الافراد رواه من حديث حذيفة مرفوعا بنحو حديث ابي الدرداء ومما يدل على المطلوب مما في الصحيح
حديث البخاري عن سهل بن سعد قال كنت اتسحر ثم يكون لي سرعة ان ادرك صلاة الفجر مع رسو
ل الله عليه السلام وفي الصحيحين عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله عليه السلام وفي الصحيحين
عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله عليه السلام ثم قمنا الى الصلوة قلت كم كان قدر ما بينهما قال
قدر خمسين اية **قوله** الا انه اذا شك استثناء من قوله ثم السحر مستحب واخذ الظن في تفسير ا
لشك بناء على استعمال لفظ الظن في الادراك مطلقا **قوله** فصومه تام اي ما لم يتيقن انه اكل
بعد الفجر فيقضي **قوله** وعن ابي حنيفة الى اخره يفيد المغايرة بين هذه وبين تلك الرواية فان
استحباب الترك لا يستلزم ثبوت الاساءة ان لم يترك بل يستلزم كون ذلك مقصودا وفعل ا
المفضول لا يستلزم الاساءة ثم استدل على هذه الرواية بقوله عليه الصلوة والسلام دع ما
يريبك الى ما لا يريبك رواه النسائي والترمذي وزاد الصدق طمانينة والكذب ريبة قال ا
لترمذي حديث حسن صحيح فنقول المراد لفظ الامر فان كان على ظاهره كان مقتضاه الوجوب
فيلزم بتركه الاثم لا الاساءة وان صرف عنه بصارف كان ندبا ولا اساءة بتركه المندوب لان
فعله نال ثوابه والا لم ينل شيئا فهو ح اي بين كونه دليل الوجوب او الندب فلا يصلح جعله دليلا على هذه الا
ان يراد اساءة معها اثم **قوله** وعلى ظاهر الرواية لا قضاء عليه لان اليقين لا يزال بالشك والليل اصل ثا
بت بيقين فلا ينتقل عنه الا بيقين وصححه في الايضاح واعلم ان التحقيق هو المتيقن انما هو دخول ا
لليل في الوجود وامتداده لا الى وقت تحقق ظن طلوع الفجر لا يسمى له تعارض اليقين مع الظن لا
العلم بمعنى اليقين لا يحتمل النقيض فضلا ان يثبت ظن النقيض فاذا فرض تحقق ظن طلوع الفجر في
وقت محل تعارض الظن به واليقين ببقاء الليل بل التحقيق انه محل تعارض دليلين ظنيين في بقاء ا
لليل وعدمه وهما الاستصحاب والامارة التي اوجبت ظن عدمه لا تعارض ظني في ذلك اصلا

اذ ذلك لا يمكن لان الظن هو الطرف الراجح من الاعتقاد فاذا فرض تعلقه بان الشي كذا استحال تعلق اخر بانه لا كذا
من شخص واحد في وقت واحد اذ ليس له الا طرف واحد راجح فاذا عرف هذا فالثابت تعارض ظنيين في قيام
الليل وعدمه فيتهاتران لان موجب تعارضهما الشك لا ظن واحد فضلا عن ظنيين واذا تهاترا عمل بالا
صل وهو الليل فحقق هذا واجره في مواطن كثيرة كقولهم في شك الحدث بعد يقين الطهارة اليقين
لا يزال بالشك ونحوه **قوله** ولو اكل فعليه القضا وفي الكفارة روايتان ويختار الفقيه ابن جعفر لزومها
لان الثابت حال غلبة ظن الغروب شبهة الاباحة لا حقيقتها ففي حال الشك دون ذلك وهو شبهة الشبهة
وهي لا تسقط العقوبات هذا اذا لم يتبين الحال فان ظهر انه اكل قبل الغروب فعليه الكفارة لا
علم فيه خلافا والله سبحانه اعلم وهو الذي ذكره بقوله ولو شاكا الى قوله ينبغي ان تجب الكفارة **قوله**
فعليه القضا رواية واحدة اي اذا لم يستبن شي او تبين انه اكل قبل الغروب لان النهار كان ثابتا
بيقين وقد انضم اليه اكبر رايه ولو ردد لو شهد اثنان بانها غربت واثنان بان لا فافطر ثم تبين عدم
الغروب لا كفارة مع ان تعارضهما يوجب الشك اجيب بمنع الشك فان الشهادة بعدمه على
النفي فتبقى الشهادة بالغروب بلا معارض فتوجب ظنه وفي النفس منه شي يظهر بادنى تامل
قوله ومن اكل في رمضان ناسيا او جامع ناسيا فظن انه افطر فاكل او جامع عامدا لا كفارة عليه وعلى
هذا الواضع مسافرا فنوى الاقامة فاكل لا كفارة عليه **قوله** وان بلغه الحديث يعني قوله عليه السلام
من نسي وهو صائم فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه ونقدم تخريجه ففيه روايتان
عن ابي حنيفة في رواية لا يجب وصححه قاضي خان وفي رواية يجب وكذا عنهما ومرجع وجههما الى
ان انتفا الشبهة لازم لانتفا الاشتباه ولا فقولهما بنا على ثبوت اللزوم والمختار بنا على ثبوت
الانفكاك لان ثبوت الشبهة الحكمية بثبوت دليل الفطر وهو القياس القوي وهو ثابت لم ينتف
حتى قال بعض الايمة بالفطر وصرف قوله عليه الصلوة والسلام فليتم صومه الى الصوم اللغوي
وهو الامساك وقال ابو حنيفة لولا النص لقلت بفطر وصار كوطي الاب جارية ابنه لا يحد وان
علم بحرمتها عليه نظرا الى قيام شبهة الملك الثابتة بقوله عليه الصلوة والسلام انت ومالك
لابيك فانها ثابتة بثبوت هذا الدليل وان قام الدليل الراجح على تباين الملكين **قوله** لان الظن
ما استند الى دليل شرعي يعني فيما اذا لم يبلغه الحديث لان القياس لا يقتضي ثبوت الفطر بما
خرج بخلاف ما لو ذرعه القي فظن انه افطر فاكل عمدا فانه كالاول لا كفارة عليه فان القي يوجب
غالبا عود شي الى الحلق لتردده فيه فيستند ظن الفطر الى دليل اما الحجامة فلا تطرق فيها الى الدخول
بعد الخروج فيكون تعمد الاكل بعده موجبا للكفارة الا اذا افتاه مفت بالفساد كما هو قول الحنابلة
واهل الحديث فاكل بعده لان الحكم في حق العامي فتوى مفتيه وان بلغه الحديث واعتمده
على ظاهره غير عالم بتاويله وهو عامي فكذلك عند محمد اي لا كفارة عليه لان قول المفتي يورث
الشبهة المسقطة فقول الرسول اولى وعن ابي يوسف لا يسقطها لان على العامي الاقتدا با
الفقها لعدم الاهتدا في حقه الى معرفة الاحاديث فاذا اعتمده كان تاركا للواجب عليه وترك
الواجب لا يقع موقع شبهة مسقطة لها وان عرف تاويله ثم اكل تجب الكفارة لانتفا الشبهة وقو
ل الاوزاعي انه يفطر لا يورث شبهة لمنافاته القياس مع فرض علم الاكل كون الحديث على غير ظاهره
ثم تاويله انه كما لا يعتاب ان او انه منسوخ ولا باس بسوق تبيينه تتعلق بذلك روى ابو داود

وابن

فان الشهادة بغروبها وجبت
العلم لا الظن لان الشهادة
في حق العبادة وجب العلم
الظن فمقتضا موجب
الكفارة اذا افطر
بعد اعلامها
بالرؤية
للشمس

وابن ماجة والنساي من حديث ثوبان ان رسول الله عليه السلام اتى على رجل يحتجم في رمضان فقال ا
فطر الحاجم والمحجوم ورواه الحاكم وابن حبان وصححاه ونقل في المستدرك عن الامام احمد انه قال
انه هو اصح ما روي في الباب وروى ابو داود والنساي وابن ماجة وابن حبان والحاكم من حديث
شداد بن اوس انه مر مع رسول الله عليه السلام زمن الفتح على رجل يحتجم بالبقيع لثمان عشرة خلت
من رمضان فقال افطر الحاجم والمحجوم وصححوه ونقل الترمذي في علله الكبرى عن البخاري انه
قال كلاهما عندي صحيح حديث ثوبان وشداد وعن ابن المديني انه قال حديث ثوبان وحديث شد
اد صحيحان ورواه الترمذي من حديث رافع بن خديج عنه عليه الصلوة والسلام قال افطر الحاجم
والمحجوم وصححه قال وذكر عن احمد انه قال انه اصح شي في هذا الباب وله طرق كثيرة غير هذا وبلغ
احمد ان ابن معين ضعفه وقال انه حديث مضطرب وليس فيه حديث يثبت فقال ان هذا مجازفة
وقال اسحق بن راهوية ثابت من خمسة اوجه وقال بعض الحفاظ متواتر قال بعضهم ليس ما قاله
ببعيد ومن اراد ذلك فليطالعه في مسند احمد ومعجم الطبراني والسنن الكبير للنساي واجاب القايلون
بان الحجامة لا تفطر بامرين احدهما ادعا النسخ وذكروا فيه ما رواه البخاري في صحيحه من حديث
عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام احتجم وهو محرم واحتجم وهو صايم ورواه
الدارقطني عن ثابت عن انس قال اول ما كرهت الحجامة للصايم ان جعفر بن ابي طالب احتجم وهو صايم
فمر به النبي عليه السلام فقال افطر هذان ثم رخص النبي عليه السلام بعد في الحجامة للصايم وكان انس
يحتجم وهو صايم قال الدارقطني كلهم ثقات ولا اعلم له علة وما روي النساي في سننه عن اسحق
بن راهوية ثنا معتمر بن سليمن سمعت حميد الطويل يحدثه عن ابي المتوكل الناجي عن سعيد الخدري
ان رسول الله عليه السلام رخص في القبلة للصايم ورخص في الحجامة للصايم ثم اخرجه عن الحق
بن يوسف الازرق عن سفين بسند الطبراني وسند الطبراني ثنا محمود بن محمد الواسطي ثنا الحجي ثنا
اسحق بن يوسف الازرق عن سفين عن خالد الحذا عن ابي المتوكل عن سعيد الخدري مثل
قوله ولم يرفعه ولا يخفى ان كونه روي موقوفا لا يقدح في الرفع بعد ثقة رجاله والحق في
تعارض الوقف والرفع تقدم الرفع لانه زيادة وهي من العدل مقبولة ثم دل حديث الدارقطني
على انه كان فعله عليه الصلوة والسلام المروي بعد النهي والالزم تكرر النسخ اذ كان الحاصل الان
بحديث الدارقطني الاطلاق وعدمه الذي يجب الحمل عليه ولفظ رخص ايضا ظاهر في نقض
المنع بقي انه يقال الناسخ ادنى حاله ان يكون في قوة المنسوخ وليس هنا هذا اما حديث الدار
قطني فهو وان كان سنده يحتج به لكن اعله صاحب التنقيح بانه لم يورده احد من اصحاب
السنن والمسانيد والصحيح ولم يوجد له اثر في كتاب من الكتب الامهات كمسند احمد ومعجم
الطبراني ومصنف ابن ابي شيبة وغيرها مع شدة حاجتهم اليه فلو كان لاحد من الايمة بدر
واية لذكرها في مصنفه فكان حديثا منكرا لكن ما روى الطبراني ثنا محمود بن المروزي ثنا
محمد بن علي بن الحسن بن شقيق ثنا ابي ثنا ابو حمزة السكري عن ابي سفين عن ابي قلابة
عن انس ان النبي عليه السلام احتجم بعد ما قال افطر الحاجم والمحجوم ولا معنى لقوله بعد ما قال الا
خره الا اذا كان المراد احتجم وهو صايم وكذا في مسند ابي حنيفة عن ابي سفين طلحة بن نافع
عن انس بن مالك قال احتجم النبي عليه السلام بعد ما قال الحديث وهو صحيح وطلحة هذا احتج

به مسلم وغيره وكذا ما تفرد من ظاهر حديث النسائي يدفع ما ذكره صاحب التنقيح ولا نسلم تواتر المنسوخ ولكن احاديث البخاري عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عليه الصلوة والسلام احتجم وهو محرم واحتجم وهو صائم وحديث الترمذي من حديث عن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما احتجم وهو صائم وهو صحيح فان اعلها بالكار احمد ان يكون سوى احتجم وهو محرم وقال ليس فيه صائم قال مهنا قلت له من ذكره قال سفين بن عيينة عن عمرو بن دينار عن عطا وطاوس عن ابن عباس قال احتجم عليه الصلوة والسلام وهو محرم ولكن لك رواه روح عن زكريا ابن اسحق عن عمرو عن طاوس عن ابن عباس مثله ورواه عبد الرزاق عن معمر عن ابن خثيم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس مثله قال احمد فهؤلاء اصحاب ابن عباس لا يذكرون صائما فليس بلازم اذ قد رواه عن غير هؤلاء من اصحاب ابن عباس عكرمة ومقسم ويجوز كون ما وقع في تلك الطريق عن اوليك اقتصارا منهم على بعض الحديث لحمل عليه لصحة ذكر صائم او من ابن عباس رضي الله عنهما حين حدث به لكون غرضه اذ ذاك كان متعلقا بذلك فقط نفيا لتوهم كون الحجامة من محظورات الاحرام ولذا لم يكن ابن عباس يرى بالحجامة باسا على ما سنذكر وقال شعبة لم يسمع الحكم من مقسم حديث الحجامة للصائم واما رواية احتجم وهو صائم وهي التي اخرجها ابن حبان وغيره عن ابن عباس فاضعف سندا او اظهر تاويلا اما انه لم يكن محرما الا وهو مسافر والمسافر يباح له الافطار بعد الشروع كما اعترف به الشافعي فيما قدمناه وهو جواب ابن خزيمة او ان الحجامة كانت مع الغروب كما قال ابن حبان انه روي من حديث ابي الزبير عن جابر انه عليه الصلوة والسلام امر ابا طيبة ان يأتيه مع غيبوبة الشمس فامره ان يضع المحاجم مع افطار الصائم فحجمه ثم ساله كم خراجك قال صاعان فوضع عنه صاعا انتهى فلم ينتهض شيء مما ذكرنا سندا لقوة ذلك الثاني التاويل بان المراد ذهاب ثواب الصوم بسبب انهما كانا يغتابان ذكره البزار فانه بعد ما روى حديث ثوبان افطر الحاجم والمحجوم اسند الى ثوبان انه قال انما قال رسول الله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم لانهما كانا اغتابا وروى العقيلي في ضعفائه ثنا احمد بن داود بن موسى بصري ثنا معاوية بن عطا ثنا سفين الثوري عن منصور عن ابراهيم عن الاسود عن عبد الله بن مسعود قال مر النبي عليه السلام على رجلين يحجم احدهما الاخر فاغتاب احدهما ولم ينكر عليه الاخر فقال افطر الحاجم والمحجوم قال عبد الله لا للحجامة ولكن للغيبة لكن اعل بالاضطراب فان في بعضها انما منع ابقاء على امتي به خشية الضعف فالمعول عليه الاول فبهذا يحصل الجمع واعمال كل من الاحاديث الصحيحة من احتجامه وترخيصه ومنعه ويدل على ذلك ان المروي عن جماعة من الصحابة الذين يبعد عدم اطلاعهم على حقيقة الحال من رسول الله عليه السلام لملازمتهم اياه وحفظ ما يصدر عنه منهم ابو هريرة فيما اخرجه النسائي عنه من طريق ابن المبارك انا معمر عن خلاد عن شقيق بن ثور عن ابيه عن ابي هريرة انه قال يقال افطر الحاجم والمحجوم واما انا فلو احتجمت ما باليت وما اخرج ايضا عن الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنهما انه لم يكن يرى بالحجامة باسا وما قدمناه عن انس ايضا انه كان يحتجم وهو صائم والحق انه يجب احد الاعتبارين لا بعينه من النسخ في الواقع او التاويل **قوله** والحديث ماول بالاجماع بذهاب الثواب فيصح وحكاية الاجماع بناء على عدم اعتبار خلاف الظاهرية في هذا فانه حادث بعد ما مضى السلف على ان معناه ما قلنا ويريد بالحديث قوله عليه الصلوة والسلام ما صام من ظل ياكل لحوم الناس رواه ابن ابي شيبة واسحق في مسنده وزاد اذا اغتاب الرجل

فقس افطر وروى البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رجلين صليا صلاة الظهر والعصر وكانا صائمين فلما قضى النبي عليه السلام الصلوة قال اعيدا وضوءكما وصلاتكما وامضيا في صومكما واقضيا يوما اخر قالا لم يا رسول الله قال اغتبتما فلانا وفيه احاديث اخر والكل من حوله ولو لمس او قبل او مراة بشهوة او ضاجعها ولم ينزل فظن انه افطر فاكل عمدا كان عليه الكفارة الا اذا تاول حديثا او استفتى فقيها فافطر فلا كفارة عليه وان اخطا الفقيه ولم يثبت الحديث لان ظاهر الفتوى والحديث يصير شبهة لكن الى البدايع وقيد لو دهن شاربه فظن انه افطر فاكل عمدا فعليه الكفارة وان استفتى فقيها او تاول حديثا لما قلنا يعني ما ذكره في الاغتياب فظن انه افطر فاكل عمدا فعليه الكفارة وان استفتى فقيها او تاول حديثا لانه لا يعتبر بفتوى الفقيه ولا بتاويله الحديث هنا لان هذا مما لا يشتبه على من له شمة من الفقه ولا يخفى على احد ان ليس المراد من المروي الغيبة تفطر الصائم حقيقة الافطار فلم يصر ذلك شبهة **قوله** او المجنونة قيل كانت في الاصل المجبورة فصحفها الكاتب الى المجنونة وعن الجرجاني قلت لمحمد كيف تكون صائمة وهي مجنونة فقال لي دع هذا فانه انتشر في الافاق وعن عيسى بن ابان قلت لمحمد هذه المجنونة فقال لا بل المجبورة اي المكرهة قلت الا تجعلها المجبورة فقال بلى ثم قال كيف وقد سارت بها الركاب دعوها فهذا يفيد ان كونه كان في الاصل المجبورة فصحف ثم لما انتشر في البلاد لم يغير والاصلاح في نسخة واحدة فتركها الا ان توجيهها ايضا وهو بان يكون عاقلة نوت الصوم فشرعت ثم جنت في باقي النهار فان الجنون لا ينافي الصوم انما ينافي شرطه اعني النية وقد وجدت في حال الافاقة فلا يجب قضاء ذلك اليوم اذا افاقت كمن اغمي عليه في رمضان لا يقضي اليوم الذي حدث فيه الاغماء وقضى ما بعده لعدم النية فيما بعده بخلاف اليوم الذي حدث فيه على ما تقدم فاذا جومعت هذه التي جنت صائمة تقضي ذلك اليوم لطرو المفسد على صوم صحيح والوجه من الجانبين ظاهر في الكتاب وقدمنا اول باب ما يوجب القضاء والكفارة في الفرق بين المكره والناسي ما يغني عن الاعادة هنا **فصل فيما يوجبه على نفسه** وجه تقديم بيان احكام الواجب بايجاب الله تعالى ايضا على الواجب عن ايجاب العبد ظاهر **قوله** فهذا النذر صحيح رتب بالفاء لانه نتيجة قوله قضى اي لما لزم القضاء كان النذر صحيحا **قوله** لورود النهي عن صوم هذه الايام وفي بعض النسخ عن صوم يوم النحر وهو الانسب بوضع المسئلة فانه قال لله علي صوم يوم النحر واسم الاشارة في النسخة الاخرى مشار به الى معهود في الذهن بناء على شهرة الايام المنهي عن صيامها وهي ايام التشريق والعيدين وبناسب النسخة الاولى الاستدلال بما روي في الصحيحين عن الخدري نهى رسول الله عليه السلام عن صيام يوم الاضحى وصيام يوم الفطر وفي لفظ لهما سمعته يقول لا يصح الصيام في يومين يوم الاضحى ويوم الفطر من رمضان ويناسب النسخة الاخرى الاستدلال بما سياتي من قوله عليه الصلوة والسلام الا لا تصوموا في هذه الايام الى اخره والجواب ان الاتفاق على ان النهي المجرد عن الصوارف ليس موجبه بعد طلب الترك سوى كون مباشرة المنهي عنه معصية سببا للعقاب لا الفساد اما لغة فظاهر لظهور حدوث معنى الفساد واما شرعا فكذلك بل لا يستلزمه في العبادات ولا المعاملات لتحقق موجبه في كثير منها اعني المنع المنتهض سببا للعقاب مع الصحة كما في البيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة ومع العبث الذي لا يصل الى افساد الصلوة وكثير فعلم ان ثبوت الفساد ليس مقتضاه بل انما يثبت لامر اخر هو كونه لامر في ذاته فما لم يعقل فيه ذلك بل كان لامر خارج عنه

نفس الفعل متصل به لا يوجب فيه الفساد والا لكان الايجاب بغير موجب فانما يثبت مجرد موجبه وهو التحريم
او كراهة التحريم بحسب حاله من الظنية والقطعية اذا عرف هذا فنقول في المتنازع فيه تمام موجب النهي حتى
قلنا انه يصلح سببا للعقاب ولم يثبت الفساد لو فعل لعدم موجبه لعقليته انه لامر خارج فتكون المعصية
باعتباره لا لنفس الفعل او لما في نفسه فيصح النذر اثر التصور الصحة ويجب ان لا يفعل للمعصية فيظهر اثره
في القضاء لان الصحة بالانتهاض سببا للاثار الشرعية ومنها هذا وكم موضع يثبت فيه الوجوب ولا يظهر
اثره في القضاء لا الادا لحرمته كصوم رمضان في حق الحائض والنفساء والاستقرا يوجد كثيرا من ذلك
فلم نخرج بذلك عن شي من القواعد الحقيقية وغاية ما بقي بيان ان النهي لامر خارج ولا يكاد يخفى على
ذي لب ان الصوم الذي هو منع النفس مشتهاها لا يعقل في نفسه سببا للمنع بل كونه في هذه الايام
يستلزم الاعراض عن ضيافة الله على ما ورد في الاثار ان المؤمنين اضياف الله تعالى في هذه الايام بقي
انه يقال نذر بما هو معصية وهو منفي شرعا فلا وجود له فلا ينعقد اما الاول فظاهر واما الثانية فلما
في سنن الثلاثة عن عايشة عنه عليه الصلوة والسلام لا نذر في معصية وكفارته كفارة يمين قلنا المراد
نفي جواز الايفا به نفسه لا نفي انعقاده لما صرح به في حديث النسائي عن عمران بن الحصين سمعت رسول
الله عليه السلام يقول النذر نذران فما كان نذر في طاعة الله فذلك لله فيه الوفا ومن كان نذر
في معصية الله فذلك للشيطان فلا وفا ويكفره ما يكفر اليمين فايجاب الكفارة في النص يعين انه انعقد
ولم يبلغ فيلزم وان المنفي الوفا به بعينه فكذا في حديث عايشة رضي الله عنها فكان ورد قوله
عليه الصلوة والسلام لا يمين في قطيعة رحم مع انها تنعقد للكفارة غير ان الانعقاد فيما نحن فيه يكون
لامرين للقضا فيما اذا لان جنس المنذور ربما يخلو لبعض افراده عن المعصية كما نحن فيه فان الصوم وهو
الجنس كذلك فيجب الفطر والقضا في يوم لا كراهة فيه والكفارة ان كان لا يخلو شي من افراده عنها كا
لنذر بالزنى والسكر اذا قصد اليمين فينعقد للكفارة وهو محمل الحديث والا فيلغو ضرورة انه
لا فايدة في انعقاده ومقتضى الظاهر ان ينعقد مطلق الكفارة اذا تعذر الفعل وعليه مشى ا
لمشايخ قال الطحاوي رحمه الله لو اضاف النذر الى سائر المعاصي كقوله لله علي ان اقتل فلانا كان يمينا
ولزمته الكفارة بالحنث انتهى وانما لا يكره اليمين بلفظ النذر الا بالنية في نذر الطاعة كالحج والصلوة
والصدقة على ما هو مقتضى الدليل فلا تجزي الكفارة عن الفعل وبه افتى السعدي وهو ظاهر
عن ابي حنيفة رضي الله عنه وعن ابي حنيفة انه رجع عنه قبل موته بسبعة ايام وقال تجب فيه الكفارة
قال السرخسي هذا اختياري لكثرة البلوى به في هذا الزمن قال وهو اختيار الصدر الشهيد في
فتواه الصغرى وبه يفتى وعلى صحة النذر بصوم يوم النحر لكنه مخصوص بما ذكر لا دليل عندهم يذكر
في موضعه ان شا الله تعالى وعلى هذا انما ذكروا من ان شرط النذر كونه غير اليمين بمعصية كون المعصية
باعتبار نفسه حتى لا ينفك شي من افراد الجنس عنها واذا صح النذر فلو فعل نفس المنذور عصى
والحل النذر كالحلف بالمعصية تنعقد للكفارة فلو فعل المعصية المحلوف عليها سقطت واثم
قوله ولهما انه لا تنافي الجهتين الكاينتين بهذا اللفظ وهو لله علي لكن اجهة اليمين وجهة النذر
لانهما اي اليمين والنذر يقتضيان الوجوب اي وجوب ما تعلقا به لا فرق سوى ان النذر
تقتضيه لعينه وهو وفا المنذور بقوله تعالى وليوفوا نذورهم واليمين لغيره وهو صيانة اسمه
تعالى ولا تنافي لجواز كون الشي واجبا ولغيره كما اذا حلف ليصلين ظهر هذا اليوم فجمعنا بينهما

كما

كما جعلنا بين جهتي التبرع والمعاوضة في الهبة بشرط العوض حيث اعتبرنا الاحكام الثلثة لجهة التبر
ع البطلان بالشيوع وعدم جواز تصرف الماذون فيها واشتراط التقابض والثلثة لجهة المعاوضة ا
لرد بخيار العيب والرؤية واستحقاق الشفعة على ما سيأتي ان شا الله تعالى بقي ان يقال يلزم
التنافي من جهة اخرى وهو ان الوجوب الذي تقتضيه اليمين وجوب يلزم بترك متعلقه ا
لكفارة والوجوب الذي هو موجب النذر ليس يلزم بترك متعلقه ذلك وتنافي اللوازم اقل
ما يقتضي التغاير فلا بد ان لا يراد بلفظ واحد وتحقيقه ما قرره كلام فخر الاسلام هنا ان تحريم
المباح وهو معنى اليمين لازم لموجب صيغة النذر وهو ايجاب المباح فيثبت مدلولا التزاميا للصيغة
من غير ان يراد هي بها وتستعمل فيه ولزوم الجمع بين الحقيقي والمجازي باللفظ الواحد انما هو باستعما
ل اللفظ فيهما والاستعمال ليس بلازم في ثبوت المدلول الالتزامي وح فقد اريد باللفظ الموجب
فقط وتلازم الموجب الثابت دون استعمال فيه اليمين فلا جمع في الارادة باللفظ الا ان هذا ابتر
اى مغلطة اذ معنى ثبوت الالتزامي غير مراد ليس الا حضوره عند فهم ملزومه الذي هو مدلول
اللفظ محكوما بنفي ارادته للمتكلم والحكم بذلك ينافيه ارادة اليمين به لان ارادة اليمين التي هي ارادة تحر
يم المباح هي ارادة المدلول الالتزامي على وجه اخص منه حال كونه مدلولا التزاميا فانه اريد على
وجه تلزم الكفارة بخلفه وعدم ارادة الاعم تنافيه ارادة الاخص اعني تحريمه على ذلك الوجه فلم
يخرج عن كونه اريد باللفظ معنا نعم انما يصح اذا فرض عدم قصد المتكلم عند التلفظ سوى
النذر ثم بعد التلفظ عرض له ارادة ضم الاخر على فوره لكن الحكم وهو لزومهما لا يخص هذه ا
لصورة فلذا والله اعلم عدل صاحب البديع عن هذه الطريقة فقال النذر مستفاد من الصيغة
واليمين من الموجب قال فان ايجاب المباح يمين كتحريمه الثابت بالنص يعني قوله تعالى لم تحرم ما احل
الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم لما حرم عليه الصلوة والسلام على نفسه مارية او العسل
فافاد انه انما اريد باللفظ موجبه وهو ايجاب المباح واريد بنفس ايجاب المباح الذي هو نفس الموجب
يمينا قال ومع الاختلاف فيما اريد به لا جمع يعني حيث اريد باللفظ ايجاب المباح من غير زيادة وبالا
يجاب نفسه كونه يمينا لا جمع في الارادة باللفظ بخلاف ما تقدم فانه متى اريد الالتزامي لم يرد به ا
ليمين لزم الجمع في الارادة باللفظ اذ ليس معنى الجمع الا انه مريد عند اطلاق اللفظ ثم تحال انه قياس
لتعدية الاسم للتأمل وفيه ايضا نظر لان ارادة الايجاب على انه يمين ارادته على وجه تلزم فيه
الكفارة بالخلف وارادته من اللفظ نذرا ارادته بعينه على ان لا يستعقبها بل القضا وذلك تنافي فيلزم
اذا اريد يمينا وثبت حكمها شرعا وهو لزوم الكفارة بالخلف انه لم يصح نذرا اذ لا اثر لذلك فيه قوله
ولو قال لله علي صوم هذه السنة يعني السنة بعينها اراده او اراد ان يقول صوم يوم فجرى على لسانه
سنة وكذا اذا اراد ان يقول كلاما فجرى على لسانه النذر لزمه لان هزل النذر جد كالطلاق
افطر يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق وقضاها ولو كانت المراة قالته قضت مع هذه الايام
ايام حيضها لان تلك السنة قد تخلو عن الحيض فصح الايجاب ويمكن ان تجري فيه خلاف زفر فانه ا
منصوص عليه في قولها ان اصوم غدا فوافق حيضها لا تقضي وعن ابي يوسف تقضيه لانها لم
يضفه نذر الى يوم حيضها بل الى المحل غير انه اتفق عروض المانع فلا يقدح في صحة الايجاب حال
صدوره فتقضي وكذا اذا نذرت صوم الغد وهي حايض بخلاف ما لو قالت يوم حيضي لا قضاء

لعدم صحته لاضافته الى غير محله فصار كالاضافة الى الليل ثم عبارة الكتاب تفيد الوجوب لما عرف و
قوله في النهار الافضل فطرها حتى لو صامها خرج عن العهدة نسيا هل الفطر واجب لاستلزام صومها
المعصية ولتعليل المصنف فيما تقدم الفطر بها فان صامها اثم ولا قضا عليه لانه اداها كما التزمها
ناقصة لكن قارن نفس الالتزام واجبا اخر وهو لزوم الفطر تركه فيحمل اثمه ثم هذا اذا قال ذلك
قبل يوم الفطر فان قاله في شوال فليس عليه قضا يوم الفطر وكذا لو قال لله على صيام هذه السنة
بعد ايام التشريق لا يلزمه قضا يومي العيدين وايام التشريق بل صيام ما بقي من هذه السنة ذكره
في الغاية وقال في شرح الكنز هذا سهو لان قوله هذه السنة عبارة عن اثني عشر شهرا من و
قت النذر الى وقت النذر وهذه المدة لا تخلو عن هذه الايام فيكون ناذرا بها انتهى وهذا
سهو بل المسئلة كما هي في الغاية منقوله في الخلاصة وفتاوى قاضي خان في هذه السنة وهذا
لشهر ولان كل سنة عربية عبارة عن مدة معينة لها مبدا ومختتم خاصان عند العرب
مبداها المحرم واخرها ذو الحجة فاذا قال هذه فانما يفيد الاشارة الى التي هو فيها فحقيقة
كلامه انه نذر بالمدة المستقبلة الى اخر ذي الحجة والمدة الماضية التي مبداها المحرم الى وقت ا
لتكلم فيلغو في حق الماضي كما يلغو في قوله لله على صوم امس وهذا فرع بنا بسبب هذا لو قال
لله على صوم امس اليوم او اليوم امس لزمه صوم اليوم ولو قال غدا هذا اليوم او هذا اليوم
غدا لزمه صوم اول الوقتين تفوه به ولو قال شهر لزمه شهر كامل ولو قال الشهر وجب
بقية الشهر الذي هو فيه لانه ذكر الشهر معينا فينصرف الى المعهود بالحضور فان نوى شهرا
فهو على ما نوى لانه محتمل كلامه ذكره في التجنيس وفيه نابنو لما في الغاية ايضا ولو قال صوم [illegible]
في هذا اليوم ليس عليه الا صوم يوم بخلاف عشر حجات في هذه السنة على ما سنبينه في
الحج ان شا الله تعالى قوله في هذا الفصل احتراز من الفصل الذي قبله وهو ما اذا عين السنة فا
نه لا يجب موصولة لان التتابع هناك غير منصوص عليه ولا ملتزم قصدا بل انما يلزم ضرورة تعين
صومها فاذا قطعها باذن الشرع انتفى التتابع الضروري بخلاف التتابع هنا فانه التزمه
قصدا فاذا وجب القطع شرعا وجب توفيره بالقدر الممكن ولهذا اذا افسد يوما من الواجب
المتتابع قصدا كصوم الكفارة والمنذور متتابعا يعاد لزمه الاستقبال وفي المتتابع ضرورة كما
اذا نذر صوم هذه السنة او رجب لا يلزمه سوى ما افسده غير انه ياثم بذلك الافساد
كما اذا افسد يوما من رمضان وهو واجب التتابع ضرورة لا يلزمه قضا غيره مع المأثم ولا يجب
عليه قضا شهر رمضان في الفصلين لان هذه السنة هذه السنة او السنة السابقة لان
السنة المتتابعة لا تخلو عنه فايجابها ايجابه وغيره فيصح في غيره ويبطل فيه لوجوبه بايجاب الله
تعالى ابتدا قوله وهو قوله عليه الصلوة والسلام روى الطبراني بسنده عن ابن عباس
رضي الله عنهما ان رسول الله عليه السلام ارسل ايام منى صائحا يصيح ان لا تصوموا هذه الايام فانها ايام
اكل وشرب وبعال اي وقاع ورواه الدارقطني من حديث ابي هريرة رضي الله عنه بعث رسول الله
عليه السلام بديل بن ورقا الخزاعي على جمل اورق يصيح في فجاج منى الا ان الذكاة في الحلق وا
للبة ولا تعجلوا الانفس ان تزهق وايام منى ايام اكل وشرب وبعال وفي سنده سعيد بن سلام
كذبه احمد واخرج ايضا عن عبد الله بن حذافة السهمي قال بعثني رسول الله عليه السلام على راحلة

ايام

ايام منى انادي ايها ايام اكل وشرب وبعال وضعفه بالواقدي وفي الواقدي ما قدمناه اول الكتاب
في مباحث المياه واخرج ابن ابي شيبة في الحج واسحق بن راهويه في مسنده قال حدثنا وكيع عن
موسى بن عبيدة عن منذر بن جهم عن عمر بن خلدة عن امه قالت بعث رسول الله عليه السلام عليا
ينادي ايام منى ايام اكل وشرب وبعال وفي صحيح مسلم عنه عليه الصلوة والسلام قال ايام التشريق ايام اكل
وشرب زاد في طريق اخرى وذكر الله تعالى قوله ولو لم يشترط التتابع اي في غير المعينة بان قال لله علي صوم
سنة فعليه صوم سنة بالاهلة ولم يجزه صوم هذه الايام لان المنكرة اسم لاثني عشر شهرا لا بعينها
كون رمضان وشوال وذي الحجة منها فلم يكن الناذر بها ناذرا بها فيجب عليه ان يقضي خمسة وثلاثين يوما
ثلاثين لرمضان ويومي العيد وايام التشريق وهل يجب وصلها بما مضى قيل نعم قال المصنف في التجنيس
هذا غلط بل ينبغي ان يجزيه ولو قال شهر الزمه كاملا او رجب لزمه هو بهلاله ولو قال جمعة ان اراد ايامها
لزمه سبعة ايام او يومها لزمه يوم الجمعة فقط وان لم يكن له نية يلزمه سبعة ايام لانها تذكر لكل من
الامرين وفي الايام السبعة اغلب في الاستعمال فينصرف المطلق اليه وفي كل موضع عين كما قدمنا ولو قال
كل يوم خميس او اثنين فلو بيمينه وجب عليه قضاؤه فان نوى اليمين فقط وجب عليه الكفارة او يمينا
والنذر وجب القضا والكفارة في افطار الخميس الاول او الاتي وما افطر منهما بعد فعليه القضا ليس
غير لانحلال اليمين بالحنث الاول وبقا النذر على الحلاف ولو اخر القضا حتى صار شيخا فانيا او كان نذر
بصيام الابد فعجز لذلك او باشتغاله بالمعيشة لكون صناعته شاقة له ان يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا
على ما تقدم واذا لم يقدر على ذلك لعسرته يستغفر الله انه هو العفو الرحيم الغني الكريم ولو لم يقدر
لشدة الزمان كالحر له ان يفطر وينتظر الشتا فيقضي هذا اذا لم يصح تعليق النذر كان يقول اذا جا زيد
او شفي فعلي صوم شهر فلو صام شهرا عن ذلك قبل الشرط لا يجوز عنه ولو اضافه الى وقت جاز
تعجيله على ذلك الوقت لان المعلق لا ينعقد سببا في الحال بل عند الشرط فالصوم قبله صوم
قبل السبب فلا يجوز والمضاف ينعقد في الحال فالصوم قبل الوقت بعد السبب فيجوز ومنه ان
يقول لله علي صوم رجب فصام قبله عنه خرج عن عهدة نذره واصل هذا ما قدمناه في اول الصوم
ان التعجيل بعد السبب جائز واصله الزكوة خلافا لمحمد وزفر رحمهما الله غير ان زفر لم يجزه فيما اذا
كان الزمان المعجل فيه اقل فضيلة من المنذور ومحمد للتعجيل وعندنا يجوز ذلك بنا على ان لزوم ا
لمنذور بما هو قربة فقط جواز التعجيل بعد السبب بدليل الزكوة فانبتى على هذا الغا تعيين
الزمان والمكان والمتصدق به والمتصدق عليه فلو نذر ان يصوم رجبا فصام عنه قبله شهرا
احط فضيلة منه جاز خلافا لهما وكذا اذا نذر صلاة في زمان فضيل فصلاها قبله في احط منه جاز
او نذر ركعتين بمكة فصلاها في غيرها جاز وان يتصدق بهذا الدرهم على فلان الفقير
فتصدق بغيره في اليوم على غيره اجزاه خلافا لزفر في الكل ولو قال لله علي صوم اليوم الذي يقدم
فيه فلان فقدم فلان بعد ما اكل او بعد ما حاضت لا يجب عليه شي عند محمد وعند ابي يوسف يلزمه
القضا ولو قدم بعد الزوال لا يلزمه شي عند محمد ولا رواية فيه عن غيره ولو قال لله علي ان اصوم اليوم
الذي يقدم فيه فلان شكر الله تعالى واراد به اليمين فقدم فلان في يوم رمضان كان عليه كفارة
يمين ولا قضا عليه لانه لم يوجد شرط البر وهو الصوم بنية الشكر ولو قدم قبل ان ينوي
فنوى به الشكر لا عن رمضان بر بالنية واجزاه عن رمضان ولا قضا عليه واذا نذر المريض صوم شهر

فمات قبل الصحة لاشيء عليه وان صح يوما فنقول متى هذه المسئلة وتحقيقها ومن نذر صوم هذا اليوم كل اشهر او سنة لزمه ما تكرر منه في الشهر والسنة ولو نذر صوم الاثنين والخميس فصام ذلك مرة كفاه الا ان ينوي الابد ولو قال لله علي صوم يومين متتابعين من اول الشهر واخره لزمه صيام الخامس عشر والسادس عشر وكل صوم اوجبه ونص على تفريقه فصامه متتابعا خرج عن عهدته وعلى العكس لا يجزيه ولو قال بضعة عشر يوما فهو على ثلثة عشر او دهرا فهو على ستة اشهر او الدهر فعلى العمر ولو قال علي صوم مثل شهر رمضان ان اراد مثله في الوجوب له ان يفرق او في التتابع فعليه ان يتابع وان لم يكن له نية فله ان يفرق رجل قال لله علي صوم عشرة ايام متتابعا فصام خمسة عشر يوما وقد افطر يوما ولا يدري اي يوم هو قضى خمسة ايام ووجهه ظاهر بتامل يسير **قوله** ومن اصبح يوم النحر الى اخره المقصود ان الشروع في صوم يوم من الايام المنهية كيوم العيدين والتشريق ليس موجبا للقضاء بالافساد بخلاف نذرها فانه يوجبه في غيرها وبخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فان افسادها موجب للقضاء في وقت غير مكروه هذا ظاهر الرواية وعن ابي يوسف ومحمد ان الشروع في صوم هذه كالشروع في الصلاة في الاوقات المكروهة وعن ابي حنيفة ان الشروع في الاوقات المكروهة ليس موجبا للقضاء كالشروع في صوم هذه الايام وجه الظاهر وهو التفصيل ان وجوب القضا يبنى على وجوب الاتمام فاذا فوته وجب جبره بالقضا ووجوب الاتمام بالشروع في الصوم في هذه الايام منتف بل المطلوب بمجرد الشروع قطعه لان بمجرده مرتكب للنهي لصدق اسم الصوم الشرعي والصايم على مجرد الامساك بنية ولذا احنث به في يمينه لا يصوم وان لم يحنث بلا يمينه لا يصوم صوما ولا يصلي بمجرد التلفظ بالنذر ولا بمجرد الشروع في الصلوة مرتكبا للمنهي حتى يتوجه عليه طلب القطع لان المنهي الصلوة والصلاة عبارة عن مجموع اركان معلومة فما لم يفعلها لا تتحقق لان وجود الشيء بوجود جميع حقيقته فاذا قطعها فقد قطع ما لم يطلب منه بعد قطعه فيكون مبطلا للعمل قبل الامر بالابطال فيلزم به القضا الا ان هذا يقتضي انه لو قطع بعد السجدة لا يجب قضاوها والجواب مطلق في الوجوب

اي جواب القضاء بعد الشروع بالصلاة سواء قيد الركعة بالسجدة اولا انتهى

باب الاعتكاف

قال العبد ورحمه الله الاعتكاف مستحب قال المصنف والصحيح انه سنة موكدة والحق خلاف كل من الاطلاقين بل الحق ان يقال الاعتكاف ينقسم الى واجب وهو المنذور تنجيزا او تعليقا والى سنة موكدة وهو اعتكاف العشر الاواخر من رمضان والى مستحب وهو ما سواهما ودليل السنة حديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين وغيرهما ان النبي عليه السلام كان يعتكف العشر الاواخر من رمضان حتى توفاه الله تعالى ثم اعتكف ازواجه بعده فهذه المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة لما اقترنت بعدم الانكار على من لم يفعله من الصحابة كانت دليل السنية والا كانت تكون دليل الوجوب او نقول اللفظ وان دل على عدم الترك ظاهرا لكن وجدنا صريحا يدل على الترك وهو ما في الصحيحين وغيرهما كان عليه السلام يعتكف في كل رمضان فاذا صلى الغداة جاء الى مكانه الذي اعتكف فيه فاستاذنته عايشة رضي الله عنها ان تعتكف فاذن لها فضربت فيه قبة فسمعت بها حفصة فضربت اخرى فسمعت زينب فضربت فيه قبة اخرى فلما انصرف رسول الله عليه السلام من الغداة ابصر اربع قباب فقال ما هذا فاخبر خبرهن فقال ما حملهن على هذا البر انزعوها فلا اراها فنزعت فلم يعتكف في رمضان حتى اعتكف في اخر العشر من شوال وفي رواية فامر بخبائه فقوض وترك الاعتكاف في شهر رمضان حتى اعتكف العشر الاول من شوال واما اعتكافه العشر الاوسط فقد ورد انه عليه الصلوة والسلام اعتكفه فلما فرغ اتاه جبريل عليه السلام فقال ان الذي تطلب

امامك

امامك يعني ليلة القدر فاعتكف العشر الاخر وعند هذا ذهب الاكثر الى انها في العشر الاخير من رمضان فمنهم من قال في ليلة احدى وعشرين ومنهم من قال في ليلة سبع وعشرين وقيل غير ذلك ورد في الصحيح انه عليه الصلوة والسلام قال التمسوها في العشر الاواخر والتمسوها في كل وتر وعن ابي حنيفة انها في رمضان فلا يدري اية ليلة هي وقد تتقدم وقد تتاخر وعندهما كذلك الا انها معينة لا تتقدم ولا تتاخر هكذا النقل عنهم في المنظومة والشروح وفي فتاوي قاضي خان قال وفي المشهور عنه انها تدور في السنة تكون في رمضان وتكون في غيره فجعل ذلك رواية وثمرة الاختلاف فيمن قال انت حر او انت طالق ليلة القدر فان قاله قبل دخول رمضان عتق وطلقت اذا انسلخ وان قال بعد ليلة منه فصاعدا لم يعتق حتى ينسلخ رمضان العام القابل عنده وعندهما اذا جاء مثل تلك الليلة من رمضان الاتي وليس ذكر هذه المسئلة لازما من التقرير وانما ذكرناها لانها مما اغفلها المصنف ولا ينبغي اغفالها من مثل هذا الكتاب لشهرتها فاوردناها على وجه الاختصاص تتميما لامر الكتاب وفيها اقوال اخر قيل هي اول ليلة من رمضان وقال الحسن ليلة سبعة عشر وقيل تسعة عشر وعن زيد بن ثابت ليلة اربع وعشرين وقال عكرمة ليلة خمس وعشرين واجاب ابو حنيفة عن الادلة المفيدة لكونها في العشر الاواخر بان المراد في ذلك الرمضان الذي كان عليه الصلوة والسلام التمسها فيه والسياقات تدل عليه لمن تامل طرق الاحاديث والفاظها كقوله ان التي تطلب امامك وانما كان يطلب ليلة القدر من تلك السنة وغير ذلك مما يطلع عليه الاستقراء ومن علاماتها انها بلجة ساكنة لا حارة ولا قارة تطلع الشمس صبيحتها بلا شعاع كانها طست كذا قالوا وانما اخفيت ليجتهد في طلبها فينال بذلك اجر المجتهدين في العبادة كما اخفى سبحانه الساعة ليكونوا على وجل من قيامها بغتة والله اعلم **قوله** وهو اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف هذا مفهومه عندنا وفيه معنى اللغة اذ هو لغة مطلق الاقامة في اي مكان على اي غرض كان قال تعالى ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون ثم يجب ان ركنه اللبث وشرطاه الصوم والنية وكون المسجد من الشروط اي كونه فيه وهذا التعريف على رواية اشتراط الصوم مطلقا لا على اشتراطه للواجب منه فقط مع ان ظاهر الرواية انه ليس شرطا للنفل منه وعلى هذا ايضا الطلاق قوله والصوم من شرطه عندنا خلافا للشافعي انما هو على تلك الرواية وهي رواية الحسن وليس هو على ما ينبغي لانه ان ادعى انتهاض دليله على الشافعي لزمه ترجيح هذه على ظاهر الرواية وليس كذلك **قوله** ولنا قوله عليه الصلوة والسلام الى اخره روى الدارقطني والبيهقي عن سويد بن عبد العزيز عن سفيان بن حسين عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله عليه السلام لا اعتكاف الا بصوم قال البيهقي هذا وهم من سفيان بن حسين او من سويد وضعف سويد لكن قال في الكمال قال علي بن حجر سالت هشيما عنه فاثنى عليه خيرا فقد اختلف فيه واخرج ابو داود عن عبد الرحمن ابن اسحق عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت السنة على المعتكف ان لا يعود مريضا ولا يشهد جنازة ولا يمس امراة ولا يباشرها ولا يخرج لحاجة الا لما لا بد منه ولا اعتكاف الا بصوم ولا اعتكاف الا في مسجد جامع قال ابو داود غير عبد الرحمن بن اسحق لا يقول فيه قالت السنة وعبد الرحمن بن اسحق وان تكلم فيه بعضهم فقد اخرج له مسلم ووثقه ابن معين واثنى عليه غيره واخرج ابو داود والنسائي عن عبد الله بن بديل عن عمرو بن دينار عن ابن عمر ان عمر رضي الله عنه

جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية او يوما عند الكعبة فسال النبي عليه السلام فقال اعتكف وصم وفي لفظ للنسائي فامره ان يعتكف ويصوم قال الدارقطني تفرد به عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي عن عمرو وهو ضعيف الحديث والثقات من اصحاب عمرو لم يذكروا الصوم منهم ابن جريج وا بن عيينة وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وغيرهم والحديث في الصحيحين ليس فيه ذكر الصوم بل اني نذرت في الجاهلية ان اعتكف في المسجد الحرام ليلة فقال عليه الصلوة والسلام اوف بنذرك وفيهما ايضا عن عمر انه جعل على نفسه ان يعتكف يوما فقال اوف بنذرك والجمع بينهما ان المراد الليلة مع يومها او اليوم مع ليلته وغاية ما فيه انه سكت عن ذكر الصوم في هذه الرواية وقد رويت برواية الثقة وتايدت بما يزيد فيجب قبولها فالثقة ابن بديل قال فيه ابن معين صالح وذكره ابن حبان في الثقات والمويد ما تقدم من حديث عائشة رضي الله عنها الصحيح السند فان رفعه زيادة ثقة وما اخرج البيهقي عن اسيد عن عاصم ثنا الحسين بن حفص عن سفين عن ابن جريج عن عطا عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا المعتكف يصوم فقول ابن عمر يلزمه مع انه راوي واقعة ابيه يقوي ظن صحة تلك الزيادة في حديث ابيه وما رواه الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي عليه السلام قال ليس على المعتكف صيام الا ان يجعله على نفسه وصححه لم يتم له ذلك فيه عبد الله بن محمد الرملي وهو مجهول مع جهالته لم يرفعه غيره بل يقفونه على ابن عباس رضي الله عنهما ويويد الوقف ما ذكره البيهقي بعد ذكره تفرد الرملي حيث قال وقد رواه ابو بكر الحميدي عن عبد العزيز بن محمد عن ابي سهيل بن مالك قال اجتمعت انا وابن شهاب عند عمر بن عبد العزيز وكان على امرأته اعتكاف نذر في المسجد الحرام فقال ابن شهاب لا يكون اعتكاف الا بصوم فقال عمر ابن عبد العزيز امن رسول الله عليه السلام قال لا قال فمن ابي بكر قال لا قال فمن عمر قال لا قال ابو سهيل فانصرفت فوجدت طاوسا وعطاء فسألتهما عن ذلك فقال طاوس كان ابن عباس رضي الله عنهما لا يرى على المعتكف صياما الا ان يجعله على نفسه وقال عطاء ذلك رأي صحيح انتهى فلو كان ابن عباس يرفعه لم يقصره طاوس عليه اذ لم يكن يخف عليه خصوصا في مثل هذه القصة وقول عطاء الحطوة ذلك رأي صحيح فعن ذلك اعترف البيهقي بان رفعه وهم ثم لم يسلم الموقوف عن المعارض اذ قد ذكرنا رواية البيهقي عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا المعتكف يصوم فتعارض عن ابن عباس وقال عبد الرزاق انا الثوري عن ابن ابي ليلى عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال من اعتكف فعليه الصوم ودفع المعارضة عنه بان نجعل مرجع الضمير في قوله الا ان يجعله الاعتكاف فيكون دليل اشتراط الصوم في الاعتكاف المنذور دون النفل واخرج عبد الرزاق عنه به ولكن احاديث عمر انما هو دليل على اشتراطه في المنذور والمعمم لاشتراطه حديث عائشة المتقدم المرفوع وما اخرج عبد الرزاق عنها موقوفا قالت من اعتكف فعليه الصوم واخرج ايضا عن الزهري وعروة قالا لا اعتكاف الا بالصوم وفي موطأ مالك انه بلغه عن قاسم بن محمد ونافع مولى ابن عمر قالا لا اعتكاف الا بالصوم لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فذكر الله تعالى الاعتكاف مع الصيام قال يحيى قال مالك والامر على ذلك عندنا انه لا اعتكاف الا بصيام ولكن احاديث عائشة المتقدم اولا من رواية سويد فهذه كلها تويد اطلاق الاشتراط وهو رواية الحسن وفي رواية الاصل

وهو

وهو قول محمد اقل الاعتكاف النفل ساعة فيكون من غير صوم وجعل رواية عدم اشتراطه في النفل ظاهر الرواية جماعة ولا يحضرني متمسك لذلك في السنة سوى حديث الكتاب المتقدم اول الباب في الرواية القائلة حتى اعتكف العشر الاول من شوال فانه ظاهر في الاعتكاف يوم الفطر ولا صوم فيه وفرعوا على هذه الرواية انه اذا شرع ساعة ثم تركه لا يكون ابطالا للاعتكاف بل انهاء له فلا يلزمه القضاء وعلى رواية الحسن يلزمه وحقق بعضهم ان لزوم القضاء على رواية الحسن انما هو للزوم القطع في شرطه لان يكون الاعتكاف التطوع لازما في نفسه وانه يجوز ليلا فقط وعلى تلك الرواية لا يجوز الا ان يكون الليل تبعا للنهار فيجوز واعلم ان المنقول من مستند اثبات هذه الرواية الظاهرة هو قوله في الاصل اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما اقام تارك له اذا خرج وفيه نظر اذ لا يمتنع عند العقل القول بصحته ساعة مع اشتراط الصوم له وان كان الصوم لا يكون اقل من يوم وحاصله ان من اراد ان يعتكف فليصم سواء كان يريد اعتكاف يوم او دونه ولا مانع من اعتبار شرط يكون اطول من مشروطه ومن ادعاه فهو بلا دليل فهذا الاستنباط غير صحيح بلا موجب اذ الاعتكاف لم يقدر شرعا بكمية لا يصح دونها كالصوم بل جزء منه لا يفتقر في كونه عبادة الى الجزء الآخر ولم يستلزم نقض شرطه نقض بره لما قلنا من حقق الوجه انما ذلك للزوم القضاء في شرط البعض عن التحقيق بحسب ظاهره فان افساد الاعتكاف لا يستلزم افساد الصوم ليلزم قضاؤه لجواز كونه بما لا يفسد الصوم كالخروج من المسجد وغاية ما يصح بان يراد انه لما فسد وجب قضاؤه فيجب لذلك استيناف صوم آخر ضرورة اشتراط الصوم له وهذا لا يقتضي ان لزومه القضاء لزوم الصوم بل العكس فلا يلزم القضاء الا في منذور افسده قبل اتمامه ومقتضى النظر انه لو شرع في المسنون اعني العشر الاواخر بنيته ثم افسده ان يجب قضاؤه تخريجا على قول ابي يوسف في الشروع في نفل الصلوة ناويا اربعا لا على قولهما ومن التفريعات انه لو اصبح صائما متطوعا وغير ناو الصوم ثم قال لله علي ان اعتكف هذا اليوم لا يصح وان كان في وقت يصح منه نية الصوم لعدم استيعاب النهار وعن ابي يوسف اذا قاله اكثر النهار فان كان قاله قبل نصف النهار لزمه فان لم يعتكفه قضاه وهذا الوجه يجب التعويل عليه والمصير اليه بما ذكرناه بقليل تامل قوله وفي رواية الاصل الى آخره ذكر وجهه من المعنى وذكرنا ايضا وجهه من السنة وحمل صاحب التنقيح اياه على انه اعتكف من ثاني الفطر دعوى بلا دليل ومما يتمسك به من انه جاء مصرحا في حديث فلما افطر اعتكف عليه لا له لانه محمول لما ملزوم لا بعده فاقتضى انه حين افطر اعتكف بلا تراخ قوله لقول حذيفة الى آخره اسند الطبراني عن ابراهيم النخعي ان حذيفة قال لابن مسعود الا تعجب من قوم بين دارك ودار ابي موسى يزعمون انهم معتكفون قال فلعلهم اصابوا واخطأت او حفظوا ونسيت قال اما انا فقد علمت انه لا اعتكاف الا في مسجد جماعة واخرج البيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ان ابغض الامور الى الله تعالى البدع وان من البدع الاعتكاف في المساجد التي في الدور وروى ابن ابي شيبة وعبد الرزاق في مصنفيهما ان سفين الثوري اخبرني جابر عن سعيد بن عبيد عن ابي عبد الرحمن السلمي عن علي قال لا اعتكاف الا في مسجد جماعة ونقدم مرفوعا في رواية عائشة رضي الله عنها قوله وعن ابي حنيفة رحمه الله انه لا يجوز الا في مسجد يصلى فيه الصلوة الخمس قيل اراد به الجامع اما الجامع فيجوز وان لم يصل فيه الخمس وعن

يكون ان يقال بخمسة عشر اول الشهر بدليل من نذر صوم يوم معين مثلا يعني من اول الشهر واخره يصوم الخامس عشر يوما

ابي يوسف ان الاعتكاف الواجب لا يجوز في غير مسجد الجماعة والنفل يجوز وروى الحسن عن ابي حنيفة ان كل مسجد
له امام ومؤذن معلوم وتصلي فيه الخمس بالجماعة وصححه بعض المشايخ قال لقوله عليه السلام لا اعتكاف
الا في مسجد له اذان واقامة ومعنى جعل امام واه في المعارضة لابن الجوزي عن حذيفة انه قال سمعت رسول
الله عليه السلام يقول كل مسجد له امام ومؤذن فالاعتكاف فيه يصح ثم افضل الاعتكاف في المسجد الحرام ثم
مسجد النبي عليه السلام ثم مسجد الاقصى ثم الجامع اذا كانت تصلي فيه بجماعة فان لم يكن ففي مسجده افضل لئلا
يحتاج الى الخروج ثم كل ما كان اهله اكثر قوله اما المراة فتعتكف في مسجد بيتها اي الافضل ذلك ولو
عتكفت في الجامع او في مسجد حيها وهو افضل منها الجامع في حقها جاز وهو مكروه ذكر الكراهة قاضي خان
ولا يجوز ان تخرج من بيتها ولا الى نفس البيت من مسجد بيتها اذا اعتكفت واجبا او نفلا على رواية الحسن
ولا تعتكف الا باذن زوجها فان لم ياذن كان له ان لا ياتيها وان اذن لم يكن له ان ياتيها ولا يمنعها وفي
الامة يملك ذلك بعد الاذن مع الكراهة المانعة قال محمد اساء واثم قوله لحديث عائشة رضي الله عنها روى
الستة في كتبهم عن عائشة قالت كان رسول الله عليه السلام اذا اعتكف يدني الي راسه في كتبهم عن
عائشة قالت كان رسول الله عليه السلام اذا اعتكف يدني الي راسه فارجله وكان لا يدخل البيت الا
لحاجة الانسان ونفي في حديث عائشة ايضا قوله الاعتكاف في المسجد مشروع هذا على وجه الالزام
على عمومه فان الشافعي يجيزه في كل مسجد واما على رايتنا فلما اذا لا يجوز الا في مسجد يصلى فيه الخمس بجماعة او
دونها اذا كان جامعا فلا يكون التمسك على العموم بقوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد كما فعله
الشارحون صحيحا على المذهب والحاصل ان الاعتكاف في الجامع جائز في الجملة بالاتفاق او الزاما بالدليل
فاذا صح فبعض ذلك الضرورة مطلقة للخروج مع بقاء الاعتكاف وهي هنا متحققة نظرا الى الامر بالجمعة
قوله ويصلي قبلها اربعا ينبغي جعل هذه الجملة عطفا على ادراكها من باب صافاه ويقبض فالق الاصباح
وجاعل الليل سكنا بمعنى قابضا وجعل فيتصل الى الخروج في وقت بحيث يمكنه ادراكها وصلاة اربع او ست
قبلها بحكم وفي ذلك رايا اي يجتهد في خروجه على ادراك سماع الخطبة لان السنة انما تصلى قبل خروج
الخطيب قوله والركعتان تحية المسجد صرحوا بانه اذا شرع في الفريضة حين دخل المسجد اجزاه
عن تحية المسجد لان التحية تحصل بذلك فلا حاجة الى غيرها في تحقيقها وكذا السنة فهذه الرواية
وهي رواية الحسن اما ضعيفة او مبنية على ان كون الوقت مما يسع فيه السنة واداء الفرض بعد
قطع المسافة مما يعرف تخمينا لا قطعا فقد يدخل قبل الزوال لعدم مطابقة ظنه ولا يمكنه ان
يبدا بالسنة فيبدا بالتحية فينبغي ان يتحرى على هذا التقدير لانه قلما يصدق الحزر قوله وبعدها
اربعا او ستا على حسب الاختلاف منهم من جعل قول ابي حنيفة ان السنة بعدها اربع وقولهما ست ومنهم من اقتصر على الست على انه قول ابي يوسف وعن هذا الوجه في باب صلاة الجمعة
للغريقين قوله وسنتها توابع لها يعني فيتحقق الحاجة لها كما تحققت لنفس الجمعة فلا يكون بطلا
نها في الجامع مخالفا لما هو الاولى وهو ان لا يقعد في الجامع الا قدر الحاجة التي جوزت خروجه
والا فلو استمر هو فيه لغير حاجة لم يبطل اعتكافه لان خروجه كان لمحل فلم يبطله ومقامه بعد
الحاجة في محل الاعتكاف فلا يبطل الا ان الاولى ان يتم في مكان الشروع لان اتمامه هذه العبادة
في محل الشروع وهي عبادة متطول الحبس على النفس منه في محال مختلفة فادني في هذا ان يدوالها
من كل التعين بالعبادة في مكان واحد ولان الظاهر انه اذا شرع في عبادة في مكان تعين به حتى

بينهما

بينهما فيكون كالاختلاف بعد الالتزام قوله ولو خرج من المسجد ساعة من ليل او نهار وتقييده في الكتاب
الفساد بما اذا كان الخروج بغير عذر يفيد انه اذا كان العذر لا يفسد وعليه مشى بعضهم فيما اذا خرج لا
نهدام المسجد الى مسجد اخر او اخرجه سلطان او خاف على متاعه فخرج وحكم بالفساد اذا خرج لجنازة و
ان تعينت عليه او لنفير عام او لاداء شهادة والمذهب في فتاوى قاضي خان والخلاصة ان الخروج عليه او
ناسيا او مكرها بان اخرجه السلطان او الغريم او خرج لبول فحبسه الغريم ساعة او خرج لعذر المر
ض فسد اعتكافه عند ابي حنيفة وعلل قاضي خان في الخروج للمرض بان لا يغلب وقوعه فلم يصر مستثنى
عن الايجاب فافاد هذا التعليل الفساد في الكل وعن هذا افسد اذا عاد مريضا او شهد جنازة و نقل
في حديث عائشة النهي عنه مطلقا فافاد انه لو تعين عليه صلاة الجنازة ايضا يفسد الا انه لا يفسد
لانه لم يصر مستثنى حيث لم يغلب وقوع تعين صلاة الجنازة على واحد معتكف بخلاف الجمعة فانه
معلوم وقوعها فكانت مستثناة وعلى هذا اذا خرج لانقاذ غريق او حريق او جهاد عم بغيره يفسد
ولا يأثم وهذا المعنى يفيد ايضا انه اذا انهدم المسجد فخرج الى اخر يفسد لانه ليس غالب الوقوع و
نص على فساده بذلك قاضي خان وغيره وتفرق اهله وانقطاع الجماعة منه مثل ذلك ونص الحاكم ابو الفضل
فقال في الكافي واما في قول ابي حنيفة فاعتكافه فاسد اذا خرج ساعة لغير غائط او بول او جمعة فالظا
هر ان العذر الذي لا يغلب مسقط للاثم لا للبطلان والا لكان النسيان اولى بعدم الافساد لانه عذر
ثبت شرعا اعتبار الصحة معه في بعض الاحكام ولا باس ان يخرج راسه من المسجد الى بعض اهله ليغسله
او يرجله كما تقدم من فعله عليه الصلوة والسلام وان غسله في المسجد في اناء بحيث لا يلوث المسجد
لا باس به وصعود المئذنة ان كان بابها من خارج المسجد لا يفسد في ظاهر الرواية وقال
بعضهم هذا في حق المؤذن لان خروجه للاذان معلوم فيكون مستثنى اما غيره فيفسد اعتكا
فه وصحح قاضي خان ان قول الكل في حق الكل ولا شك ان ذلك القول اقيس بمعنى جد الامام وفي
شرح الصوم للفقيه ابي الليث المعتكف يخرج لاداء الشهادة وتاويله اذا لم يكن شاهدا
غيره فيتوى حقه ولو احرم المعتكف بحج لزمه اذ لا ينافيه ولا يجوز له الخروج الا اذا خاف
فوت الحج فيخرج ويستقبل الاعتكاف ولو احتلم لا يفسد اعتكافه فان امكنه ان يغتسل
في المسجد من غير تلويث فعل والا فعل ثم يعود قوله وهو الاستحسان يقتضي ترجيحه
لانه ليس من المواضع المعدودة التي رجح فيها القياس على الاستحسان ثم هو من قبيل
الاستحسان بالضرورة كما ذكره المصنف واستنباطا من عدم امره اذا خرج الى الغائط
ان يسرع المشي بل يمشي على التؤدة وبقدر البطء يتخلل السكنات بين الحركات على ما
عرف في فن الطبيعة وبذلك يثبت قدر من الخروج في غير محل الحاجة فعلم ان القليل عفو فجعلنا
الفاصل بينه وبين الكثير اكثر من اليوم او الليلة لان مقابل الاكثر يكون قليلا بالنسبة اليه ولا
لا شك ان من خرج من المسجد الى السوق للعب واللهو والقمار من بعد الفجر الى من قبل نصف
النهار كما هو قولهما ثم قال يا رسول الله انا معتكف قال له ما ابعدك عن العاكفين ولا يتم مبنى
هذا الاستحسان فان الضرورة التي يناط بها التخفيف هي الضرورة اللازمة او الغالبة ولا
يتم مبنى هذا الاستحسان فان الضرورة التي يناط بها التخفيف هي الضرورة اللازمة او الغالبة
الوقوع ومجرد عروض ما هو ملجئ ليس من ذلك الا يرى ان من عرض له في الصلاة مدافعة الاخبثين على وجه

قوله الا انه لا ياثم به كالخروج للمرض بل يجب عليه الخروج في الجمعة صح صح

يعجز عن دفعه حتى خرج منه لا يبطل بقاء صلاته كما يحكم به السلس مع تحقق الضرورة والاداء لجا وسمي ذ
لك معذورا دون هذا مع انهما يجي انه لغير ضرورة اصلا اذا المسئلة هي ان خروجه اقل من نصف
يوم لا يفسد مطلقا سواء كان لحاجة او لا بل للعب واما عدم المطالبة بالاسراع فليس لاطلاق الخرو
ج اليسير بل لان الله تعالى يحب الاناة والرفق في كل شيء حتى طلبه في المشي الى الصلوة وان كان ذ
لك يفوت بعضها معه بالجماعة وكره الاسراع ونهي عنه وان كان تحصيلها كلها في الجماعة لتحصيل ا
لفضيلة الخضوع اذ هو يذهب بالسرعة والعاكف احوج اليها في عموم احواله لانه سلم نفسه لله
تعالى متقيدا بمقام العبودية من الذكر والصلوة والانتظار للصلوة فهو في حال المشي المطلق
له داخل في العبادة التي هي الانتظار والمنتظر للصلاة في الصلاة حكما فكان محتاجا الى تحصيل الخشو
ع في حال خارج فكانت تلك السكنات كذلك وهي معدودة من نفس الاعتكاف لا من الخروج
ولو سلم ان القليل غير مفسد لم يلزم تقديره بما هو قليل بالنسبة الى مقابله من بقية تمام يوم
او ليلة بل بما يعد كثيرا في نظر العقلاء الذين فهموا معنى العكوف وان الخروج ينافيه **قوله** لان النبي عليه
الصلاة والسلام لم يكن له ماوى الا المسجد اي لحاجته الاصلية من الاكل ونحوه اما اذا باع وا
شترى لغير ذلك كالتجارة او استكثار الامتعة فلا يجوز لان اباحته في المسجد للضرورة فلا يجا
وز مواضعها **قوله** لان المسجد محرز عن حقوق العباد فانه خالص لله سبحانه وفي احضار ا
لسلعة شغله بها من غير ضرورة **قوله** لقوله عليه الصلوة والسلام جنبوا مساجدكم
صبيانكم روى ابن ماجة في سننه عن مكحول عن واثلة بن الاسقع ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وشراكم وبيعكم وخصوماتكم ورفع اصواتكم
واقامة حدودكم وسل سيوفكم واتخذوا على ابوابها المطاهر وجمروها في الجمع انتهى
قال الترمذي في كتابه بعد روايته حديث لا تظهر الشماتة باخيك فيعافيه الله ويبتليك
عن مكحول عن واثلة هذا حديث حسن وقد سمع مكحول من واثلة وانس وابي هند الداري
ذكره في الترغيب ورواه عبد الرزاق ثنا محمد بن مسلم عن عبد ربه بن عبد الله عن مكحول عن
معاذ ابن جبل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره وروى اصحاب السنن الاربعة عن عمرو بن
شعيب عن ابيه عن جده ان رسول الله عليه السلام نهى عن الشرا والبيع في المسجد وان ينشد ضالة
او ينشد فيه شعر ونهى عن التحلق قبل الصلوة يوم الجمعة قال الترمذي حديث حسن والنساي
رواه في اليوم والليلة بتمامه وفي السنن اختصره لم يذكر فيه البيع والشرا وروى الترمذي في كتا
به والنساي في اليوم والليلة عن ابي هريرة رضي الله عنه قال سمعت رسول الله عليه السلام يقول من
رايتموه يبيع او يبتاع في المسجد فقولوا لا اربح الله تجارتك ومن رايتموه ينشد ضالة في
المسجد فقولوا لا رد الله عليك قال الترمذي حديث حسن غريب ورواه ابن حبان في صحيحه
والحاكم وصححه وروى ابن ماجة في سننه عنه عليه الصلوة والسلام خصال لا تنبغي في المسجد
لا يتخذ طريقا ولا يشهر فيه السلاح ولا ينبض فيه بقوس ولا ينثر فيه نبل ولا يمر فيه بلحم نيء ولا يضرب
فيه حد ولا يتخذ سوقا واعل بزيد ابن جبيرة وقد قدمنا المسجد احكاما في كتاب الصلوة
فلتنظر هناك **قوله** ويكره له الصمت اي بالكلية تعبدا به فانه ليس في شريعتنا وعن علي رضي الله
عنه عنه عليه الصلوة والسلام لا يتم بعد احتلام ولا صمات يوم الى الليل رواه ابو داود واسناده

حنيفة عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الوصال وعن صوم الصمت ويلازم التلاو
ة والحديث والعلم وتدريسه وسير النبي صلى الله عليه وسلم والانبياء عليهم الصلوة والسلام واخبار الصا
لحين وكتابة امور الدين **قوله** لانه اي كل منهما من دواعيه ثم رجع ضمير دواعيه الوطي وضمير محظوره
الاعتكاف وحاصل الوجه الحكم باستلزام حرمة الشيء ابتداء في العبادة حرمة دواعيه استلزا
مها حرمة الدواعي اذا كانت حرمته ثابتة ضمن ثبوت الامر للتفاوت بين التحريم الضمني لضمن مامور
به والقصدي ولا شك ان ثبوت ماله الدواعي عند ثبوتها مع قيام الحاجز الشرعي عنه ليس قطعيا
ولا غالبا غير انها طريق في الجملة فحرمت للتحريم القصدي لما هي دواعيه لا الضمني اذ هو غير مقصود
بل المقصود ليس الا تحصيل المامور به فكان ذلك غير ملحوظ في الطلب الا لغيره فلا تتعدى الحر
مة الى دواعيه اذا عرف هذا فحرمة الوطي في الاعتكاف قصدي اذ هو ثابت بالنهي المقيد لحرمة
ابتداء النفسه وهو قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون ومثله في الاحرام والاستبراء قال تعالى
فلا رفث الاية وقال عليه الصلاة والسلام لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرين بحيضة
فيتعدى الى الدواعي فيها وحرمة الوطي في الصوم والحيض ضمني للامر الطالب للصوم وهو قو
له تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل واعتزلوا النساء في المحيض فان مقتضاه وجوب الكف فحرمة الوطي ثابتة
ضمنا بخلاف الاول فان حرمة الفعل وهو الوطي هي الثابتة اولا بالصيغة ثم يثبت وجوب الكف عنه ضمنا
فلذا ابيحت سبعا حل الدواعي في الصوم والحيض على ما مر في بابيهما ولو لم ينزل لا تفسد وان كان
محرما لانه ليس في معنى الجماع وهو المفسد او رد لم لا يفسد وان لم ينزل بظاهر قوله تعالى ولا
تباشروهن وانتم عاكفون اجيب بان مجازها وهو الجماع مراد فتبطل ارادة الحقيقة لامتناع
الجمع وهو مشكل لا انكشاف ان الجماع من صدقات المباشرة لانه مباشرة خاصة فيكون بالنسبة الى ا
لقبلة والجماع فيما دون الفرج والمس باليد والجماع متواطيا او مشككا فانما اريد به كان حقيقة
كما هو كل اسم لمعنى كلي غير انه لا يراد به فردان من مفهومه في اطلاق واحد في سياق الاثبات
وما نحن فيه سياق النهي وهو يفيد العموم فيفيد تحريم كل فرد من افراد المباشرة جماع او غيرها
واذا فسد الاعتكاف الواجب وجب قضاؤه الا اذا فسد بالردة خاصة فان كان اعتكاف
شهر بعينه اذا افطر يوما يقضي ذلك اليوم ولا يلزمه الاستيناف اصله صوم رمضان وان كان
اعتكاف بغير عينه يلزمه الاستقبال لانه متتابعا فيراعي فيه صفة التتابع وسوا افسده بصنعه من غير
عذر كالخروج والجماع والاكل الا الردة او لعذر كما اذا مرض فاحتاج الى الخروج او بغير صنعه كا
لحيض والجنون والاغماء الطويل واما بالردة فلقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقوله
عليه الصلوة والسلام يجب ما قبله كذا في البدايع **قوله** ومن اوجب على نفسه اعتكاف ايام بان
قال بلسانه عشرة ايام مثلا لزمه اعتكافها بلياليها وكانت متتابعة ولا يكفي مجرد نية القلب
وكذا اذا قال شهرا ولم ينوه بعينه لزمه متتابعا ليله ونهاره يفتتحه متى شاء بالعدد لا
هلاليا والشهر المعين هلالا وان فرق استقبل وقال زفر ان شاء فرقه وان شاء تابعه والحاصل ان
عشرة ايام وشهر يلحق بالاجارة والايمان في لزوم التتابع ودخول الليل فيهما اذا استا
جر او حلف لا يكلمه عشرة ايام وبالصوم في عدم لزوم الاتصال بالوقت الذي نذر
فيه والمعنى لذلك عرف الاستعمال يقال ما رايتك منذ عشرة ايام وفي التاريخ كتب لثلث بقين

قف
قوله بفسد الصوم فيفسد الاعتكاف لان الصوم من شرطه وبفساد الشرط يفسد المشروط انتهى

والمراد بلياليها ضمنًا وقال تعالى آيتك أن لا تكلم الناس ثلاث ليال وقال في موضع آخر ثلاثة أيام والقصة
واحدة وتدخل الليلة الأولى فيدخل قبل الغروب ويخرج بعد الغروب من آخر الأيام التي عدها وإذا
يراد بياض النهار باليوم إذا قرن بفعل يمتد أو ذكر اليوم بلفظ المفرد فلو نذر اعتكاف
يوم لم يدخل الليل بخلاف الأيام ولو نذر الاعتكاف ليلة لا يلزمه شيء لعدم الصوم وعن أبي يوسف
تلزمه بيومها ولو نوى بالليلة اليوم لزمه وعلى المرأة أن تصل قضاء أيام حيضها بالشهر جمعًا
إذا نذرت اعتكاف شهر فحاضت فيه ولا ينقطع التتابع به وعند لزوم التتابع قالوا ولو أغمي على
المعتكف أو أصابه عته أو لمم استقبل إذا أبد لانقطاع التتابع حتى لو كان في آخر يوم وفي الصوم
لا يقضي اليوم الذي حدث فيه الإغماء ويقضي ما بعده فأفادوا أن الإغماء إنما ينافي شرط الصوم وهو النية
والظاهر وجود النية في اليوم الذي حدث فيه الإغماء فلا يقضيه والذي يظهر من الفرق أن يقال
هو عبادة انتظار الصلوة والانتظار ينقطع بالإغماء في الصلوة التي تجب بعد الإغماء بخلاف الإمساك
المسبوق بالنية الذي هو معنى الصوم **قوله** لأنه نوى الحقيقة لأن حقيقة اليوم بياض النهار وهذا
بخلاف ما لو أوجب على نفسه اعتكاف شهر بغير عينه فنوى الأيام دون الليالي أو قلبه لا يصح لأن الشهر
اسم لعدد ثلاثين يومًا وليلة وليس باسم عام كالعشرة على مجموع الآحاد حتى فلا ينطلق على ما د
ون ذلك العدد أصلًا كما لا تنطلق العشرة على خمسة مثلًا حقيقة ولا مجازًا أما لو قال شهرًا بالنهار
دون الليالي لزمه كما قال وهو ظاهر أو استثنى فقال شهرًا إلا الليالي لأن الاستثناء تكلم با
لباقي بعد الثنيا فكأنه قال ثلاثين نهارًا ولو استثنى الأيام لا يجب عليه شيء لأن الباقي الليالي المجردة
ولا يصح فيها لمنافاتها شرطه وهو الصوم **قوله** وقال أبو يوسف في النهاية كان من حقه أن يقول
وعن أبي يوسف لا تدخل الليلة الأولى كما هو المذكور في نسخ شروح المبسوط والجامع الكبير لما أن هذه الر
واية غير ظاهرة عنه والدليل على هذا ما ذكره في الكتاب في تجميلها بقوله وجه الظاهر **قوله** لأن المثنى
غير الجمع فكان لفظه ولفظ المفرد سواء ثم في لفظ المفرد بأن قال يومًا لا تدخل الليلة الأولى بالاتفاق
فكذا التثنية لأن المتوسطة تدخل لضرورة الاتصال وهذه الضرورة منتفية في الليل الأولى
قوله أن في المثنى معنى الجمع ولذا قال عليه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولو قال لليلتين
صح نذره أو اليومين بالليلتين خاصة بل نوى اليومين معهما ثم خص المصنف الرواية عن أبي يوسف في
المثنى وعنه في الجمع مثل المثنى والوجه الذي ذكره لا ينهض على رواية عدم إدخال الليلة الأولى في
الجمع أيضًا **فروع** لو ارتد عقيب نذر الاعتكاف ثم أسلم لم يلزمه موجب النذر لأن نفس النذر بالقربة
قربة فتبطل بالردة كسائر القرب ونذر اعتكاف رمضان لازم فإن أطلقه فعليه في أي رمضان شاء
وإن عينه لزمه فيه بعينه فلو صامه ولم يعتكف لزمه قضاؤه بصوم مقصود للنذر عند أبي حنيفة
ومحمد رحمهما الله وهو إحدى الروايتين عن أبي يوسف وعن أبي يوسف أنه يقضي رمضانه فلا
يقضي وهو قول زفر ولا يجوز أن يعتكف عنه في رمضان آخر باتفاق الثلاثة ولو لم يصم ولم يعتكف
جاز أن يقضي الاعتكاف في صوم القضاء والمسألة معروفة في الأصول ولكل معين نذر اعتكافه كرجب
ويوم الإثنين مثلًا فمضى ولم يعتكف فيه لزمه قضاؤه فلو أخر يومًا حتى مرض وجب الإيصاء
وقت الإيجاب ولم يبرأ حتى مات فلا شيء عليه ولو صح يومًا ينبغي أن يجري فيه الخلاف السابق في الصوم
والنذر باعتكاف أيام العيدين والتشريق ينعقد ويجب في بدلها لأن شرطه الصوم وهو فيها ممتنع

فلو اعتكفها صائمًا أثم ولا يلزمه شيء آخر ومن نذر اعتكاف شهر بعينه كرجب فعجل اعتكاف شهر
قبله عنه يجوز من غير ذكر خلاف في غير موضع وفي فتاوى قاضي خان قال يجوز عند أبي يوسف خلا
فًا لمحمد رحمه الله وعلى هذا الخلاف إذا نذر أن يحج سنة كذا فحج سنة قبلها وكذا النذر بالصلوة في
يوم الجمعة إذا صلاها قبلها وفي الخلاصة قال لله علي أن أصوم غدًا أو أصلي غدًا أو أصلي عن قضاء
اليوم أو صلى جاز عندهما خلافًا لمحمد فجعل أبا حنيفة مع أبي يوسف وأجمعوا إذا نذر أن يتصدق
بدرهم يوم الجمعة فتصدق يوم الخميس عنه أجزأه وكذا لو قال لله علي أن أصلي ركعتين في مسجد
المدينة فصلاها في مسجد آخر جاز فرق بين المضاف إلى الزمان والمضاف إلى المكان وقال زفر
إن كان هذا المكان دون ذلك المكان لم يجز انتهى وعن أبي يوسف في غير رواية الأصول مثل
ما عند زفر والخلاف في التعجيل مشكل ولعل ترك الخلاف أنسب للاتفاق على جواز التعجيل
بعد السبب وكل منذور فإنما سببه وجوبه النذر ولا يعتكف المرأة والعبد إلا بإذن السيد
والزوج فإن منعها بعد الإذن صح منعه في حق العبد ويكون مسيئًا في فتاوى قاضي خان و
في الخلاصة يكون آثمًا ولا يصح في حق الزوجة فلا يحل له وطؤها لأنها معتكفة بالإذن منه ولو
نذر المملوك اعتكافًا لزمه وللمولى منعه فإذا أعتق فعليه وكذا إذا نذرت الزوجة صح وللز
وج منعها فإن بانت قضت وليس للمولى منع المكاتب ويصح الاعتكاف من الصبي العاقل لأنه
من العبادات ولا يبطل الاعتكاف بسباب ولا جدال ولا سكر في الليل ويفسد الاعتكا
ف الردة والإغماء إذا دام أيامًا وكذا الجنون كما تقدم ذكره قريبًا فإن تطاول الجنون سنين
ثم أفاق هل يجب عليه القضاء في القياس لا كما في صوم رمضان وفي الاستحسان يقضي
لأن سقوط القضاء في صوم رمضان إنما كان لدفع الحرج لأن الجنون إذا طال قلما يزول
فيتكرر عليه صوم رمضان فيحرج في قضائه وهذا المعنى لا يتحقق في الاعتكاف والله أعلم

كتاب الحج

أخره عن الصوم لأنه عبارة قهر النفس إذ ليس حقيقته سوى منع
شهواتها ومحبوباتها التي هي أعظمها عندها كالأكل والشرب والجماع بخلاف غيره من الصلوة
والحج وغيرهما فإن حقيقتها أفعال هي غير ذلك ثم عرض ترك الشهوات فيها كالصلوة وقولا
إلا في البعض كالحج وشتان ما بين المقامين وأيضًا فالحج يشتمل على السفر وقد يكون
السفر مشتهى لما فيه من ترويحها وتفريج الهم اللازم في المقام وأيضًا فالحج وجوبه مرة
في العمر بخلاف ما تقدم من الأركان كالصلوة والزكاة والصوم فكانت الحاجة إليها أمس
ووجه آخر للمسببية وهو أن شروط لزوم الحج أكثر من غيره وبكثرة الشروط فكانت الحا
جة إليها أمس الشيء يكثر معاناته إنه على قدر معاداة الشيء يقلق وجوده وتقديم الأ
ظهر وجوبها أظهر وقد رأيت أن أتبرك في افتتاح أول الركن بحديث جابر الطويل فإنه أصل
كبير أجمع حديث في الباب ثم نذكر مقدمة في آداب السير والمقصود إعانة الإخوان على تحصيل
المقاصد تامة فنقول ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وقد روى مسلم في صحيحه وغيره
كابن أبي شيبة وأبي داود والنسائي وعبد الرحمن بن حميد والبزار والدارمي في مسانيدهم عن
جعفر بن محمد عن أبيه قال دخلنا على جابر بن عبد الله رضي الله عنه فسأل عن القوم حتى انتهى
إلي فقلت أنا محمد بن علي بن الحسين فأهوى بيده إلى رأسي فنزع زري الأعلى ثم نزع زري الأ

سعل ثم وضع كفه بين ثديي وانا يومئذ غلام شاب فقال مرحبا بك يا ابن اخي سل عما شئت فسألته
وهو اعمى وحضر وقت الصلوة فقام في نساجة ملتحفا بها كلما وضعها على منكبيه رجع طرفاها اليه
من صغرها ورداؤه الى جنبه على المشجب فصلى بنا فقلت اخبرني عن حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال بيده فعقد تسعا فقال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مكث تسع سنين لم يحج ثم اذن في
الناس في العاشرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حاج فقدم المدينة بشر كثير كلهم يوتم برسول
الله صلى الله عليه وسلم ويعمل مثل عمله فخرجنا معه حتى اتينا ذا الحليفة فولدت اسماء بنت عميس محمد بن
ابي بكر فارسلت الى النبي صلى الله عليه وسلم كيف اصنع فقال اغتسلي واستثفري بثوب واحرمي فصلى رسول
الله صلى الله عليه وسلم في المسجد ثم ركب القصوى حتى اذا استوت به ناقته على البيداء نظرت الى مد بصري
من راكب وماش وعن يمينه مثل ذلك ومن خلفه مثل ذلك ورسول الله صلى الله عليه وسلم
بين اظهرنا وعليه ينزل القرآن وهو يعرف تأويله وما عمل به من شيء عملنا فاهل بالتوحيد لبيك
اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك واهل الناس بهذا
الذي يهلون به فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم منه شيئا ولزم رسول الله صلى الله عليه وسلم
تلبيته قال جابر لسنا ننوي الا الحج لسنا نعرف العمرة حتى اذا اتينا البيت معه استلم الركن و
سعى ورمل ثلثا ومشى اربعا ثم تقدم الى مقام ابراهيم عليه السلام فقرأ واتخذوا من مقام ابراهيم
مصلى فجعل المقام بينه وبين البيت فكان ابي يقول ولا اعلمه ذكره الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يقرأ قل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون ثم رجع الى الركن فاستلمه ثم خرج من الباب
الى الصفا فلما دنى من الصفا قرأ ان الصفا والمروة من شعائر الله ابدا بما بدا الله به فبدا بالصفا
فرقى عليه حتى راى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله وكبره وقال لا اله الا الله وحده لا
شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير لا اله الا الله وحده انجز وعده
وهزم الاحزاب وحده ثم دعا بين ذلك قال مثل هذا ثلث مرات ثم نزل الى المروة فمشى حتى
اذا انصبت قدماه في بطن الوادي رمل حتى اذا صعدتا مشى حتى اتى المروة ففعل على المر
وة كما فعل على الصفا حتى اذا كان اخر طوافه على المروة قال لو اني استقبلت من امري ما استدبرت
لم اسق الهدي وجعلتها عمرة فمن كان منكم ليس معه هدي فليحل وليجعلها عمرة فحل الناس
كلهم وقصروا الا النبي صلى الله عليه وسلم ومن كان معه هدي فقام سراقة ابن جعشم فقال يا رسول
الله العامنا هذا ام للابد فشبك رسول الله صلى الله عليه وسلم اصابعه واحدة في الاخرى فقال
دخلت العمرة في الحج هكذا مرتين لا بل لابد الابد وقدم علي رضي الله عنه من اليمن ببدن النبي
صلى الله عليه وسلم فوجد فاطمة رضي الله عنها ممن حل ولبست ثيابا صبيغا واكتحلت فانكر ذلك
عليها فقالت ان ابي امرني بهذا قال فذهبت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم محرشا على فاطمة
للذي صنعت مستفتيا لرسول الله فيما ذكرت عنه فاخبرته اني انكرت ذلك عليها فقال صدقت
صدقت ماذا قلت حين فرضت الحج قال قلت اللهم اني اهل بما اهل به رسول الله عليه السلام
قال فان معي الهدي فلا تحل قال فكان جماعة الهدي الذي قدم به علي رضي الله عنه من اليمن
والذي اتى به النبي عليه السلام مائة قال فحل الناس كلهم وقصروا الا النبي عليه السلام ومن كان
معه فلما كان يوم التروية توجهوا الى منى فاهلوا بالحج وركب رسول الله فصلى بها الظهر والعصر

والمغرب

والمغرب والعشاء والفجر ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس فامر بقبة من شعر تضرب له بنمرة فسار
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تشك قريش الا انه واقف عند المشعر الحرام كما كانت قريش
تصنع في الجاهلية فاجاز رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اتى عرفة فوجد القبة قد ضربت له
بنمرة فنزل بها حتى اذا زاغت الشمس امر بالقصوى فرحلت له فاتى بطن الوادي فخطب الناس
فقال ان دماءكم واموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا الا كل
شيء من امر الجاهلية تحت قدمي موضوع ودماء الجاهلية موضوعة وان اول دم اضع
من دمائنا دم ربيعة ابن الحارث كان مسترضعا في بني سعد فقتلته هذيل وربا الجا
هلية موضوع وان اول ربا اضعه ربا العباس ابن عبد المطلب فانه موضوع كله فاتقوا
الله في النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولكم عليهن
ان لا يوطئن فرشكم احدا تكرهونه فان فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح ولهن عليكم
رزقهن وكسوتهن بالمعروف وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده ان اعتصمتم به كتاب
الله وانتم تسألون عني فما انتم قائلون قالوا نشهد انك بلغت واديت ونصحت فقال
باصبعه السبابة يرفعها الى السماء وينكبها الى الناس اللهم اشهد اللهم اشهد ثلاث
مرات ثم اذن ثم قال فصلى الظهر ثم فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئا ثم ركب رسول الله صلى
الله عليه وسلم حتى اتى الموقف فجعل بطن ناقته القصوى الى الصخرات وجعل المشاة بين
يديه واستقبل القبلة فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس وذهبت الصفرة حتى غاب القرص واردف
اسامة خلفه ودفع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شنق للقصوى الزمام حتى ان راسها
ليصيب مورك رحله ويقول بيده اليمنى ايها الناس السكينة كلما اتى حبلا من الحبال
ارخى لها قليلا حتى تصعد ثم اتى المزدلفة فصلى بها المغرب والعشاء باذان واحد واقامتين
ولم يسبح بينهما شيئا ثم اضطجع رسول الله عليه السلام حتى طلع الفجر فصلى الفجر حين تبين
الصبح باذان واقامة ثم ركب القصوى حتى اتى المشعر الحرام واستقبل القبلة ودعا وكبر
وهلل ووحد فلم يزل واقفا حتى اسفر جدا فدفع قبل ان تطلع الشمس واردف الفضل
بن العباس وكان رجلا حسن الشعر ابيض وسيما فلما دفع رسول الله صلى الله عليه وسلم
مرت ظعن يجرين فطفق الفضل ينظر اليهن فوضع رسول الله عليه السلام يده على وجه
الفضل فحول الفضل وجهه من الشق الاخر ينظر فحول رسول الله صلى الله عليه وسلم يده من ا
لشق الاخر على وجه الفضل فصرف وجهه من الشق الاخر ينظر حتى اتى محسر فحرك قليلا
ثم سلك الطريق الوسطى التي على الجمرة الكبرى حتى انصرف الى الجمرة التي عند الشجرة
فرمى بها سبع حصيات يكبر كل حصاة مثل حصاة الخذف فرمى من بطن الوادي ثم انصرف
الى المنحر فنحر ثلثا وستين بيده ثم اعطى عليا فنحر ما غبر واشركه في هديه ثم امر من كل بدنة
ببضعة فجعلت في قدر فطبخت فاكلا من لحمها وشربا من مرقها ثم ركب رسول الله
صلى الله عليه وسلم فافاض الى البيت فصلى بمكة الظهر فاتى بني عبد المطلب وهم يسقون على
زمزم فقال انزعوا بني عبد المطلب فلولا ان يغلبكم الناس على سقايتكم لنزعت معكم فناولوه
دلوا فشرب منها وفي رواية اخرى قال نحرت هاهنا ومنى كلها منحر فانحروا في رحالكم ووقفت

ههنا وعرفة كلها موقف ووقفت ههنا وعرفة كلها موقف ووقفت ههنا وجمع كلها موقف
قال ابن حبان في صحيحه حين روى هذا الحديث والحكمة ان النبي صلى الله عليه وسلم نحر
بيده ثلثا وستين بدنة انه كانت له يومئذ ثلث وستون سنة فنحر لكل سنة بدنة ثم امر عليا
بالباقي فنحرها والله سبحانه اعلم وهذه المقدمة الموعودة يكره الخروج الى الحج اذا كره احد
ابويه وهو محتاج الى خدمته لانه كان مستغنيا والاجداد والجدات كالابوين عند فقدهما
ويكره الخروج للحج والغزو والمديون ان لم يكن له مال يقضي به الا باذن الغريم فان كان بالدين كفيل
باذنه لا يخرج الا باذنهما وان كان بغير اذنه فباذن الطالب وحده ويشاور ذا راي في سفره في
ذلك الوقت لا في نفس الحج فانه خير ويستخير الله تعالى في ذلك وسننها ان يصلي ركعتين
بسورتي الاخلاص ويدعو بالدعاء المعروف للاستخارة عنه عليه السلام اللهم اني استخيرك
بعلمك الى اخره اخرج الحاكم عنه عليه السلام من سعادة ابن ادم استخارة الله تعالى ومن شقوة
ابن ادم تركه استخارة الله تعالى ثم يبدا بالتوبة واخلاص النية ورد المظالم والاستحلال
من خصومه ومن كل من عامله ويجتهد في تحصيل نفقة حلال فانه لا يقبل الحج بالنفقة الحرام مع
انه يسقط الفرض معها وان كانت مغصوبة ولا تنافي بين سقوطه وعدم قبوله فلا يثاب
لعدم القبول ولا يعاقب في الاخرة عقاب تارك الحج ولا بد له من رفيق صالح يذكره اذا نسي
ويصبره اذا جزع ويعينه اذا عجز وكونه من الاجانب اولى من الاقارب عند بعض الصالحين
تبعدا من ساحة القطيعة ويبرئ المكاري ما يحمله ولا يحمل اكثر منه الا باذنه ويجرد
سفره عن التجارة والرياء والسمعة والفخر ولذا كره بعض العلماء الركوب في المحمل وقيل لا
يكره اذا تجرد عن قصد ذلك وركوب الجمل افضل ويكره الحج على الحمار والمشي افضل من الركوب
لمن يطيقه ولا يسيء خلقه ولا يماكس في شراء الادوات ولا يشارك في الزاد واجتماع الر
فقة كل يوم على طعام احدهم احل ويستحب ان يجعل خروجه يوم الخميس اقتداء به
عليه السلام والا فيوم الاثنين في اول النهار والشهر ويودع اهله واخوانه ويستحلهم
ويطلب دعائهم ويأتيهم لذلك وهم يأتونه اذا قدم وروى الترمذي ان ابن عمر قال
لقزعة سمعت رسول الله عليه السلام يقول لقمن الحكيم ان الله اذا استودع شيئا حفظه وا
ني استودع الله دينك وامانتك وخواتيم عملك واقرا عليك السلام ويقول له من يودعه عند
ذلك في حفظ الله وكنفه زودك الله التقوى وجنبك الردى وغفر ذنبك ووجهك
للخير اينما توجهت وروى ابن السني عن ابي هريرة عنه عليه السلام قال من اراد ان
يسافر فليقل لمن يخلفه استودعكم الله الذي لا تضيع ودائعه واستحب جماعة من العلماء
ان يشيع المسافر بالمشي معه والدعاء له وعن ابن عباس مشى معهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى بقيع الغرقد حين وجههم ثم قال انطلقوا على اسم الله اللهم اعنهم ويتصدق
بشيء عند خروجه من منزله وبعده في ابتداء السفر واقله سبعة فانه سبب السلامة
واذا خرج من منزله فليقل اللهم اني اعوذ بك ان اضل او اضل او ازل او ازل او اظلم
او اظلم او اجهل او يجهل علي وعن ابن عباس كان عليه السلام اذا اراد الخروج الى سفر قال
اللهم انت الصاحب في السفر والخليفة في الاهل اللهم اني اعوذ بك من الضيعة في السفر

والكآبة

والكآبة في المنقلب اللهم اقبض لنا الارض وهون علينا السفر وروى ابو داود عنه عليه
السلام اذا خرج الرجل من بيته فقال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله يقال
له هديت وكفيت ووقيت فيتنحى عنه الشيطان الحديث ومن الاثار من قراية الكرسي
قبل خروجه من منزله لم يصبه شيء يكرهه حتى يرجع وقيل ولا يلاف قريش وروى الطبراني
انه عليه السلام قال ما خلف احد عند اهله افضل من ركعتين يركعهما عندهم حين يريد
سفرا فاذا بلغ باب داره قرا انا انزلناه في ليلة القدر فاذا اراد الركوب سمى الله فاذا ا
ستوى على دابته قال ما رواه مسلم انه عليه السلام كان اذا استوى على بعيره خارجا
الى سفر كبر ثلثا ثم قال سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون
اللهم نسألك في سفرنا هذا البر والتقوى ومن العمل ما ترضى اللهم هون علينا سفرنا هذا
واطو عنا بعده اللهم انت الصاحب في السفر والخليفة في الاهل اللهم اني اعوذ بك من
وعثاء السفر وكآبة المنظر وسوء المنقلب في المال والاهل واذا رجع قالهن وزاد فيهن
ايبون تائبون عابدون لربنا حامدون واذا الى بلدة فليقل اللهم اني اسئلك
خيرها وخير ما فيها واعوذ بك من شرها وشر اهلها وشر ما فيها واذا نزل منزلا فليقل
رب انزلني منزلا مباركا وانت خير المنزلين واذا حط رحله فليقل بسم الله توكلت على الله
اعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق وذرأ وبرأ سلام على نوح في العالمين اللهم
اعطنا خير هذا المنزل وخير ما فيه واكفنا شره وشر ما فيه ويقول في رحيله عنه الحمد لله
الذي عافانا في منقلبنا ومثوانا اللهم كما اخرجتنا من منزلنا هذا سالمين بلغنا غيره
امنين واذا اقبل الليل فليقل ما في ابي داود كان عليه السلام اذا سافر فاقبل الليل قال
يا ارض ربي وربك الله اعوذ بالله من شرك وشر ما فيك وشر ما يدب عليك واعوذ بالله
من شر اسد واسود ومن الحية والعقرب ومن ساكن البلد ووالد وما ولد وعن ابي
هريرة كان عليه السلام اذا كان في سفر واسحر يقول سمع سامع بحمد الله وحسن بلائه
علينا ربنا صاحبنا وافضل علينا عائذا بالله من النار رواه مسلم وزاد فيه ابو داود
بحمد الله ونعمته ورواه الحاكم وزاد فيه يقول ذلك ثلث مرات يرفع بها صوته وسمع بكسر الميم خفيفة
اي شهد شاهد وقيل بفتحها مشددة اي بلغ سامع قولي هذا لغيره تنبيها على الحمد
الذكر والدعاء معنا والحج مفهوم لغوي وفقهي وسبب وشروط واركان ووا
جبات وسنن ومستحبات فالحج فمفهومه لغة القصد الى معظم لا القصد المطلق
قال: الم تعلمي يا ام سعد انما ... تخاطاني ريب الزمان لاكبرا
واشهد من عوف حلولا كثيرة ... يحجون سب الزبرقان المزعفرا
اي يقصدونه معظمين اياه وفي الفقه قصد البيت لاداء ركن من اركان الدين او
قصد زيارته لذلك ففيه معنى اللغة والظاهر انه عبارة عن الافعال المخصوصة
من الطواف والوقوف في وقته محرما بنية الحج سابقا لانا نقول اركانه اثنان ا
لطواف والوقوف بعرفة ولا وجود للشخص الا باجزائه الشخصية وماهيته الكلية
انما هي منتزعة منها اللهم الا ان يكون ما ذكروا مفهوم الاسم في العرف وقد وضع

لغير نفس الماهية فيكون تعريفا اسميا غير حقيقي لكن المسنان ثم ان اهل العرف الفقهي
وضعوا له الاسم لغير الماهية الحقيقية فان معرفة ذلك حيث لا نقل عن خصوص نا قل الا
يتم الى ذلك والحكم ما يتبادر منه اطلاقه والمتبادر منه الاعمال المخصوصة لا نفس القصد لاجل
الاعمال المخرج لها عن المفهوم مع انه قاصر في نفسه لا يشمل الحج لتقييده باداء اركان الدين
فهو غير جامع والتعريف للحج مطلقا لينطبق على فرضه ونفله كما هو تعريف الصلوة والصوم
وغيرها ولانه على ذلك التقدير يخالف ساير اسماء العبادات السابقة من الصلوة والصوم
والزكاة فانها اسماء للافعال كما يقال الصلوة عبارة عن القيام والقراءة والركوع والسجود
الخ والصوم هو الامساك الى اخره وهو فعل من افعال النفس والزكوة الحقيقية عبارة عن نقص
او المال نوى هو فعل المكلف فليكن الحج ايضا عبارة عن الافعال الكاينة عند البيت وغيره كعرفة
وقد اندرج فيما ذكرنا بيان اركانه **وسببه البيت** لانه يضاف اليه **وشرايطه** نوعان الوجوب
والاداء والثاني الاحرام والمكان والزمان المخصوص حتى لا يجوز شيء من افعاله قبل اشهر الحج
ومنهم من ذكر من الاحرام النية وهو اولى لاستلزامه النية وغيرها على ما سيظهر لك ان شاء الله
وشرط وجوبه الاسلام حتى لو ملك ما به الاستطاعة حال كفره ثم اسلم بعد ما افتقر لا يجب عليه
شيء بتلك الاستطاعة بخلاف ما لو ملكه مسلما فلم يحج حتى افتقر حيث يتقرر الحج في ذمته دينا
عليه **والحرية والعقل والبلوغ والوقت ايضا** فلا يجب قبل اشهر الحج لو ملك ما به الاستطا
عة قبلها كان في سعة من صرفها الى غيره وافاده بقوله اي صيرورته دينا اذا افتقر هو ان
يكون ماله في اشهر الحج فلم يحج والاولى ان يقال اذا كان قادرا وقت خروج اهل بلده ان كانوا
يخرجون قبل اشهر الحج لبعد المسافة او قادرا في اشهر الحج لبعد المسافة او قادرا في اشهر
الحج ان كانوا يخرجون فيها ولم يحج حتى افتقر تقرر دينا وان ملك في غيرها وصرفها الى غيره لا شيء
عليه واقتصر في الينابيع على الاول فقال ولا يجب الا على القادر وقت خروج اهل بلده فان ملكها
قبل ان يذهب اهل بلده للخروج فهو في سعة من صرفها حيث شاء لانه لا يلزمه التاهب في الحال
وما ذكرنا اولى لان هذا يقتضي انه لو ملك في اوايل الاشهر وهم يخرجون في اواخرها جاز له اخرا
جها ولا يجب عليه الحج واعلم ان في المبسوط ما يفيد ان الوقت شرط الاداء عند ابي يوسف فانه
نقل من اختلاف زفر ويعقوب ان نصرانيا لو اسلم وصبيا لو بلغ فمات قبل ادراك الوقت واو
صى كل منهما ان يحج عنه حجة الاسلام فوصيتهما باطلة عند زفر لانه لم يلزمهما نايب الحج عنهما
قبل ادراك الوقت وعلى قول ابي يوسف تصح لان سبب الوجوب قد تقرر في حقهما والوقت شرط
الاداء وفيه نظر نذكره من بعد ان شاء الله تعالى **وواجباته** انشاء الاحرام من الميقات او ما فوقه
ما لم يخش الوقوع في محظوره لكثرة البعد ومد الوقوف بعرفة الى الغروب والوقوف بمزد
لفة والسعي ورمي الجمار والحلق او التقصير وطواف الصدر للافاقي **واما سننه** طواف القدوم
والرمل او في الطواف الفرض والسعي بين الميلين الاخضرين جريا والبيتوتة بمنى ليالي ايام منى
والدفع من منى الى عرفة بعد الشمس ومن مزدلفة الى منى قبلها وغير ذلك مما ستقف عليه في
اثناء الباب **واما محظوراته** فنوعان ما يفعله في نفسه وهو الجماع وازالة الشعر وقلم
الاظفار والتطيب وتغطية الراس والوجه ولبس المخيط وما يفعله في غيره وهو حلق راس

الغير والتعرض للصيد في الحل والحرم وما قطع شجر الحرم كما في النهاية متفق لا فلا ينبغي عده فيما نحن فيه
فان حرمته لا تتعلق بالحج ولا الاحرام **قوله** على الاحرار الى اخره وفي النهاية انما ذكر الاحرار وما بعد
ه بلفظ الجمع مع انه محلى باللام والمحلى يبطل فيه معنى الجمعية ولم يفرد كما افرد في **قوله** الزكوة
واجبة على الحر اخراجا للكلام مخرج العادة في ارادة الجمعية اذ العادة جرت وقت خروجهم
بالجماعة الكثيرة من الرفقاء بخلاف الزكوة فان الاخفاء خير من الابداء قال تعالى وان تخفوها و
تؤتوها الفقراء فهو خير لكم اولان الوجوب هنا اعم على المكلفين نظرا الى السبب وان سببه البيت
وهو ثابت في حق الكل حتى قال بعض العلماء بالوجوب على كل صحيح مكتسب بخلاف الزكوة فان سببها
النصاب النامي وهو يتحقق في حق شخص فكانت ارادة زيادة التعميم هنا اوفق قلت الى بعيق
الجمع مع حرف الاستغراق انتهى وحاصل الاول انه اراد معنا الجمع وان كان مع اللام والداعي الى
ذلك اجتماع المكلفين في الخروج ولا يخفى انه بلفظ الجمع لا يفاد معنى الاجتماع اذ ليس الاجتماع من
اجزاء مفهوم لفظ الجمع ولا لوازمه لمجرد المتعدد من الثلثة فصاعدا ولو الا يلزم في قولك
جاني الرجال اجتماعهم في المجي فانتفى ضعف الداعي ثم **قوله** ان الاخفا في الزكوة افضل يخالف ما
ذكروه من ان الافضل في الصدقة النافلة الاخفا والمفروضة كالزكوة الاظهار واما الثاني
فثبوت السبب في حق الكل ان كان باعتبار وجوده في الخارج فالنصاب ايضا ثابت لكن لتحقق
وجوده في الخارج وان كان باعتبار سببيته فلنا ان نمنع فان سببيته بموجبيته الحكم وهو لا
يوجب الحكم في حق الكل بل في حق من اتصف بالشروط مع تحقق باقي الشروط التي يشترط و
جودها في نفس الامر كامن الطريق فحقيقة الوجوب شرط سببية السبب للمتأمل فكان كالنصاب
بل محل الوجوب في الزكوة اوسع لان الشروط في الحج اكثر منها في الزكوة وتوسعة التفصيل مما
يوجب التطويل وبالمتأمل غنى عنه بعد فتح باب التامل له فكان على هذا ارادة زيادة التعميم في
الزكاة اولى ثم بعد تسليم كل ذلك فزيادة التعميم بالجمع المحلي باللام على المفرد المحلي ممنوع على ما
عرف من كلام المحققين من ان استغراق المفرد اشمل وان اراد بالاستغراق الاجتماع ففيه
ما علمت مع انه لا يصح ارادته على الوجه الثاني بادنى تامل **قوله** اذا قدروا على الزاد بنفقة وسط
لا اسراف فيها ولا تقتير والراحلة اي بطريق الملك او الاجارة دون الاعارة والاباحة في الوقت
الذي قدمنا ذكره ولو وهب له مال ليحج به لا يجب عليه قبوله سواء كان الواهب ممن تعتبر
منته كالاجانب او لا تعتبر كالابوين والمولودين واصله ان القدرة بالملك هي الاصل في توجه
الخطاب فقبل الملك لما به الاستطاعة لا يتعلق به **قوله** فاضلا حال من كل واحد من الزاد والر
احلة عن المسكن وما لابد منه يعني من غيره كفرسه وسلاحه وثيابه وعبد خدمه واله حرفته
وقضاء ديونه والا فالمسكن ايضا مما لابد منه الا ان يكون مستغنيا عن سكناه بغيره فانه يجب
بيعه والحج به لانه ليس مشغولا بالحاجة بخلاف ما اذا كان يسكنه وهو كبير يفضل عنه حتى يمكنه بيع
والاكتفاء بما دونه ببعض ثمنه والحج بالفضل فانه لا يجب بيعه لذلك كما لا يجب بيع مسكنه والا
قتصار على السكنى بالاجارة اتفاقا بل ان باع واشترى قدر حاجته وحج بالفضل كان افضل ومن
عياله وكسوتهم وعياله من تلزمه نفقته شرعا والعبد الذي لا يستخدمه والمتاع الذي
لا يمتهنه كالدار التي لا يسكنها يجب بيعه والحج به وفي فتاوى قاضي خان قال بعض العلماء ان

كان الرجل تاجرا يهلك ماله برفع منه الزاد والراحلة لذهابه وايابه ونفقة اولاده وعياله منذ
خروجه الى وقت رجوعه ويبقى له بعد رجوعه راس مال التجارة التي كان يتجر بها كان عليه
والا فلا وان كان حراثا فالشرط ان يبقى له الات الحراثين من البقر ونحو ذلك انتهى والمسطور
عندنا انه لا يعتبر نفقته لما بعد ايابه في ظاهر الرواية وقيل يترك نفقة يوم وعن ابي
يوسف نفقة شهر لانه لا يمكنه التكسب كما قدم فيقدر بالشهر هذا كله اذا كان افاقيا فان كان
مكيا او داخل المواقيت فعليه الحج وان لم يقدر على الراحلة اما الزاد فلا بد منه صرح به في
غير موضع ففي **قوله** في النهاية عليه الحج وان كان فقيرا لا يملك الزاد والراحلة نظرا الا ان يريد
اذا كان يمكنه تكسبه في الطريق ولذا اقتصر في الكتاب على الراحلة حيث قال وليس من شرط
الوجوب على اهل مكة الراحلة لانه لا تلحقهم مشقة زائدة فاشبه السعي الى الجمعة وفي
الينابيع لا بد لهم من الزاد فقدر ما يكفيهم وعيالهم بالمعروف **قوله** وصفه بالوجوب
يعني القدوري وهو فريضة محكمة وقد اطرد منه القدوري وروي ذلك هنا وفي الزكوة
والصوم وهو وان جاز مجازا اعرفيا الا ان الشان في السبب الداعي الى ترك الحقيقة
غير موجود اذ لا بد له من سبب كخفة لفظ بالنسبة الى الحقيقة ونحوه مما عرف في موضعه
ولم يعرف هنا شيء منه ولفظ الحقيقة وهو الفرض اخص من المجاز واظهر في المراد وليس به ثقل
ولا غيره اللهم الا ان الواجب منقسم الى ما يثبت بقطعي وظني كما هو راي بعض المشايخ فيكون
مرتكبا الحقيقة اذ الواجب حينئذ فيهما **قوله** الاية العادة انه اذا كان الاستدلال على المطلوب
يتوقف على تمام الدليل السمعي وهو محفوظ معروف يذكر اوله ويقال الاية او الحديث او اختصار
بالنصب على اضمار اقرا وهو الوجه الظاهر لتبادره ونجوز رفعه بتقدير مبتدا او خبر اي
المتلو وجره على تقدير الى اخر الاية مثلا ولا شك ان الاستدلال هنا يتم على المطلوب وهو الا
فتراض بالقدر المتلو فلا حاجة الى ذكر لفظ الاية اللهم الا ان يقال اراد بالحكم في قوله فريضة
محكمة المؤكد المبالغ فالمدعى هو المجموع وهو لا يتم الا بتمامها لان استفادة الضروب من
التوكيد يذلك الى قوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين بذلك يتوقف على ابدال
من استطاع من لفظ الناس المفيد لذكر الموجب عليهم مرتين خصوصا وفي ضمن العموم
وعلى الايضاح بعد الابهام المفيد للتفخيم وكذا وضع من كفر مكان من لم يحج الى اخر ما عرف
في الكشاف **قوله** لانه عليه السلام الى اخره كان يكفي لنفي التكرار كون الدليل المذكور
هو الاية الكريمة لا يفيده فلا موجب للتكرار لكن حاصله نفي الذي هو وجوب التكرار
لنفي الدليل وهو وان كفى في نفي الحكم الشرعي لكن اثبات النفي بمقتضى النفي اقوى فلذا اثبته
بالدليل المقتضي له وهو **قوله** لانه عليه السلام قيل له الحج في كل عام الخ رواه مسلم في صحيحه من
حديث ابي هريرة رضي الله عنه خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس قد فرض
عليكم الحج فحجوا فقال رجل اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلثا فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم
واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه
فقوله لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم يستلزم نفي وجوب التكرر من وجهين لافادة لو عدما

امتناع نعم فيلزمه ثبوت نقيضه وهو لا والتصريح بنفي الاستطاعة ايضا وقد روي مفسرا ومبينا فيه
الرجل المبهم اخرج احمد في مسنده والدارقطني في سننه والحاكم في المستدرك وقال حديث صحيح على
شرط الشيخين من حديث سليمن عن الزهري عن ابي سنان يزيد بن امية عن ابن عباس ولفظه
قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا ايها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع
بن حابس فقال افي كل عام يا رسول الله قال لو قلتها لوجبت ولم تستطيعوا ان تعملوا بها الحج
مرة فمن زاد فتطوع ورواه حديث سفيان بن حسين عن الزهري به وصححه **قوله** وانه لا
يتعدد فلا يتكرر الوجوب واما تكرر وجوب الزكوة مع اتحاد المال فلان السبب هو النامي
تقديرا وتقديره بالنماء ابرهمع حولان الحول اذ كان المال للاستنماء في الزمان المستقبل و
تقديره النماء الثابت في هذا الحول غير تقديره بنماء في حول اخر فالمال مع هذا النماء غيره المجموع
منه ومن النماء الاخر فيتعدد حكما فيتعدد الوجوب لتعدد النصاب **قوله** وعن ابي حنيفة
ما يدل عليه وهو انه سئل عمن ملك ما يبلغه الى بيت الله تعالى الحج ام يتزوج فقال الحج
فاطلاق الجواب بتقديم الحج مع ان التزوج قد يكون واجبا في بعض الاحوال دليل على ان
الحج لا يجوز تاخيره وهو قول ابي يوسف وذكر المصنف في التجنيس انه اذا كان له مال يكفي
للحج وليس له مسكن ولا خادم او خاف العزوبة فاراد ان يتزوج ويصرف الدراهم الى ذلك
ان كان قبل خروج اهل بلده الى الحج لانه لم يجب الا بعد وان كان وقت الخروج فليس
له ذلك لانه قد وجب عليه انتهى ولا يخفى ان المنقول عن ابي حنيفة رضي الله عنه مطلق فان كان
الواقع وقوع السؤال في غير اوان الخروج فهو خلاف ما في التجنيس والى فلا يفيد الاستشهاد
المقصود ثم على ما اورده المصنف يأثم بالتاخير عن اول سني الامكان فلو حج بعده ارتفع
الاثم ووقع اداء وعن محمد هو على التراخي وهو رواية عن ابي حنيفة فلا يأثم اذا حج قبل موته فا
ن مات بعد الامكان ولم يحج ظهر انه اثم وقيل لا يأثم وقيل ان خاف الفوت بان ظهرت له مخايل
الموت في قلبه فاخره حتى مات اثم وان فجاه الموت لا يأثم وصحة الاول غنية عن الوجه وعلى اد
عتباره قيل يظهر الاثم من السنة الاولى وقيل الاخيرة من سنة راي في نفسه الضعف وقيل
يأثم في الجملة غير محكوم بمعين بل علمه الى الله تعالى وقد استدل للفوري بالمنقول والمعنى فالاول
حديث الحجاج بن عمرو الانصاري من كسر او عرج فقد حل وعليه الحج من قابل وهو ابنا على ان
قابل متعارف في السنة الاتية التي تلي هذه السنة والا فهو اعم من ذلك فلا دليل فيه والثاني هو
ان الحج لا يجوز الا في وقت معين واحد في السنة والموت في سنة غير نادر فتاخيره بعد التمكن
في وقته تعريضه على الفوات فلا يجوز ولذا يفسق بتاخيره ويأثم وترد شهادته فحققه د
ليل وجوب الفور هو الاحتياط فلا يدفعه ان مقتضى الامر المطلق جواز التاخير بشرط ان لا يخلو
لعمر عنه وهو انه عليه السلام حج سنة عشر وفريضة الحج كانت سنة تسع فبعث ابا بكر فحج بالناس
فيها ولم يحج هو الى القابلة او فرض سنة خمس على ما روى الامام احمد من حديث ابن عباس نعم
بنو سعد بن بكر ضمام بن ثعلبة فذكر له عليه السلام فرايض الاسلام الصلوة والصوم والحج حتى او سنة
ست فان تاخيره عليه السلام ليس لتحقق فيه تعريض الفوات وهو الموجب للفور لانه كان يعلم انه
يعيش حتى يحج ويعلم الناس مناسكهم تكميلا للتبليغ وبقي مقتضى الامر المطلق جواز التاخير ولا

قال وقد رواه شريك
بن ابي نمر عن كريب فقال
فيه بعثت في رجب منه خمس

الفور حتى يعارضه موجب الفور وهو هنا المعنى فلا يقوى قوته بمجرد طلب المامور به فيبقى كل من
الفور والتاخير على الاباحة الاصلية وذلك الاحتياط لخروج عنها ان حديث ابن عباس قد رواه احمد
وليس فيه ذكر تاخير ربح واما بالتاريخ المذكور فانما وجدة معضلة في ابن الجوزي رواه شريك
عن كريب فقال فيه وذكر ما قدمناه قال صاحب التنقيح لا اعرف لها سندا والذي نزل سنة ستة
قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهو افتراض اتمامهما وانما يتعلق بمن شرع فيهما فتتخلص من
هذا ان الفورية واجبة والحج مطلقا هو الفرض فيقع اداء اذا اخره ويأثم بترك الواجب
على نظير ما قدمناه في الزكوة سواء فارجع اليه وقسه به قوله لقوله عليه الصلوة والسلام
ايما عبد روى الحاكم في من حديث محمد بن المنهال ثنا يزيد بن زريع حدثنا شعبة عن الاعمش
عن ابي ظبيان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما صبي
حج ثم بلغ الحنث فعليه ان يحج حجة اخرى وايما اعرابي حج ثم هاجر فعليه ان يحج حجة اخرى وايما
عبد حج ثم اعتق فعليه حجة اخرى وقال صحيح على شرط الشيخين والمراد بالاعرابي الذي لم
يهاجر من لم يسلم فان مشركي العرب كانوا يحجون فنفى اجزاء ذلك الحج عن الحج الذي وجب
بعد الاسلام وتفرد محمد بن المنهال برفعه بخلاف الاكثر لا يضر اذ الرفع زيادة وزيادة
الثقة مقبولة وقد تابع ذلك بمرسل اخرجه ابو داود في مراسيله عن محمد بن كعب القرظي
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما صبي حج به اهله فمات اجزأ عنه فان ادرك فعليه الحج
وايما عبد حج به اهله فمات اجزأ عنه فان اعتق فعليه الحج وهذا الحجة عندنا وبما هو شبه
المرفوع ايضا في مصنف ابن ابي شيبة حدثنا ابو معاوية عن الاعمش عن ابي ظبيان عن ابن
عباس قال احفظوا عني ولا تقولوا قال ابن عباس ايما عبد الى اخره وعلى اشتراط الحرية
الاجماع والفرق بين الحج والصلوة والصوم بوجهين لكونه لا يتأتى الا بالمال غالبا بخلافهما
ولا ملك للعبد فلا يقدر على تملك الزاد والراحلة فلم يكن اهلا للوجوب فلهذا لا يجب على
عبيد اهل مكة بخلاف اشتراط الزاد والراحلة في حق الفقير فانه للتيسير لا للاهلية فوجب على فقراء
مكة والثاني ان حق المولى يفوت في مدة طويلة وحق العبد مقدم باذن الشرع لافتقار
العبد وغنى الله تعالى لانه تعالى ما شرع العبادات الا لتعود المصالح الى المكلفين ارادة منه لافاضة
الجود بخلاف الصلوة والصوم فانه لا يحرج المولى في استثنائهما مدتهما قوله ولا صحة الجوارح
حتى ان المقعد والزمن والمفلوج ومقطوع الرجلين لا يجب عليهم حتى لا يجب عليهم الاحجاج اذا
ملكوا الزاد والراحلة ولا الايصاء به في المرض وكذا الشيخ الذي لا يثبت على الراحلة يعني
اذا لم يسبق الوجوب حالة الشيخوخة بان لم يملك ما يوصله الى بعدها وكذا المريض لانه
بدل الحج بالبدن واذا لم يجب المبدل لا يجب البدل وظاهر الرواية عنهما يجب الحج على
هؤلاء اذا ملكوا الزاد والراحلة ومؤونة من يرفعهم ويضعهم ويقودهم الى المناسك
وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة وهي الرواية التي اشار اليها المصنف بقوله
واما المقعد الا انه خص المقعد ويقابل ظاهر الرواية عنهما ما نسبه المصنف
الى محمد بقوله فرق محمد في هذه الرواية بين المقعد والاعمى واذا وجب على هؤلاء الا
حجاج للزومهم الاصل وهو الحج بالبدن فيجب عليهم البدل فلو احج عنهم وهم ايسوا

من الاداء بالبدن ثم صحوا وجب عليهم الاداء بانفسهم وظهرة تعليلة الاول لانه ضروري فيتقيد
اعتباره بالقدرة على الاصل كالشيخ الفاني اذا فدى ثم قدر وكذا من كان بينه وبين مكة عدو
على الطريق الى موت المحجوج عنه جاز الحج عنه وان لم يقم حتى مات بالحج لزوال العذر قبل الموت فيجب
الاصل وهو الحج بنفسه والاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره وسفر قائده ففي المشهور عن ابي
حنيفة لا يلزمه الحج وذكر الحاكم الشهيد في المنتقى انه يلزمه وعنهما فيه روايتان وذكر شيخ الاسلام
انه يلزمه على قياس الجمعة وان لم يجد قائدا لا يجب عليه في قولهم وفي رواية اخرى لا يلزمه فرقا على
احدى الروايتين بين الحج والجمعة بان وجود القائد في الجمعة غير نادر بخلافه في الحج والمريض وا
لمحبوس والخائف من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب عليهم الحج وفي التحفة
المقعد والزمن والمريض والمحبوس والخائف من السلطان الذي يمنع الناس من الخروج الى الحج لا يجب
الحج عليهم بانفسهم لانها عبادة بدنية ولا بد من القدرة بصحة البدن وزوال المانع حتى يتوجه
عليهم الخطاب ولكن يجب عليهم الاحجاج اذا ملكوا الزاد والراحلة وهو ظاهر في اختيار قولهما ثم
قال واما الاعمى اذا وجد قائدا بطريق الملك او استاجر هل عليه ان يحج ذكر في الاصل انه لا يجب عليه ان يحج
بنفسه ولكن يجب في ماله عند ابي حنيفة وروى الحسن عنه انه يجب عليه ان يحج بنفسه انتهى وهو خلاف
ما ذكره غيره عن ابي حنيفة وجه قولهما حديث الخثعمية ان فريضة الحج ادركت ابي وهو شيخ كبير لا
يستمسك على الراحلة افاحج عنه قال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته عنه اكان يجزي عنه قالت نعم
قال فدين الله احق ولنا قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا فتبين الايجاب به والعجز لازم دون هذه
الامور الا استطاعة فان قيل الاستطاعة ثابتة بالغير اذا قدروا على اتخاذ من يرفعهم ويضعهم
ويقودهم بالملك والاستيجار قلنا ملازمة القائد والخادم وحصول المقصود معه منهم من الرفق
غير معلوم والعجز ثابت للحال فلا يثبت الوجوب عليهم بالشك على ان الاستطاعة بالبدن هي الاصل
والمتبادر من قولنا فلان يستطيع عمل كذا فليكن محمل ما في النص الا ان هذا اقتضى بان هذه العبادة
تجري فيها النيابة عند العجز لا مطلقا توسطا بين المالية المحضة والبدنية المحضة لتوسطها بينهما
على ما يجي تحقيقه في باب الحج عن الغير ان شاء الله تعالى والوجوب دائر مع فائدته على ما تحقق في الصوم فيثبت
عند قدرة المال ليظهر اثره في الاحجاج والايصاء ومن الفروع انه لو تكلف هؤلاء الحج بانفسهم سقط
عنهم ومعنى هذا انهم لو صحوا بعد ذلك لا يجب عليهم الاداء لان سقوط الوجوب عنهم لدفع الحرج فاذا
تحملوه وقع عن حجة الاسلام كالفقير اذا حج هذا وفي الفتاوى تكلموا ان في سلامة البدن في قول ابي
حنيفة وامن الطريق ووجود المحرم للمرأة من شرائط الوجوب او الاداء فعلى قول من جعلها من
شرائط الوجوب اذا مات قبل الحج لا يلزمه الايصاء وعلى قول من جعلها شرط الاداء يلزمه انتهى
وهذا ظاهر في ان الروايتين عن ابي حنيفة لم يثبتا تنصيصا بل تخريجا او ان كل طائفة من هؤلاء المشا
يخ اختار رواية واذا آل الحال الى اختلاف المشايخ في المختار من الروايتين او تخريجهما فلنا نحن ا
يضا ان ننظر في ذلك والذي يترجح كونها شروط الاداء بما قلناه انفا ان هذه العبادة مما تنا
ب بالنائب الى اخره وعلى هذا الجعل عدم الحبس والخوف من السلطان شرط الاداء اولا ومن قدر حالا
صحته فلم يحج حتى اقعد او زمن او فلج او قطعت رجلاه تقرر في ذمته بالاتفاق حتى يجب عليه الاحجاج و
هذا الحسن ينبغي ان يحفظ وهو ان وجوب الايصاء انما يتعلق بمن لم يحج بعد الوجوب اذا لم يخرج الى الحج حتى

مات فاما من وجب عليه الحج فحج من عامه فمات في الطريق لا يجب عليه الايصاء بالحج لانه لم يؤخر بعد الايجاب
ذكره المصنف في التجنيس قوله لانه عليه السلام سئل عن السبيل روى الحاكم عن سعيد بن ابي عروبة
عن قتادة عن انس في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قيل يا رسول الله ما
السبيل قال الزاد والراحلة وقال صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه وتابعه حماد بن سلمة عن قتا
دة ثم اخرجه كذلك وقال صحيح على شرط مسلم وقد روي من طرق اخرى صحيحة عن الحسن مرسلا
في سنن سعيد بن منصور حدثنا هشام حدثنا يونس عن الحسن قال لما نزلت ولله على الناس
حج البيت قال رجل يا رسول الله وما السبيل قال زاد وراحلة حدثنا هشام حدثنا منصور عن
الحسن مثله حدثنا خالد بن عبد الله عن يونس عن الحسن مثله ومن طرق عديدة مرفوعا من حديث
ابن عمر وابن عباس وعائشة وجابر وعبد الله بن عمرو بن العاص وابن مسعود وحديث ابن عباس
رواه ابن ماجة حدثنا سويد بن سعيد عن هشام بن سليمان القرشي عن ابن جريج قال واخبرنيه
ايضا عن عطاء عن عكرمة عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الزاد والراحلة يعني قوله من ا
ستطاع اليه سبيلا قال في الامام وهشام بن سليمان بن عكرمة بن خالد بن العاص قال ابو حاتم
مضطرب الحديث ومحله الصدق ما ارى به باسا وباقي الاحاديث بطرقها عمن ذكرنا من الصحابة عند
الترمذي وابن ماجة والدارقطني وابن عدي في الكامل لا تسلم من ضعف فلو لم يكن للحديث طريق
صحيح ارتفع بكثرتها الى الحسن فكيف ومنها الصحيح هذا وينبغي ان يكون قول المصنف شق
محمل او راس زاملة على التوزيع ليكون الوجوب يتعلق بمن قدر على راس زاملة بالنسبة
الى بعض الناس وبالنسبة الى بعض اخرين لا يتعلق الا بمن قدر على شق محمل وهذا لان حال
الناس مختلف ضعفا وقوة وجلدا ورفاهة فالمرفه لا يجب عليه اذا قدر على راس زاملة
وهو الذي يقال له في عرفنا ما كب معقتب لانه لا يستطيع السفر كذلك بل يهلك بهذا الركوب فلا
يجب في حق هذا الا اذا قدر على شق محمل ومثل هذا ينبغي في الزاد فليس كل من قدر على ما
يكفيه يقال من خبز وجبن دون لحم وطبيخ قادرا على الزاد بل ربما يهلك مرضا بمن اقتصر ثلاثة
ايام اذا كان مترفها معتادا اللحم والاغذية المترفهة بل لا يجب على مثل هذا الا اذا قدر على ما يصلح
معه بدنه وقوله عليه السلام الزاد والراحلة ليس معناه الا الزاد الذي يبلغه والراحلة كذلك
وذلك يختلف بالنسبة الى احاد الناس فكان المراد ما يبلغ كل واحد قوله وان امكنه الى اخره ا
لعقبة ان يكتري الاثنان راحلة يتعقبان عليها يركب احدهما مرحلة والاخر مرحلة وليس يلزمه لما
في الكتاب وقد تقدم ان الشرط ان يملكها في اشهر الحج او وقت خروج اهل بلده ونقلنا ما في
الينابيع فارجع اليه قوله وليس من شرط الوجوب على اهل مكة ومن حولهم الراحلة قدمنا فا
يدة اقتصاره على الراحلة وكلام صاحب النهاية والينابيع فارجع اليه قوله ولابد من امن
الطريق اي وقت خروج اهل بلده وان كان مخيفا في غيره وهو ان يكون الغالب فيه السلامة وما ا
فتى به ابو بكر الرازي من سقوط الحج عن اهل بغداد وقول ابي بكر الاسكاف لا اقول الحج
فريضة في زماننا قاله سنة ست وعشرين وثلثماية وقول الثلجي ليس على اهل خرسان حج منذ
كذا وكذا سنة كان وقت غلبة النهب والخوف في الطريق وكذا اسقطه بعضهم من حين
خرجت القرامطة وهم طايفة من الخوارج كانوا يستحلون قتل المسلمين واخذ اموالهم وكانوا

يغلبوا

يغلبوا على اماكن ويترصدون للحجاج وقد هجموا في بعض السنين على الحجيج في نفس مكة فقتلوا خلقا
كثيرا في نفس الحرم واخذوا اموالا ودخل كبيرهم بفرسه الى المسجد الحرام ووقعت امور شنيعة
ولله الحمد على ان عافانا منهم وقد سئل الكرخي عمن لا يحج خوفا منهم فقال ما سلمت البادية من
الآفات اي لا تخلو عنها كقلة الماء وشدة الحر وهيجان السموم وهذا ايجاب منه رحمه الله و
محمله انه راى ان الغالب انقطاع شرهم عن الحاج وراى الصفار عدمه فقال لا ارى الحج فرضا منذ عشرين
سنة من حين خرجت القرامطة وما ذكر سببا لذلك وهو انه لا يتوصل الى الحج الا برشوة على الاخذ لا
المعطي على ما عرف من تقسيم الرشوة في كتاب القضاء وكون المعصية منهم لا يترك الفرض لمعصية
عاص والذي يظهر ان يعتبر مع غلبة السلامة عدم غلبة الخوف حتى اذا غلب الخوف على القلوب
من المحاربين لوقوع النهب والغلبة منهم مرارا وسمعوا ان طايفة تعرضت للطريق ولها
شوكة والناس يستضعفون انفسهم عنهم لا يجب واختلف في سقوطه اذا لم يكن بد من ركوب
البحر فقيل البحر يمنع الوجوب وقال الكرماني ان كان الغالب في البحر السلامة من موضع جرت
العادة بركوبه يجب والا فلا وهو الاصح وسيحون وجيحون والفرات والنيل انهار لا بحار قوله
ثم قيل هو اي امن الطريق تقدم الكلام فيه والقايل بانه شرط الوجوب حتى لا يجب الايصاء
ابن شجاع وقد روي عن ابي حنيفة ان الوصول بدونه لا يكون الا بمشقة عظيمة فصار
من الاستطاعة وهي شرط الوجوب والقايل انه شرط الاداء فيجب الايصاء القاضي ابو حازم لا
نه عليه السلام انما فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة حين سئل عنها فلو كان امن الطريق منها لذ
كره والا كان تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة ولانه مانع من العبادة ولا يسقط العبادة الو
اجبة كالقيد من الظالم واعلم ان الاختلاف في وجوب الايصاء اذا مات قبل امن الطريق فان
مات بعد حصول الامن فالاتفاق على الوجوب تقدم لنا وجه اخر وهو المعول عليه يقتضي تر
جيحه وان عدم الخوف من السلطان والحبس من شروط الاداء ايضا فيجب على الخايف والمحبوس
الايصاء واعلم ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا يعلم عن احد خلافه وقالوا لو
تحمل العاجز عنهما فحج ماشيا يسقط عنه الفرض حتى لو استغنى لا يجب عليه ان يحج وهو معلل
بامرين الاول ان عدمه عليه ليس لعدم الاهلية كالعبد بل للترفيه ودفع الحرج
فاذا تحمله وجب ثم يسقط كالمسافر اذا صام رمضان الثاني ان الفقير اذا وصل الى المواقيت
صار حكمه حكم اهل مكة فيجب عليه وان لم يقدر على الراحلة والثاني يستلزم عدم السقوط عنه
لو احرم قبل المواقيت كدويرة اهله لان احرامه لم ينعقد للواجب لعدم الوجوب قبل المواقيت
فلا ينقلب له الا بتجديد كالصبي اذا احرم ثم بلغ ولا يمكنه التجديد لان الاحرام انعقد لازما
للنفل بخلاف الصبي على ما نذكره قريبا وبخلاف من اطلق النية فلم ينو الواجب لان احرامه
انعقد للواجب واطلاق الجواب يخالفه والاول يقتضي عدم ثبوت الوجوب الا بعد الفراغ
لان تحقق تحمله لا يتحقق الا به لا بمجرد الاحرام ويتم الفراغ لو ثبت الوجوب لم يكن
اثره الا في المستقبل لا في المنقضي اذ لا يسبق فعل الواجب الوجوب فمن احرم قبل
الميقات لا ينتهض في سقوط الحج عنه واحد من الوجهين بخلاف من احرم منه فانه ان
لم ينتهض فيه الاول انتهض فيه الثاني وانما خصصنا الايراد بالفقير لانا نرى ان سلامة

الجوارح شرط الاداء لا الوجوب عليها بمثناه اتفاقًا قوله ويعتبر في المرأة وان كانت عجوزا ان يكون لها
محرم كابن او عم وكما يشترط المحرم كذا يشترط عدم العدة وقالوا في الصبية التي لم تبلغ
حد الشهوة تسافر بغير محرم فاذا بلغت لا تسافر الا به وينبغي ان يكون مع من لا تعاف
على السفر ولا تستصحب فانها غير مكلفة ما لم تبلغ وبلوغها حد الشهوة لا يستلزمه وعن
ابن مسعود رضي الله عنه انه رد المعتدات من النجف فان لزمتها العدة في السفر فان كان
رجعيا لا يفارق زوجها او بائنا فان كان الى كل من بلدها ومكة اقل من مدة السفر تخيرت
او الى احدهما سفر دون الاخر تعين ان تصير الى الاخر وكل منهما سفر فان كانت في مصر قرت
فيه الى ان تنقضي عدتها ولا تخرج وان وجدت محرما ما دامت في العدة عنده خلافا لهما وان
كانت في قرية او مفازة لا تامن على نفسها فلها ان تمضي الى موضع امن فلا تخرج منه حتى تمضي
عدتها وان وجدت محرما عنده خلافا لهما وهذه المسألة تأتي في كتاب الطلاق الا انا ذكر
ناها هنا ليكون اذكر لمن يطالع الباب قوله وقال الشافعي يجوز لها الى اخره له العمومات
مثل ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله صلى الله عليه وسلم حجي في حديث
مسلم السابق وحديث عدي بن حاتم انه عليه السلام قال يوشك ان تخرج الظعينة من
الحيرة تؤم البيت لا جوار معها لا تخاف الا الله تعالى قال عدي رأيت الظعينة ترتحل من ا
لحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف الا الله رواه البخاري ولم يذكر لها زوجا ولا محرما والقياس
على المهاجرة والماسورة اذا خلصت بجامع انه سفر واجب قلنا اما العمومات فتقييد
ببعض الشروط اجماعا كامن الطريق فتقييد ايضا بما ثبت بالاحاديث الصحيحة كما في
الصحيحين لا تسافر امرأة ثلثا الا ومعها ذو محرم وفي لفظ لهما ثلاث وفي لفظ ا
لبخاري ثلثة ايام فان قيل هذه عامة في كل سفر فانما ينتظم المتنازع فيه وهو
سفر الحج بعمومه لكنه قد خص منه سفر المهاجرة والماسورة فيخص منه سفر الحج ايضا
قياسا عليه بجامع انه سفر واجب ويصير الداخل تحت اللفظ مراداً السفر المباح قلنا
لا يمكن اخراج المتنازع فيه لان في عينه نصا يفيد انه مراد بالعام وهو ما رواه البزار
من حديث ابن عباس حدثنا عمرو بن علي حدثنا ابو عاصم عن ابن جريج اخبرني عمرو بن
دينار انه سمع معبدا مولى ابن عباس يحدث عن ابن عباس ان رسول الله عليه السلام قال
لا تحج امرأة الا ومعها ذو محرم فقال رجل يا نبي الله اني اكتتبت في غزوة كذا وامرأتي حا
جة قال ارجع فحج معها واخرج الدارقطني ايضا عن حجاج عن ابن جريج به ولفظه لا
تحجن امرأة الا ومعها ذو محرم فثبت تخصيص العمومات بما رويناه على انهم خصوها
بوجود الرفقة والنساء الثقات فبما رويناه اولى وبه يظهر فساد القياس الذي عينوه لانه
لا يعارض النص بل نقول الاية العامة لا تتناول النساء حال عدم الزوج والمحرم معها لان المرأة
لا تستطيع النزول والركوب الا مع من يركبها وينزلها ولا يحل ذلك الا للمحرم والزوج فلم
تكن مستطيعة في هذه الحالة فلا يتناولها النص وهذا هو الغالب فلا يعتبر تبعي ان
القدرة على ذلك في بعضهن ولو قدرة بالقدرة عليه مع امن انكشاف شيء مما لا يحل للاجنبي
النظر اليه كعقبها ورجلها وطرف ساقها وطرف معصمها لا يتحقق الا بالمحرم ليباشرها في هذه

الحالة وينزلها ولانتفاء وجود الجامع فيهما فان الموجود من المهاجرة والماسورة ليس سفرا لانها لا تقصد
مكانا معينا بل النجاة خوفا من الفتنة فقطعها المسافة كقطع السابح ولهذا اذا وجدت مامنا كعسكر
من المسلمين وجب ان تقر ولا تسافر الا بزوج او محرم على انها لو قصدت مكانا معينا لا يعتبر قصدها ولا
يثبت السفر به لان حالها وهو ظاهر قصد مجرد التخلص يبطل عزيمتها على ما عرف في العسكر الداخل
ارض الحرب ولو سلم تحقق سفرها فهو للاضطرار لان الفتنة المتوقعة في سفرها اخف من المتوقعة
في اقامتها في دار الحرب فكان جوازه بحكم الاجماع على ان اخف المفسدتين تجب ارتكابها عند لزوم
احداهما فالمؤثر في الاصل السفر المضطر اليه دفعا للمفسدة تفوق مفسدة عدم المحرم والزوج في
السفر في دار الاسلام وهو منتف في الفرع ولهذا يجوز مع العدة بخلاف سفر الحج تمنعه العدة
فيمنعه عدم المحرم كالسفر المباح واما حديث عدي بن حاتم فليس فيه بيان حكم الخروج ما هو ولا يستلزمه
بل بيان انتشار الامن ولو كان مخبرا للاباحة كان نقيض قولهم فانه يبيح الخروج بلا رفقة ونساء
ثقات قوله لانه يباح لها الخروج الى ما دون مدة السفر بغير محرم يعني اذا كان لحاجة ويشكل
عليه ما في الصحيحين عن قزعة عن ابي سعيد الخدري مرفوعا لا تسافر المرأة يومين الا ومعها
زوجها او ذو محرم منها واخرجا عن ابي هريرة مرفوعا لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تسا
فر مسيرة يوم وليلة الا مع ذي محرم عليها وفي لفظ مسلم مسيرة ليلة وفي لفظ يوم وفي لفظ لابي
داود بريدا وهو عند ابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم والطبراني في معجمه ثلثة
اميال فقيل له ان الناس يقولون ثلثة ايام فقال وهموا قال المنذري ليس في هذه تباين
فانه يحتمل انه صلى الله عليه وسلم قالها في مواطن مختلفة بحسب الاسئلة ويحتمل ان يكون ذلك كله
تمثيلا لاقل الاعداد واليوم الواحد اول العدد واقله والاثنان اول الكثير واقله والثلث اول
الجمع فكانه اشار ان مثل هذا في قلة الزمن لا يحل لها السفر مع غير محرم فكيف بما زاد انتهى وحاصله
انه ينبه بمنع الخروج اقل كل عدد على منع خروجها عن البلد مطلقا الا بمحرم او زوج وقد صرح
بالمنع مطلقا ان حمل السفر على اللغوي في الصحيحين عن ابي معبد عن ابن عباس رضي الله عنهما
مرفوعا لا تسافر المرأة الا مع ذي محرم والسفر لغة ينطلق على ما دون ذلك وقد روي عن ابي
حنيفة وابي يوسف كراهة الخروج لها مسيرة يوم بلا محرم ثم اذا كان المذهب اباحة خروجها ما
دون الثلث بغير محرم فليس للزوج منعها اذا كان بينها وبين مكة اقل من ثلثة ايام اذا لم تجد
محرما قوله لان في الخروج تفويت حقه وحق العبد مقدم على ما عرف وصار كالحج الذي نذرته
له منعها منه ولنا ان حق الزوج لا يظهر في حق الفرائض وان اعتدت والحج منها كالصوم وهذا لا
ن ملكه ملك ضعيف لا ينتهض سببا في ذلك بخلاف ملك العبد وانما لا يظهر في الحج المنذور
لان وجوبه بسبب من جهتها فلا يظهر الوجوب في حقه فكان نفلا في حقه واذا احرمت نفلا
بغير اذنه فله ان يحللها وهو بان ينيلها ادنى ما يحرم عليها كقص ظفر ونحوه ومجرد نهيها لا يقع
به التحليل كما لا يقع له حللتك ولا يتأخر الى ذبح الهدي بخلاف الاحصار ولها ان تخرج مع كل محرم
سواء كان بنسب او رضاع او صهرية مسلما او كافرا او عبدا الا ان يعتقد حل مناكحتها كالمجوسي
او يكون فاسقا اذ لا يؤمن معه الفتنة او صبيا قوله واختلفوا الى اخره ثمرته تظهر في وجوب
الوصية بالحج اذا ماتت مثلا قبل امن الطريق او قبل وجود المحرم او نفقته على القول باشتراطها

فمن قال ان ذلك شرط الوجوب يقول لا يجب الايصا لان الموت قبل الوجوب ومن قال بانها شرط الاداء قال
يجب لان الموت بعد الوجوب وانها عذرة في التأخير وفي وجوب التزوج عليها بمن يحج بها ان لم تجد محرما
واما وجوب نفقة المحرم والملوجب راحلته اذا ابى ان يحج الا ان تنفق عليه بذلك وهو محمل الاختلاف
في وجوب نفقة عليها قال الطحاوي لا يجب وهو قول ابي حفص البخاري ما لم تخرج المحرم بنفقته لان
الوجوب عليها الحج لا الاحجاج غيرها وقال القدوري يجب لانها من مونة حجها **قوله** لان احرامها انعقد
لاداء النفل فلا ينقلب لاداء الفرض اورد عليه ان الاحرام شرط عندكم اجيب بانه شرط يشبه الركن
من حيث امكان اتصال الاداء فاعتبرنا شبه الركن فيما نحن فيه احتياطا في العبادة وقال الشافعي اذا
بلغ قبل الوقوف او عتق يقع عن الفرض واصل الخلاف في الصبي اذا بلغ بالسن في اثناء الصلوة يكون عن الفرض
عنده وعندنا لا **قوله** لان احرام الصبي غير لازم لعدم اهلية اللزوم عليه ولهذا لو احصر الصبي وتحلل لا دم عليه
ولا قضاء ولا جزاء عليه لارتكاب المحظورات وفي المبسوط الصبي لو احرم بنفسه وهو يعقل او احرم عنه ابوه صار
محرما وينبغي ان يجرده ويلبسه ازارا ورداء والكافر والمجنون كالصبي فلو حج كافر او مجنون فافاق و
اسلم فجدد الاحرام اجزأهما وقيل هذا دليل ان الكافر اذا حج لا يحكم باسلامه بخلاف الصلوة
بجماعة وفي الذخيرة في النوادر البالغ اذا جن بعد الاحرام ثم ارتكب شيئا من محظورات الاحرام
فيه الكفارة فرق بينه وبين الصبي **فصل في المواقيت** جمع ميقات وهو الوقت المعين استعير
للمكان المعين كقلبه في قوله تعالى هنالك ابتلي المومنون لزم شرعا تعظيم الاحرام للافاقي على
صوله البيت تعظيما للبيت واجلالا كما تراه في الشاهد من ترجل الراكب القاصد الى عظيم من
الخلق اذا قرب من ساحته خضوعا له فلزم القاصد الى بيت الله تعالى ان يحرم قبل الحلول
بحضرته اجلالا فان في الاحرام تشبيها بالموت وفي ضمن جعل نفسه كالميت سلب اختياره والقاؤه
متخليا عن نفسه فارغا عن اعتبارها متبتلا من الاشياء فسبحان العزيز الحكيم **قوله** وهو بفتح قرن
بالسكون موضع وجعله في الصحاح محركا وخطئ بان المحرك اسم قبيلة اليها ينسب اويس القرني
قوله هكذا وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم اما توقيت ما سوى ذات عرق ففي الصحيحين من حديث
ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل الشام الجحفة
ولاهل نجد قرن المنازل ولاهل اليمن يلملم هن لهن ولمن اتى عليهن من غير اهلهن ممن اراد
الحج والعمرة ومن كان دون ذلك فمن حيث انشا حتى اهل مكة من مكة وروي هن لهم والمشهور
الاول ووجهه انه على حذف المضاف اي هن لاهلهن واما توقيت ذات عرق ففي مسلم عن
ابي الزبير عن جابر قال سمعت احسبه رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم مهل اهل المدينة الى ان قال
ومهل اهل العراق من ذات عرق وفيه شك من الراوي في رفعه عنده المرة اخرى على ما اخرجه ابن ماجة عنه
ولم يشك ولفظه ومهل اهل المشرق ذات عرق الا ان فيه ابراهيم بن يزيد الخوزي لا يحتج بحديثه واخرج
ابو داود عن عائشة رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم وقت لاهل العراق ذات عرق وزاد فيه النسائي
بقية وفي سنده افلح بن حميد كان احمد بن حنبل ينكر عليه هذا الحديث واخرج عبد الرزاق عن مالك عن
نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وقت لاهل العراق ذات عرق ولم يتابعه اصحاب
مالك فرووه عنه ولم يذكروا فيه ميقات اهل العراق وكذا الذي رواه ايوب السختياني وابن عون وابن
جريج واسامة ابن زيد وعبد العزيز بن ابي داود عن نافع وكذا رواه سالم عن ابن عمر وابن دينار

عن

عن ابن عمر واخرج ابو داود عن محمد بن عبد الله بن عياش عن ابن عباس رضي الله عنهم قال وقت رسول الله صلى
الله عليه وسلم لاهل المشرق العقيق قال البيهقي تفرد به يزيد بن ابي زياد عن محمد بن علي وقال ابن القطان
اخاف ان يكون منقطعا فان محمد انما عهد يروي عن ابيه عن جده وقال مسلم في كتاب التمييز لا يعلم له سماع
من جده ولا انه لقيه ولم يذكر البخاري ولا ابن ابي حاتم انه يروي عن جده وذكر انه يروي عن ابيه واخرج
البزار في مسنده عن مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس وقت رسول الله صلى الله عليه
وسلم لاهل المشرق ذات عرق وقال الشافعي اخبرنا سعيد بن سالم اخبرني ابن جريج اخبرني عطاء ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم فذكره مرسلا وفيه ولاهل المشرق ذات عرق قال ابن جريج فقلت لعطاء انهم يز
عمون ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يوقت ذات عرق وانه لم يكن اهل مشرق يومئذ فقال كذلك سمعنا انه
عليه السلام وقت لاهل المشرق ذات عرق وقال الشافعي رحمه الله ومن طريقه البيهقي انا مسلم
بن خالد الزنجي عن ابن جريج عن ابن طاوس عن ابيه قال لم يوقت النبي صلى الله عليه وسلم ذات عرق ولم يكن
اهل مشرق حينئذ فوقت الناس قال الشافعي ولا احسبه الا كما قال طاوس ويؤيده ما في البخاري
بسنده عن نافع عن ابن عمر قال لما فتح هذان المصران اتوا عمر رضي الله عنه فقالوا يا امير المؤمنين ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم حد لاهل نجد قرنا وهي جور عن طريقنا وانا اذا اردنا قرنا شق علينا قال ا
نظروا حذوها من طريقكم فحد لهم ذات عرق قال الشيخ تقي الدين في الامام المصران هما البصرة
والكوفة وحذوها ما يقرب منها قال وهذا يدل على ان ذات عرق مجتهد فيها لا منصوصة انتهى
والحق انه يفيد ان عمر رضي الله عنه لم يبلغه توقيت النبي عليه السلام ذات عرق فان كانت الاحاديث
بتوقيته حسنة فقد وافق اجتهاده توقيته عليه الصلوة والسلام والا فهو اجتهادي **قوله**
وفائدة التاقيت المنع من التاخير لانه يجوز التقديم بالاجماع على ما سنذكر وقد يلزم عليه ان من اتى ميقاتا
منها لعمرة مثلا وجب عليه الاحرام سواء كان يمر بعده على ميقات آخر الا لكن المسطور خلافه في غير
موضع وفي الكافي للحاكم الشهيد الذي هو عبارة عن جميع كلام محمد رحمه الله ومن جاوز وقته
غير محرم ثم اتى وقتا اخر واحرم منه اجزاه ولو كان احرم من وقته كان احب الي انتهى **ومن الفروع**
المدني اذا جاوز الى الجحفة فاحرم عندها فلا باس به والافضل ان يحرم من ذي الحليفة ومقتضى كون
فائدة التوقيت المنع من التاخير ان لا يجوز التاخير عن ذي الحليفة فان مروره به سابق على مر
وره بالميقات الاخر ولذا روي عن ابي حنيفة ان عليه دما لكن الظاهر عنه هو الاول لما روي من
تمام الحديث من قوله عليه السلام هن لهن ولمن اتى عليهن من غير اهلهن فمن جاوز الى الميقات الثاني
صار من اهله اي صار ميقاتا له وروي عن عائشة انها كانت اذا ارادت ان تحج احرمت من ذي الحليفة
واذا ارادت ان تعتمر احرمت من الجحفة ومعلوم ان لا فرق في الميقات بين الحج والعمرة فلو لم تكن الجحفة
ميقاتا لهما لما احرمت بالعمرة منها فبفعلها يعلم ان المنع من التاخير مقيد بالميقات الاخير
محل حيث لا يجاوز احد الميقات الا محرما على ان المراد لا يجاوز الكل غير محرم ومن كان في بحر او
لا يمر بواحد من المواقيت المذكورة فعليه ان يحرم اذا حاذى اخرها ويعرف بالاجتهاد فعليه
ان يجتهد فان لم يكن بحيث يحاذي فعلى مرحلتين من مكة **قوله** او لم يقصد بان قصد مجرد الروية
والنزهة او التجارة **قوله** لقوله عليه السلام لا يجاوز احد الميقات الا محرما روى ابن ابي شيبة في
مصنفه ثنا عبد السلام بن حرب عن خصيف عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان النبي عليه السلام قال لا

بجاوز الوقت الى باحرام وكذلك رواه الطبراني وروى الشافعي في مسنده انا ابن عيينة عن عمرو عن
ابي الشعثاء انه رأى ابن عباس رضي الله عنه يرد من جاوز الميقات غير محرم ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه
حدثنا وكيع عن يحيى عن حبيب بن ابي ثابت عن ابن عباس فذكره وروى اسحق بن راهويه في مسنده انا
فضيل بن عياض عن ليث بن ابي سليم عن عطاء عن ابن عباس قال اذا جاوز الوقت فلم يحرم حتى دخل
مكة رجع الى الوقت فاحرم وان خشي ان رجع الى الوقت فانه يحرم ويهريق لذلك دما فهذه المنطوقات
اولى من المفهوم المنافي في قوله ممن اراد الحج او العمرة ان ثبت انه كلامه عليه السلام دون كلام الراوي
وما في مسلم والنسائي انه عليه السلام دخل يوم الفتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير احرام كان مختصا
بتلك الساعة بدليل قوله عليه السلام في ذلك اليوم مكة حرام لم تحل لاحد قبلي ولا لاحد بعدي وانما
حلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما يعني الدخول بغير احرام لاجماع المسلمين على حل الدخول بعده
للقتال **قوله** ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه البقعة يعني وجوب الاحرام من الميقات المتقدم على
البقعة لتعظيم البقعة على ما تقدم في اول الفصل **قوله** ومن كان داخل المواقيت الخ المتبادر من
هذه العبارة ان يكون بعد المواقيت لكن الواقع ان لا فرق بين كونه بعدها او فيها نفسها في
نص الرواية قال محمد يجب للرجل من اهل المواقيت ومن دونها الى مكة ان يعرف ولا يتمتع وهو بمنزلة اهل
مكة الا ترى ان له ان يدخل مكة بغير احرام كذا في كلام محمد وصرح بان ذلك عند عدم قصد النسك اما
اذا قصدوه وجب عليهم الاحرام قبل دخولهم ارض الحرم فميقاتهم كل الحل الى الحرم فهم في سعة من دارهم
الى الحرم وما يحاذيه من دارهم فهو افضل وقال محمد بلغنا عن عمر انه خرج من مكة الى قديد ثم رجع الى
مكة قال وكذا المكي اذا خرج من مكة لحاجة فبلغ الوقت ولم يجاوزه يجب له ان يدخل مكة احتياطا
بغير احرام فان جاوز الوقت لم يكن له ان يدخل مكة الا باحرام **قوله** قاله علي وابن مسعود روى الحاكم
في التفسير من المستدرك عن عبد الله بن سلمة المرادي قال سئل علي رضي الله عنه عن قوله عز وجل
واتموا الحج والعمرة لله فقال ان تحرم من دويرة اهلك وقال صحيح على شرط الشيخين انتهى وقد روي
من حديث ابي هريرة مرفوعا ونظر فيه وحديث ابن مسعود ذكره المصنف وغيره والله اعلم به ثم
هذا خلاف ما تقدم من كون المراد بجواب الاتمام على من شرع في بحث الفور والتراخي اول كتاب الحج
قوله والافضل التقديم عليها اي على المواقيت بخلاف تقديم الاحرام على اشهر الحج اجمعوا انه يكره
كذا في الينابيع وغيره فيجب حمل الافضلية من دويرة اهله على ما اذا كان من داره الى مكة دون اشهر
الحج كما قيد به قاضي خان وانما كان التقديم على المواقيت افضل لانه اكثر تعظيما واوفر مشقة
والاجر على قدر المشقة ولذا كانوا يستحبون الاحرام بهما من الاماكن القاصية روي عن ابن عمر
انه احرم من بيت المقدس وعمران ابن الحصين من البصرة وعن ابن عباس انه احرم من الشام وابن
مسعود من القادسية وقال عليه السلام من اهل من المسجد الاقصى بعمرة او حجة غفر له ما تقدم
من ذنبه رواه احمد وابو داود بنحوه ثم هذه الافضلية مقيدة بما اذا كان يملك نفسه وروي
ذلك عن ابي حنيفة رضي الله عنه كما ذكره المصنف رحمه الله ثم اذا انتفت الافضلية لعدم ملكه
نفسه هل يكون الثابت الاباحة او الكراهة روي عن ابي حنيفة انه يكره فالحاصل تقييد
الافضلية في المكان بملك نفسه والمشهور في الكراهة في الزمان عدم تقييدها بخوف مواقعة
المحظورات فعلى هذا التفسير المناسب للتعليل للكراهة قبل اشهر الحج بكون الاحرام قبل

وقت

وقت الحج وهو اشهر الحج كما علله الفقيه ابو عبد الله وقيل ايضا في الزمان ايضا التفصيل ان
امن على نفسه لا يكره قبل اشهر الحج والا كره ولا اعلمه مرويا عن المتقدمين قال والاولى ما روي
عن ائمتنا المتقدمين من اطلاق الكراهة وتعليلها انما يكون بما ذكرناه من كونه قبل اشهر
الحج وكانه استشكل على من خالف اطلاقهم التعليل بذلك ففصلوا والحق هو الاطلاق والتعليل
بذلك بناء على شبه الاحرام بالركن وان كان شرطا فيراعى مقتضى ذلك الشبه احتياطا ولو
كان ركنا حقيقة لم يصح قبل اشهر الحج فاذا كان شبيها به كره قبلها لشبهه وقربه من عدم الصحة
فهذا هو حقيقة الوجه ولشبهه الركن لم نجز لفائت الحج استدامة الاحرام من قابل **قوله** ومن كان
داخل المواقيت او في نفس المواقيت فوقته الحل معلوم اذا كان داخل المواقيت الذي هو الحل واما اذا
كان ساكنا في ارض الحرم فميقاته كميقات اهل مكة وهو الحرم في الحج والحل في العمرة **قوله** لانه عليه
السلام امر اصحابه به روى مسلم عن جابر رضي الله عنه قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لما احللنا ان
نحرم اذا توجهنا الى منى قال فاهللنا من الابطح وفي الصحيحين قول عائشة رضي الله عنها يا رسول
الله تنطلقون بحجة وعمرة وانطلق بحج فامر عبد الرحمن بن ابي بكر ان يخرج معها الى التنعيم فاعتمرت
بعد الحج **باب الاحرام** حقيقته الدخول في الحرمة والمراد الدخول في حرمات مخصوصة اي
التزامها والتزامها شرط الحج شرعا غير انه لا يتحقق ثبوته شرعا الا بالنية مع الذكر او الخصوصية على
على ما سياتي واذا تم الاحرام لا يخرج عنه الا بعمل النسك الذي احرم به وان افسده الا في الفوات
فبعمل العمرة والا الاحصار فبذبح الهدي ثم لا بد من القضاء مطلقا وان كان مظنونا فلو احرم بالحج على ظن
ان عليه الحج ثم ظهر له ان لا حج عليه يمضي فيه وليس له ان يبطله فان ابطله فعليه قضاؤه وكانه
لم يشرع فسخ الاحرام ابدا الا بالدم والقضاء وذلك يدل على لزوم المضي مطلقا بخلاف المظنون في الصلوة
على ما سلف **قوله** لما روي الى آخره اخرج الترمذي عن خارجة بن زيد ابن ثابت عن ابيه زيد بن ثابت انه
رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم تجرد لاهلاله واغتسل وقال حديث حسن غريب قال ابن القطان وانما
حسنه ولم يصححه للاختلاف في عبد الرحمن بن ابي الزناد والراوي عنه عبد الله بن يعقوب المدني جهدت
نفسي في معرفته فلم اجد احدا ذكره انتهى لكن تحسين الترمذي للحديث فرع معرفته حاله وعينه واخرج
الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنه قال اغتسل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لبس ثيابه فلما اتى ذا الحليفة
صلى ركعتين ثم قعد على بعيره فلما استوى به احرم بالحج وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه يعقوب بن عطاء
ممن جمع ائمة الاسلام حديثه واخرج ايضا عن ابن عمر رضي الله عنه قال من السنة ان يغتسل اذا
اراد ان يحرم وصححه على شرطهما واخرجه ابن ابي شيبة والبزار وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع عند
الجمهور وينبغي ان يجامع زوجته ان كان مسافرا بها او كان يحرم من داره لانه يحصل به ارتفاق له
اولها فيما بعد ذلك وقد اسند ابو حنيفة رضي الله عنه عن ابراهيم بن المنتشر عن ابيه عن عائشة رضي
الله عنهم قالت كنت اطيب رسول الله عليه السلام ثم يطوف في نسائه ثم يصبح محرما ورواه مرة طيبت فطاف
ثم اصبح بصيغة الماضي **قوله** الا انه للتنظيف حتى تؤمر به الحائض وقد تقدم في حديث جابر الطويل قوله
اسماء بنت عميس محمد بن ابي بكر فارسلت الى النبي صلى الله عليه وسلم كيف اصنع فقال اغتسلي واستثفري
بثوب واحرمي ونحوه عن عائشة رضي الله عنها في صحيح مسلم ولفظها نفست اسماء بنت عميس بمحمد بن
ابي بكر بالشجرة وهو شاهد لمطلوبية الغسل لما يظهر بالدلالة اذ لا فرق بين الحائض والنفساء والكافر

معـ
لا يجوز لفائت الحج
استدامة الاحرام ليحج
من قابل
معناه من قابل الحرم فلا منع
من الطلاقة على ما سوى الحرم
بحسب اللغة كما في لفظ الحل
الحرم

معـ
عرف الشيخ الاحرام في باب
الجنايات بان حقيقة الاحرام
ليست الا النية اعني نيته
الحج واما التلبية فشرطه
على ما قرره

اقوى من الحيض لامتداده وكثرة دمه ففي الحيض اولى وفي ابي داود والترمذي انه عليه السلام قال ان
النفساء والحايض تغتسل وتحرم وتقضي المناسك كلها غير ان لا تطوف بالبيت واذا كان للنظافة وازا
لة الرائحة لا تعتبر التيمم بدله عند العجز عن الماء بوجوده الصبي ويستحب كمال التنظيف في الاحرام من
قص الاظفار ونتف الابطين وحلق العانة وجماع اهله كما يغتسل **قوله** ولبس ثوبين الى اخره هذا هو
السنة والثوب الواحد الساتر جائز **قوله** لانه عليه السلام ائتزر في صحيح البخاري عن ابن عباس رضي
الله عنه انطلق النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة بعد ما ترجل وادهن ولبس ازاره ورداءه
واصحابه فلم ينه عن شيء من الاردية تلبس الا المزعفرة التي تردع على الجلد فاصبح بذي الحليفة ركب
راحلته حتى استوت على البيداء اهل هو واصحابه الحديث وائتزر بهمزتين اولهما همزة وصل وضع
بناء مشدودة بمكان الثانية خطا **قوله** وهو قول مالك والشافعي وكذا هو قول زفر **قوله** ووجه المشهور
في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها انها قالت كنت اطيب رسول الله عليه السلام لاحرامه قبل ان يحرم وفي
لفظ لهما كاني انظر الى وبيص الطيب في مفرق رسول الله عليه السلام وهو محرم وفي لفظ لمسلم كاني انظر
الى وبيص المسك في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يلبي ولفظ لهما قالت كان عليه السلام اذا
اراد ان يحرم يتطيب ما يجد ثم ارى وبيص الطيب في راسه ولحيته بعد ذلك وللاخرين ما اخرج البخاري
ومسلم عن يعلى بن امية قال اتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل متضمخ بطيب وعليه جبة فقال يا رسول الله
كيف ترى في رجل احرم بعمرة في جبة بعد ما تضمخ بطيب فقال له عليه السلام اما الطيب الذي بك
فاغسله ثلث مرات واما الجبة فانزعها ثم اصنع في عمرتك ما تصنع في حجك وعن هذا قال بعضهم ان حل
الطيب كان خاصا به عليه السلام لانه فعله ومنع غيره ودفع بان قوله للرجل ذلك لا يحتمل كونه
لحرمة التطيب ويحتمل كونه لخصوص ذلك الطيب بان كان فيه خلوق فلا يفيد منعه الخصوصية في
فنظرنا فاذا في صحيح مسلم في الحديث المذكور وهو مصفر لحيته وراسه وقد نهي عن التزعفر للرجال في
الصحيحين عن انس رضي الله عنه عليه السلام نهى عن التزعفر وفي لفظ لمسلم نهى ان يتزعفر الرجل
وهو مقدم على ما في ابي داود انه عليه السلام كان يلبس النعال السبتية ويصفر لحيته بالورس والز
عفران وان كان ابن القطان صححه لان ما في الصحيحين اقوى خصوصا وهو مانع فيتقدم على المبيح
فالمنع من خصوص الطيب الذي به في قوله اما الطيب الذي بك فاغسله اذ ثبت انه منهي عنه
مطلقا لا يقتضي المنع من كل طيب وقد جاء مصرحا في الحديث في مسند احمد قال له اخلع عنك هذه
الجبة واغسل عنك هذا الزعفران ومما يدل على عدم الخصوصية ما في ابي داود عن عائشة رضي الله عنها كنا نخرج مع النبي
صلى الله عليه وسلم الى مكة فنضمد جباهنا بالمسك المطيب عند الاحرام فاذا عرقت احدانا سال على وجهها فيراه
النبي عليه السلام فلا ينهاها وعن الثاني ان حديث الاعرابي منسوخ لانه كان في عام الجعرانة وهو سنة
ثمان وحديث عائشة رضي الله عنها في حجة الوداع سنة عشر وروي ابن عباس رضي الله عنه محرما وعلى
راسه مثل الرب من الغالية وقال مسلم بن صبيح رايت ابن الزبير محرما وفي راسه ولحيته من الطيب ما لو كان
لرجل اعد منه راس مال المتذر وعليه اكثر الصحابة رضي الله عنهم قال الحازمي وما رواه
مالك عن نافع عن ابن عمر ان عمر رضي الله عنه وجد ريح طيب من معاوية وهو محرم فقال له عمر ارجع فا
غسله فان عمر لم يبلغه حديث عائشة رضي الله عنها والا لرجع اليه واذا لم يبلغه سنة رسول
الله عليه السلام بعد ثبوتها حق ان تتبع وحديث معاوية هذا اخرجه البزار وزاد فيه فاني سمعت

رسول الله

رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحاج الشعث التفل ولا خلاف انه يستحب ان يطيب جرمًا المسك اذا تطيب به
بطيب ورد ونحوه **قوله** والممنوع منه التطيب لانه يتعلق بالحلق والاحكام انما تتعلق به ولم يتطيب بعد
الاحرام لكنهم يقولون هذا الممنوع منه بعد الاحرام وهناك منع اخر قبله اي قبله عن التطيب بما يبقى
عينه وحاصل الجواب منع ثبوت هذا المنع فيستمر على الثوب فهو في مقابلة النص لما ذكرناه من وروده
في البدن ولم يرد في الثوب فعقلنا انه اعتبر في البدن تابعا والمتصل بالثوب منفصل عنه فلم يعتبر تبعا
وهذا لان المقصود من استنان الطيب عند الاحرام حصول الارتفاق به حالة المنع منه على مثال السحور
للصوم الا ان هذا القدر يحصل بما في البدن فيغني عن تجويزه في الثوب اذ لم يقصد كمال الارتفا
ق في حال الاحرام لان الحاج الشعث التفل وقد قيل يجوز في الثوب ايضا على قولهما **قوله** لما روى جابر المعروف
عن جابر رضي الله عنه في حديثه الطويل ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في مسجد ذي الحليفة ولم يذكر عدد
لكن في مسلم عن ابن عمر رضي الله عنه كان عليه السلام يركع بذي الحليفة ركعتين واخرج ابو داود عن
ابن اسحق عن ابن عباس رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجا فلما صلى في مسجده بذي الحليفة
ركعتيه اوجب في مجلسه ورواه الحاكم وصححه ولا يصليهما في الوقت المكروه وتجزي المكتوبة عنهما كتحية
المسجد وعن انس رضي الله عنه انه عليه السلام صلى الظهر ثم ركب راحلته **قوله** والاول افضل اي التلبية دبر
الصلوة لما رويناه من انه عليه السلام لبى في دبر صلوته اعلم انه اختلفت الرواية في اهلاله عليه السلام ففي رو
اية انه لبى بعد ما استوت به راحلته اكثر واصح في الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنه انه عليه السلام اهل حين
استوت به راحلته قايمة وفي لفظ لمسلم كان عليه السلام اذا وضع رجله في الغرز وانبعثت به راحلته قا
يمة اهل من ذي الحليفة وفي لفظ لمسلم ايضا عن ابن عمر لم ار رسول الله صلى الله عليه وسلم يهل حتى تنبعث به
راحلته مختصرا واخرج البخاري عن انس رضي الله عنه صلى الله عليه وسلم بالمدينة اربعا وبذي الحليفة ركعتين ثم بات
حتى اصبح فلما ركب راحلته واستوت به اهل وكذا هو ظاهر حديث جابر الطويل المتقدم واخرجه البخاري ا
يضا في حديث اخر واخرج مسلم عن ابن عباس رضي الله عنه وفيه ثم ركب راحلته فلما استوت على البيداء اهل بالحج
فهذه تقيد ما سمعت واخرج الترمذي والنسائي عن عبد السلام بن حرب **حدثنا** خصيف عن سعيد بن جبير عن
ابن عباس ان النبي عليه السلام اهل في دبر الصلوة وقال حديث حسن غريب لا نعرف احدا رواه غير عبد السلام بن
حرب قال في الامام وعبد السلام بن حرب اخرج له الشيخان وخصيف قال ابن حبان في كتاب الضعفا كان فقيها
صالحا الا انه كان يخطئ كثيرا والانصاف فيه قبول ما وافق فيه الاثبات وترك ما لم يتابع عليه وانا استخير الله
في ادخاله في الثقات ولذلك احتج به جماعة من ايمتنا وتركه اخرون وحاصل هذا الكلام ان الحديث حسن فان
امكن الجمع جمع والا ترجح ما قبله وقد امكن بل وقع فيما اخرجه ابو داود عن ابن اسحق عن خصيف عن سعيد
بن جبير قال قلت لابن عباس رضي الله عنه عجبت لاختلاف اصحاب رسول الله عليه السلام في اهلاله حين اوجب
فقال اني لاعلم بذلك انها كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة فمن هناك اختلفوا خرج رسول الله
عليه السلام حاجا فلما صلى في مسجده بذي الحليفة ركعتيه اوجب في مجلسه فاهل بالحج حين فرغ من ركعتيه
فسمع ذلك منه اقوام فحفظته عنه ثم ركب فلما استقلت به ناقته اهل وادرك ذلك منه اقوام وذلك ان الناس
انما كانوا يأتون ارسالا فسمعوه حين استقلت به ناقته يهل ثم مضى عليه السلام فلما علا على شرف البيداء اهل وادرك
ذلك اقوام فقالوا انما اهل حين علا على شرف البيداء وايم الله لقد اوجب في مصلاه واهل حين استقلت به ناقته واهل
حين علا على شرف البيداء ورواه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم انتهى وانما علة ما في ابن اسحق في اوايل الكتاب مجيبا

ثم تبعه وما في حصين أيضاً وانما جعله الحاكم على شرط مسلم لما عرف من أن مسلماً قد خرج عمن لم يسلم من غوائل
الجرح والحق أن الحديث حسن فيجب اعتباره وبه يقع الجمع ويزول الإشكال **قوله** فإن كان مفرداً نوى بتلبيته الحج
أي ان كان مفرداً بالحج نواه ولان النية شرط العبادة وان ذكره بلسانه وقال نويت الحج واحرمت به لله تعالى
لبيك الى آخره فحسن ليجتمع القلب واللسان وعلى قياس ما قدمناه في شروط الصلوة انما يحسن اذا لم يجتمع عزيمته
فإن اجتمعت فلا ولم تعلم الرواة لنسكه عليه السلام فصلاً فضلاً قط وي واحد منهم أنه سمعه عليه السلام يقول
نويت العمرة والحج **قوله** بكسر الهمزة لا بفتحها يعني في الوجه الاوجه وأما في الجواز فيجوز والكسر على استيناف
الثناء وتكون التلبية للذات والفتح على انه تعليل للتلبية اي لبيك لأن الحمد والنعمة لك والملك ولا يخفى ان
تعليق الاجابة التي لا نهاية لها بالذات أولى منه باعتبار صفة من او ان كان استيناف الثناء لا يتعين مع
الكسر لجواز كونه تعليلاً مستأنفاً كما في قوله علم ابنك العلم ان العلم نافعه قال تعالى وصل عليهم ان
صلوتك سكن لهم وهذا امعز رفي مسالك الحلة من علم الاصول لكن لما جاز فيه كل منهما حمل على الاول لا
ولويته بخلاف الفتح لانه ليس فيه سوى انه تعليل وقول المصنف انه صفة الاول يريد متعلقاً به والكلام
في موضع الأول لفظ لبيك ومعناها لفظها مصدر مثنى تثنية يراد بها التكثير كقوله تعالى ثم ارجع البصر
كرتين اي كرة كثيرة وهو ملزوم النصب كما ترى والإضافة والناصب له من غير لفظه تقديره اجبت اجابة
بعد اجابة الى ما لا نهاية له وكأنه من الب بالمكان اذا اقام به ويعرف بهذا معناها فيكون منصوباً
محذوف الزوايد والقياس منه الباب ومثل لبيك لب وحكى سيبويه عن بعض العرب لب على انه مفرد لبيك
غير أنه مبني على الكسر لعدم تمكنه عن اهل المشهور فيها وقيل ليس معنى الاضافة والكاف حرف خطاب وانما حذفت
النون لشبه الاضافة وقيل مضاف الا انه اسم مفرد واصله لبى قلبت الفه ياء للاضافة كالف عليك الذي هو
اسم فعل والف لدى ورده سيبويه بقول الشاعر ٠ دعوة لما نابني مسوراً ٠ فلبى فلبي يدي مسور ٠ حيث
ثبتت الياء مع كون الاضافة الى ظاهر الثاني أنها اجابة قبل الوعا الخليل على ما اخرج الحاكم عن جرير عن قابوس
عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال لما فرغ ابراهيم عليه السلام من بناء البيت قال رب قد فرغت فقال اذن في الناس
بالحج قال رب وما يبلغ صوتي قال اذن وعلي البلاغ قال رب كيف اقول قال قل يا أيها الناس كتب عليكم الحج حج
البيت العتيق فسمعه من بين السماء والأرض الا ترى أنهم يجيبون من اقصى الارض يلبون وقال صحيح الاسناد
ولم يخرجاه واخرجه من طريق اخر واخرجه غيره بالفاظ تزيد وتنقص واخرج الازرقي في تاريخ
مكة عن عبد الله بن سلام لما امر ابراهيم يؤذن في الناس قام على المقام فارتفع المقام حتى اشرف على ما تحته
الحديث واخرج عن مجاهد قام ابراهيم عليه السلام على هذا المقام فقال يا أيها الناس اجيبوا ربكم فقالوا
لبيك اللهم لبيك قال فمن حج البيت اليوم فهو ممن اجاب ابراهيم يومئذ **قوله** لأنه هو المنقول باتفاق
الرواة قيل لا تفاوت بينهم فقد اخرج البخاري حديث التلبية عن عائشة رضي الله عنها قالت اني لاعلم
كيف كان رسول الله عليه السلام يلبي اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك ولم تذكر ما بعده واخرج
النسائي عن عبد الله هو ابن مسعود مثله واما التلبية على الوجه المذكور في المذكور في الكتاب فهو
في الكتب الستة من حديث ابن عمر قال وكان ابن عمر رضي الله عنه يزيد فيها لبيك وسعديك والخير بيديك والرغباء
اليك والعمل **قوله** ان اجلاء الصحابة كابن مسعود الى آخره ذكر زيادة ابن عمر اتفاقا واخرجها مسلم من قول
عمر ايضاً وزيادة ابن مسعود في مسند اسحق بن راهويه حديث فيه طول في آخره وزاد ابن مسعود في تلبيته
فقال لبيك عدد التراب وما سمعته قبل ذلك ولا بعده وزيادة ابي هريرة الله اعلم بها وانما اخرج النسائي

عنه

عنه قال كان من تلبية النبي صلى الله عليه وسلم لبيك اله الحق لبيك رواه الحاكم وصححه وروى ابن سعد في
الطبقات عن مسلم ابن ابي مسلم قال سمعت الحسن بن علي يزيد في التلبية لبيك ذا النعماء والفضل الحسن
وسنن الشافعي رحمه عن مجاهد مرسلاً كان النبي صلى الله عليه وسلم يظهر من التلبية لبيك وساق الى
المشهور قال حتى اذا كان ذات يوم والناس يصرفون عنه كأنه اعجبه ما هو فيه فزاد فيها لبيك ان العيش
عيش الآخرة قال ابن جريج وحسبت أن ذلك يوم عرفة وتقدم في حديث جابر الطويل ما يفيد انهم
زادوا بسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئاً واخرج ابو داود عنه قال اهل
رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر تلبيته المشهورة وقال والناس يزيدون لبيك ذا المعارج ونحوه
من الكلام والنبي عليه السلام يسمع فلا يقول لهم شيئاً فهذا صريح بتقريره وهو احسن الادلة لخلاف
التشهد لانه في حرمة الصلوة والصوم بتنقيص فيها بالوارد لانها لم تجعل شرعاً كحالة عدها
ولئن اخلنا يكره تكراره بعينه حتى اذا كان التشهد الثاني قلنا لا يكره الزيادة بالماثور لانه اطلق
فيه من قبل الشارع نظراً الى فراغ اعمالها **قوله** واذا لبى فقد احرم لم يعتبر مفهومه المخالف على ما عليه
القاعدة من اعتباره من رواية الفقه وذلك لانه يصير محرماً بكل ثناء وتسبيح في ظاهر المذهب
وان كان يحسن التلبية ولو بالفارسية وان كان يحسن العربية والفرق بينهما بين افتتاح الاحرام
افتتاح الصلوة مذكور في الكتاب والاخرس يحرك لسانه مع النية وفي المحيط تحريك لسانه مستحب
كما في الصلوة وظاهر كلام غيره انه شرط ونص محمد على انه شرط واما في حق القراءة في الصلوة في ..
الصلوة فاختلفوا فيه والاصح لا يلزمه التحريك **قوله** الا انه لم يذكرها لتقدم الاشارة اليها في
قوله اللهم اني اريد الحج قد يقال لا حاجة الى استنباط هذه الاشارة الخفية بل قد ذكرها
نصاً فان نظم الكتاب هكذا ثم يلبي عقيب صلاته فان كان مفرداً نوى بتلبية الحج ثم ذكر صورة
التلبية ثم قال فاذا لبى فقد احرم فلا شك أن المفهوم اذا لبى التلبية المذكورة وهي المقرونة
بنية الحج فقد احرم بالحج ثم لا يستفاد من هذه العبارة سوى انه عند النية والتلبية يصير محرماً
اما ان الاحرام بهما او باحدهما بشرط ذكر الاخر فلا وذكر حسام الدين الشهيد أنه يصير شارعاً بالنية
لكن عند التلبية كما في الصلوة بالنية لكن عند التكبير ثم لم يذكر سوى ان نية مطلق الحج من غير تعيين
الفرض ولا النفل يصير شارعاً في الحج وكان من المهم ذكر انه هل يسقط به ذلك عن فرض الحج ام لا بد فيه
من التعيين والمذهب أنه يسقط الفرض باطلاق نية الحج بخلاف تعيين النية للنفل فانه يكون نفلاً
وان كان لم يحج الفرض بعد وعند الشافعي اذا نوى النفل وعليه حجة الإسلام يقع عن حجة الإسلام
لما روي انه عليه السلام سمع شخصاً يقول لبيك عن شبرمة فقال حججت عن نفسك او معناه قال لا
قال حج عن نفسك ثم عن شبرمة قلنا غاية ما يفيد وجوب ان يفعل ذلك ومقتضاه ثبوت الاثم بتركه
لا تحوله بنفسه الى غير المنوي من غير قصد اليه فالقول به اثباته بلا دليل بخلاف قولنا مثله في رمضان
لان رمضان حكمه تعيين المشروع فيه فيحتاج بوجه الى مطلق نية الصوم لتميز العبادة عن العادة
فاذا وجدت انصرف الى المشروع في الوقت بخلاف وقت الحج لم يتمحض للحج كوقت الصوم للصوم
بل يشبهه من وجه دون وجه فللمشابهة جاز عن الفرض بالاطلاق ولانه الظاهر من حال المسلم
خصوصاً في مثل هذه العبارة المشقة تحصيلها والمطلق يحتمل كلا من الخصوصيات فصرفناه الى
بعض محتملاته بدلالة الحال والمفارقة لم يجز عن الفرض بتعيين النفل وايضاً فالدلالة تعتبر عند عدم

معارضة الصريح والمعارضة ثابتة حيث صرح بالنص وهو النفل بخلاف صورة الإطلاق اذ لا منافاة بين الا
خص والاعم **فروع** إذا أبهم الاحرام بان لم يعين ما احرم به جاز وعليه التعيين قبل ان يشرع في الافعال والا
صل حديث علي رضي الله عنه حين قدم من اليمن فقال اهللت بما اهل به رسول الله عليه السلام فأجازه
عليه السلام الحديث مرفوع حديث جابر الطويل فإن لم يعين حتى طاف شوطًا واحدًا كان احرامه للعمرة
وكذا إذا احصر قبل الافعال فتحلل بدم تعين للعمرة حتى يجب عليه قضاؤها لا قضاء الحجة وكذا إذا جامع فا
فسد وجب عليه المضي في الفاسد فإنما يجب عليه المضي في عمرة ولو احرم مبهمًا ثم احرم ثانيًا بالحجة فالاول
للعمرة والا بعمرة فالاول للحجة ولم ينو بالثاني أيضًا شيئا كان قارنًا وان عين شيئا ونسيه فعليه حجة
وعمرة احتياطًا ليخرج عن العهدة بيقين ولا يكون قارنًا فإن احصر يحلل بدم واحد ويقضي حجة وعمرة
وان جامع مضى فيهما ويقضيهما ان شا جمع وان شا فرق وان احرم بشيئين ونسيهما لزمه في الا
لقياس حجتان وعمرتان وفي الاستحسان حجة وعمرة حملا لامره على المسنون والمعروف وهو القران
بخلاف ما قبله اذ لم يعلم ان احرامه كان بشيئين وعن ابي يوسف ومحمد رحمهما الله خرج يريد الحج فاحرم
لا ينوي شيئا فهو حج بناء على جواز اداء العبادة بنية سابقة ولو احرم منذرًا ونفلا كان نفلا او
نوى فرضًا وتطوعًا كان تطوعًا عندهما وكذا عند ابي يوسف في الاصح ولو لبى بالحج وهو يريد العمرة
او على العكس فهو محرم بما نوى لا بما جرى على لسانه ولو لبى بالحجة وهو يريد الحج والعمرة كان قارنا
قوله خلافًا للشافعي رحمه الله في احد قوليه وروي عن ابي يوسف رحمه الله كقوله قياسا على
الصوم والجامع انها عبادة كف عن المحظورات فتكفي النية لالتزامها وقياسا على الصلاة لانه
التزام افعال لا مجرد كف بل التزام الكف شرط فكان بالصلاة اشبه فلا بد من ذكر يفتتح به او ما يقوم مقامه مما
هو من خصوصياته وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله فمن فرض فيهن الحج قال فرض الحج الاهلال
وقال ابن عمر رضي الله عنه التلبية وقول ابن مسعود رضي الله عنه الاحرام لا ينافي قولهما كيف وقد ثبت
عنه انه التلبية لقول ابن عمر رواه ابن ابي شيبة وعن عائشة لا احرام الا لمن اهل ولبى الا ان مقتضى
بعض هذه الادلة تعيين التلبية حتى لا يصير محرما بتقليد الهدي وهو القول الاخير للشافعي
لكن تركنا ذلك بالآثار الواردة على ان بدون النية يصير محرما كما في موضعها ان شاء الله تعالى قال لا استدلال
بهذه على عدم صحة الاكتفاء المعلوم للمجزاة بالنية صحيح ثم اذا لبى صلى على النبي مرة ودعا بما شا لما روي
عن قاسم بن محمد انه قال يستحب للرجل الصلاة على النبي بعد التلبية رواه ابو داود والدارقطني و
يستحب ان يقول كلها رفع الصوت من غير ان يبلغ الجهد في ذلك كيلا يضعف والصلاة على النبي
بعدها الا انه يخفض صوته اذا صلى عليه وعن خزيمة ابن ثابت عن رسول الله عليه السلام كان إذا فرغ
من التلبية سال رضوانه والجنة واستعاذ برحمته من النار رواه الدارقطني واستحب بعضهم
ان يقول بعدها اللهم اعني على اداء فرض الحج وتقبله مني واجعلني من الذين استجابوا لك وآمنوا
بوعدك واتبعوا امرك واجعلني من وفدك الذين رضيت عنهم اللهم قد احرم لك شعري وبشري
ودمي ولحمي وعظمي **قوله** والرفث الجماع قال الله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم او ذكر ا
لجماع ودواعيه بحضرة النساء فان لم يكن بحضرتهن لا يكون رفثا وفيه ان ابن عباس رضي الله عنهما
انشد وهن يمشين بنا هميسا ان تصدق الطير ننك لميسا فقيل له اترفث وانت محرم فقال انما
الرفث بحضرة النسا وقال ابو هريرة رضي الله عنه كنا ننشد الأشعار في حالة الاحرام فقيل له ماذا فقال

مثل

مثل قول القايل قامت تريك رهبة أن تهضما ساقا بخنداة وكعبا أدرما والجخندأة من أ
لنسا التامة والادرم في الكعب ان يواريه اللحم فلا يكون له نتوء ظاهر **قوله** وفي حالة الاحرام
تنبيه فإنها حالة يحرم فيها كثير من المباحات المقوية للنفس فكيف بالمحرمات الاصلية **قوله** ان يجادل ر
فيقه وهو المنازعة والسباب وقيل جدال المشركين في تقديم الحج وتأخيره وقيل التفاخر بذكر ابائهم حتى ربما
افضى الى الحرب **قوله** ولا يقتل صيدا الى اخره يحرم بالاحرام امور الاول الجماع ودواعيه الثاني ازالة ا
لشعر كيف ما كان حلقا وقصا وتنورا من اي مكان كان الراس والوجه والابط والعانة وغيرها الثالث
لبس المخيط على وجه لبس المخيط الا المكعب فنزل الخف واخرج القميص اذا اتشح به على ما سيأتي الرابع الطيب
الخامس تقليم الاظفار السادس الاصطياد في البر وما لا يوكل لحمه وما لا يوكل السابع الادهان على ما يذكر من
تفصيله **قوله** لحديث ابي قتادة اخرج الستة في كتبهم عن ابي قتادة انهم كانوا في مسير لهم بعضهم محرم وبعضهم
ليس بمحرم قال ابو قتادة رضي الله عنه فرأيت حمار وحش فركبت فرسي واخذت الرمح فاستعنتهم فابوا ان يعينوني
فاختلست سوطا من بعضهم وشددت على الحمار فاصبته فاكلوا منه واستبقوا فقال فسئل عن ذلك النبي
صلى الله عليه وسلم فقال امنكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وفي لفظ
هل اشرتم او اعنتم قالوا لا قال فكلوا وفيه دلالة نذكرها في جزاء الصيد ان شاء الله تعالى **قوله** لما روي اخرج
الستة عن ابن عمر رضي الله عنه قال رجل يا رسول الله ما تامرنا ان نلبس من الثياب في الاحرام قال لا تلبسوا ا
لقمص ولا السراويلات ولا العمايم ولا البرانس ولا الخفاف الا ان يكون احد ليس له نعلان فليلبس الخفين
وليقطعهما اسفل من الكعبين ولا تلبسوا شيئا مسه زعفران ولا ورس زاد ابو داود الا مسلما وابن ماجة ولا تنتقب
المراة الحرام ولا تلبس القفازين قيل **قوله** ولا تنتقب المراة الخ مدرج من قول ابن عمر رضي الله عنه
ودفع بانه خلاف الظاهر وكانه نظر الى الاختلاف في رفعه ووقفه فان بعضهم رواه موقوفا لكنه غير
قادح اذ قد يفتي الراوي بما يرويه من غير ان يسنده احيانا مع ان هنا قرينة على الرفع وهي انه ورد ا
فراد النهي عن النقاب من رواية نافع عن ابن عمر رضي الله عنه اخرج ابو داود وعنه عن النبي عليه السلام
قال المحرمة لا تنتقب ولا تلبس القفازين ولانه قد جا النهي عنهما في صدر الحديث اخرج ابو داود بالاسنا
د المذكور ايضا انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم ينهى النسا في احرامهن عن القفازين والنقاب وما مس الورس
والزعفران من الثياب ولتلبس بعد ذلك ما احبت من الوان الثياب من معصفر او خز او سراويل او حلي او قمص
او خف قال المنذري رجاله رجال الصحيح ما خلا ابن اسحق انتهى وانت عليم ان ابن اسحق حجة **قوله** وا
لكعب هنا قيد بالظرف لانه في الطهارة يراد به العظم الناتئ ولم يذكر هذا في الحديث لكن لما كان اا
لكعب يطلق عليه وعلى الثاني حمل عليه احتياطا وعن هذا قال المشايخ يجوز للمحرم لبس المكعب لان الباقي
من الخف بعد القطع كذلك المكعب ولا يلبس الجوربين والا البرنس لكنهم اطلقوا جواز لبسه ومقتضى
المذكور في النص انه مقيد بما اذا لم يجد نعلين **قوله** لقوله عليه السلام احرام الرجل في راسه و ا
حرام المراة في وجهها رواه الدارقطني والبيهقي موقوفا على ابن عمر وقول الصحابي يعتضد بالحجة اذا لم
يخالف وخصوصا فيما لم يدرك بالراي واستدل للشافعي ايضا بما اسنده من حديث ابراهيم ابن
ابي حرة عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان النبي عليه السلام قال في الذي وقصه جمل او جمله ولا تخمروا ر
اسه وابراهيم هذا وثقه ابن معين واحمد وابو حاتم واخرج الدارقطني في العلل عن ابن ابي ذيب عن الزهري
عن ابان ابن عثمان بن عفان عن عثمان رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان يخمر وجهه وهو محرم اقال

والصواب انه موقوف وروى مالك في الموطا عن القاسم بن محمد قال اخبرني الفرافصة بن عمير الحنفي انه راى عثمن بن عفان
رضي الله عنه بالعرج يغطي وجهه وهو محرم ولنا قوله عليه السلام فيما اخرج مسلم والنسائي وابن ماجة عن ابن عباس
ان رجلا وقصته راحلته وفي رواية فاقعصته وهو محرم فمات فقال عليه السلام اغسلوه بماء وسدر وكفنوه ولا
تمسوه طيبا ولا تخمروا راسه ولا وجهه فانه يبعث يوم القيمة ملبيا افاد ان للاحرام اثرا في عدم تغطية الوجه
وان كان اصحابنا قالوا الموتى المحرم يغطي وجهه لدليل اخر نذكره ان شاء الله تعالى ورواه الباقون ولم يذكروا
فيه الوجه فلذا قال الحاكم فيه تصحيف فان الثقات من اصحاب عمرو بن دينار على روايته عنه ولا تغطوا راسه
وهو المحفوظ ودفع بان الرجوع الى مسلم والنسائي اولى منه الى الحاكم فانه كان يهم رحمه الله كثيرا او كيف
يقع التصحيف ولا اشتباه بين حروف الكلمتين ثم مقتضاه ان يقتصر على ذكر الراس وفي رواية في مسلم الحق
في الرواية الاخرى جمع بينهما فتكون تلك اقتصارا من الراوي فيقدم على معارضه من مروي الشافعي رحمه الله
لانه اثبت سندا وفي فتاوى قاضي خان لا باس بان يضع يده على انفه ولا يغطي فاه ولا ذقنه ولا عارضه فيجب
حمل التغطية المروية عمن ذكرنا من الصحابة على مثله اطلاقا لاسم الكل على الجزء جمعا **قوله** فيما يروى ماروي الفرق
بين الرجل والمراة في تغطية الراس اي احرامه في راسه فيكشفه واحرامها في وجهها فتكشفه ثم جانبها فيه فقط
مراد وفي جانبه معنا لفظ ايضا مراد وحديث الحاج الشعث التفل تقدم معناه من رواية عمر مما اخرج البزار والشعث
لشعث انتشار الشعر وتغيره لعدم تعاهده فافاد منع الادهان ولذا قال ولكن الايدهن لما روينا والتفل
الذي ترك الطيب حتى توجد منه رائحة كريهة فيفيد منع التطييب **قوله** لقوله عليه السلام لا يلبس المحرم الح
تقدم في ضمن الحديث الطويل قريبا **قوله** الا ان يكون غسيلا لا ينفض اي لا يتظهر له رائحة عن محمد وهو
المناسب لتعليل المصنف بان المنع للرائحة لا للون الا ترى انه يجوز لبس المصبوغ بمغرة لانه ليس له رائحة
طيبة وانما فيه الزينة والاحرام لا يمنعها حتى قالوا يجوز للمحرمة ان تتحلى بانواع الحلي وتلبس الحرير وهو
موافق لما قدمناه من حديث ابي داود بخلاف المعتدة لانها منهية عن الزينة وعن محمد ايضا ان
معناه الى يتعدى منه الصبغ وكلا التفسيرين صحيح وقد وقع الاستثناء في النص حديث ابن عباس في البخاري
في قوله الا المزعفرة التي تردع الجلد وقال الطحاوي **حدثنا** فهد وساقه الى ابن عمر قال قال رسول الله
عليه السلام لا تلبسوا ثوبا مسه ورس وزعفران الا ان يكون غسيلا يعني في الاحرام قال ابن ابي عمران
ورايت يحيى ابن معين يتعجب من الحماني ان يحدث بهذا الحديث فقال له عبد الرحمن هذا عندي ثم ذهب من
فوره فجا باصله فخرج هذا الحديث عن ابي معاوية كما ذكر يحيى الحماني فكتبه يحيى بن معين قال وقد روي ذلك
عن جماعة من المتقدمين ثم اخرج عن سعيد بن المسيب وطاوس والنخعي اطلاقه في الغسيل **قوله** ولانه
له رائحة طيبة فمبنى الخلاف على انه طيب الرائحة اولا فقلنا نعم فلا يجوز وعنده اقلنا لا يتبخر المحرم لان
الحناطيب ومن حديثنا من حديث عايشة رضي الله عنها في حد اتم النص ورد بمنع الورس على ما قدمنا وهو دون
المعصفر في الرائحة فيمنع المعصفر بطريق اولى لكن تقدم في حديث ابي داود قوله عليه السلام ولتلبس بعد ذلك
ما شاءت من الوان الثياب من معصفر الى اخره ولكن احاديث ابن عباس رضي الله عنه حين قال فلم ينه عن شيء من
الاردية والازر تلبس الا المزعفرة التي تردع الجلد قلنا اما الثاني فقد ثبت تخصيصه فانه قد ثبت منع
الورس فيمنع المعصفر لا لقياس اي مقتضاه بل التحقيق انه لا تخصيص اذ لا تعارض اصلا لان لا النص
يفيد اكثر من ان النهي كان وقع عن المزعفرة وسكت عن غيرها وذلك قوله لم ينه الا عن المزعفرة التي
تردع الجلد انما هو قول الراوي حكاية عن الحال وهو يصدق اذا كان الواقع منه عليه السلام النهي

عن المزعفرة من غير تعرض لغيرها بان لم يكن المثير للجواب الا في المزعفر وليس في هذا انه صرح باطلاق
غيره فيكون حينئذ فهو الموريس ونحوه في المعصفر خاليا عن المعارض وليسا تخصيصا ايضا واما الاول ففي
موطا مالك ان عمر رضي الله عنه راى على طلحة بن عبيد الله ثوبا مصبوغا وهو محرم فقال ما هذا الثوب المصبوغ
يا طلحة فقال يا امير المؤمنين انما هو مدر فقال عمر ايها الرهط انكم ائمة يقتدي الناس بكم فلو ان رجلا
جاهلا راى هذا الثوب لقال ان طلحة بن عبيد الله كان يلبس الثياب المصبغة في الاحرام فلا تلبسوا
ايها الرهط شيئا من هذه الثياب المصبغة انتهى فان صح كونه بمحضر من الصحابة افاد منع المتنازع
فيه وغيره ثم تخرج الازرق ونحوه بالاجماع عليه ويبقى المتنازع فيه داخلا في المنع والجواب المحقق
ان شاء الله تعالى انه ان تقول ولتلبس بعد ذلك الخ مدرج فان المرفوع صريحا هو قوله سمعته ينهى
عن كذا او قوله ولتلبس بعد ذلك ما شاءت ليس من مقولاته ولا يصح جعله عطفا على نهى لكمال الا
نفصال بين الخبر والانشاء فكان الظاهر انه مستانف من كلام ابن عمر رضي الله عنه فتخلو اذن تلك الدلالة
عن معارض الترجيح اعني منطوق الموريس ومفهومه الموافق فيجب العمل به **قوله** لان عمر رضي الله عنه ا
غتسل وهو محرم اسند الشافعي الخبر انه قال ليعلى بن امية اصبب على راسي فقلت امير المؤمنين اعلم
فقال والله ما يزيد الماء الشعر الا شعثا فسمى الله ثم افاض على راسه ورواه مالك في الموطا بمعناه
وفي الصحيحين ما يغني عن هذا وهو ما عن عبد الله بن حنين ان عبد الله بن عباس رضي الله عنهما والمسور
ابن مخرمة اختلفا بالابواء فقال ابن عباس يغسل المحرم راسه وقال المسور لا يغسل فارسلني ابن عباس الى
ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه فوجدته يغتسل بين القرنين وهو مستتر بثوب قال فسلمت عليه فقال
من هذا فقلت انا عبد الله بن حنين ارسلني اليك عبد الله بن عباس يسالك كيف كان رسول الله عليه السلام
يغتسل وهو محرم فقال فوضع ابو ايوب يده على الثوب فطاطاه حتى بدا راسه ثم قال لانسان يصب عليه
اصبب فصب على راسه ثم حرك ابو ايوب راسه بيديه فاقبل بهما وادبر ثم قال هكذا رايته عليه السلام
يفعل والاجماع وجوب اغتسال المحرم من الجنابة ومن المستحب الاغتسال الواجب مكة مطلقا
وانما كره مالك ان يغيب راسه في الماء لتوهم التغطية وقيل الغمر فان فعل اطعم ويجوز للمحرم ان
يكتحل بما لا طيب فيه ويجبر الكسر ويعصبه وينزع الضرس ويختتن ويلبس الخاتم ويكره تعصيب راسه
ولو عصبه يوما او ليلة فعليه صدقة ولا شيء عليه لو عصب غيره من بدنه لعلة او لغير علة لكنه يكره بلا
علة **قوله** وقال مالك يكره ان يستظل وبه قال احمد وبقولنا قال الشافعي وذكر المصنف عن عثمن انه
كان يضرب له فسطاط في مصنف ابن ابي شيبة **حدثنا** وكيع حدثنا الصلت عن عقبة ابن صهبان قال
رايت عثمن بالابطح وان فسطاطه مضروب وسيفه معلق بالشجرة انتهى ذكره في باب المحرم يحمل
السلاح والظاهر ان الفسطاط انما يضرب للاستظلال واستدل ايضا بحديث ام الحصين في مسلم
حججنا مع رسول الله عليه السلام والاخر رافع ثوبه يستره من الحر حتى رمى جمرة العقبة الحديث وفي لفظ
مسلم والاخر رافع ثوبه على راس النبي عليه السلام يظله من الشمس ودفع بتجويز كون هذا الرمي
في قوله حتى رمى جمرة العقبة كان في غير يوم النحر في اليوم الثاني او الثالث فيكون بعد احلاله
اللهم الا ان يثبت من الفاظ جمرة العقبة يوم النحر وح بعد ويكون متعقبا باطنا وان كان الحديث
صحيحا من جهة ان رميها يوم النحر يكون اول النهار في وقت لا يحتاج فيه الى تظليل فالاحسن
استدلال بما في الصحيح من حديث جابر حيث قال فيه فامر بقبة من شعر فضربت له بنمرة فسار

رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ان قال حتى جو العقبة حتى رميت بخمرة فنزل لها الحديث وتمره بنفع الموت وكسر
المييم موضع بعرفة وروي ابن ابي شيبة **حدثنا** عيسى بن سليمان عن يحيى بن سعيد عن عبد الله بن
عمر قال خرجت مع عمر فكان يطرح النطع على الشجرة فيستظل به يعني وهو محرم **قوله** ان كان لا يصيب راسه ولا وجهه
يفيد انه ان كان يصيب يكره وهذا لان التغطية بالمماسة يقال لمن جلس في خيمة وتزع ما على راسه
جلس مكشوف الراس وعلى هذا قالوا لا يكره له ان يحمل نحو الطبق والاجانة والعدل المشغول بخلاف
حمل الثياب ونحوها لانها تغطي عادة فيلزم بها الجزا **قوله** ولذا انه ليس في معنى لبس المخيط فاستوت فيه
الحالتان وقد يقال الكراهة ليس لذلك بل الكراهة شد الازار والرداء بحبل او غيره اجماعا وكذا عقده
والهميان من هذا القبيل فلذا ذاك بنص خاص سببه تشبهه بالمخيط من وجهة انه لا يحتاج
الى حفظه وعن ذلك كره تخليل الرداء ايضا وليس في شد الهميان هذا المعنى لانه يشد تحت الازار
عادة واما عصب العصابة على راسه فانما كره تعصب راسه ولزم اذا دام يوما كفارة للتغطية
وقالوا لا يكره مس المنطقة والسيف والسلاح والتختم طيب ولانه يقتل هوام الراس فلو جودهن
بيد المعتني تكاملت الجناية فوجب الدم عن ابي حنيفة اذا غسل راسه بالخطمي فان له رايحة طيبة
وان لم تكن ذكية وعلى قول ابي يوسف صدقة لانه ليس بطيب بل هو كالاشنان يغسل به الراس ولكنه
يقتل الهوام **قوله** كانوا يلبون الحج في مصنف ابن ابي شيبة ثنا ابو معاوية عن الاعمش عن خيثمة قال
كانوا يستحبون التلبية عند ستة دبر الصلوة واذا استقلت بالرجل راحلته واذا صعد شرفا
او هبط واديا واذا لقي بعضهم بعضا وبالاسحار فترك المذكور في ظاهر الرواية في ادبار الصلوة من
غير تخصيص كما هو هذا النص وعليه شيء في البدايع فقال فرايض كانت او نوافل وخصه
الطحاوي بالمكتوبات دون النوافل والفوايت فاجراها مجرى التكبير في ايام التشريق وليس ببعيد
للزوم الظاهر من قوله الصلوة تعريف المعهود الخاص التعميم اولى وعزى الى ابن ناجية في
فوايده عن جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي اذا لقي راكبا وذكر الكل سوى استقلال الراحلة
وذكر التسبيح قرن الدبر في الامام ولم يعزه وذكر في النهاية حديث خيثمة هذا وذكر مكان استقلت راحلته اذا استعطف الرجل راحلته والحاصل انا عقلنا من الاثار اعتبار التلبية في
الحج على مثال التكبير في الصلوة فعقلنا السنة ان يأتي بها عند الانتقال من حال الى حال والى
صلا انها مرة واحدة شرط والزيادة سنة قال في المحيط حتى تلزمه الاساءة بتركها وروى الا
مام احمد عن جابر عنه عليه السلام من اضحى يوما محرما ملبيا حتى غربت الشمس غربت بذنوبه فعاد
كما ولدته امه وعن سهل بن سعد عنه عليه السلام ما من ملب يلبي الا لبى ما عن يمينه وعن
شماله صححه الحاكم وهذا دليل ندب الاكثار منها غير مقيد بتغير الحالات فظهر ان التلبية فرض
وسنة ومندوب ويستحب ان يكررها اخذ فيها ثلاث مرات ويأتي بها على الولاء ولا يقطعها
بكلام ولو رد السلام في خلالها جاز ولكن يكره لغيره السلام عليه في حالة التلبية واذا راى
شيئا يعجبه قال لبيك ان العيش عيش الاخرة كما حكي مثاله عنه عليه السلام **قوله** ويرفع صوته
بالتلبية وهو سنة فان تركه كان مسيئا ولا شيء عليه ولا يبالغ فيه فيجهد نفسه كيلا يتضرر على انه
ذكر ما يفيد بعض ذلك قال ابو حازم كان اصحاب رسول الله عليه السلام لا يبلغون الروحا حتى تبح
حلوقهم من التلبية الا انه يحمل على الكثرة مع المسافة او هو عن زيادة وجدهم وشوقهم بحيث

تحقيق
ولو شده فوقه ايضا لانه لم يرد حفظ الازار به بل اراد شيئا اخر بعد كونه محفوظا بحزته

يغلب
٢

يغلب الانسان عن الاقتصاد في نفسه وكذا العج في الحديث الذي رواه فانه ليس مجرد رفع الصوت بل
بشدة وهو ما اخرج الترمذي وابن ماجة عن ابن عمر رضي الله عنه قال قام رجل الى النبي عليه السلام فقال
من الحاج قال الشعث التفل فقام اخر فقال اي الحج افضل يا رسول الله قال العج والثج فقام اخر
فقال ما السبيل يا رسول الله قال الزاد والراحلة قال الترمذي غريب لا نعرفه الا من حديث ابرهيم
ابن يزيد الخوزي المكي وقد تكلم فيه من قبل حفظه واخرجا ايضا عن ابي بكر الصديق ان النبي عليه السلام
سيل اي الحج افضل قال العج والثج ورواه الحاكم وصححه وقال الترمذي لا نعرفه الا من حديث ابن ابي
فديك والضحاك بن عثمن ومحمد بن المنكدر وهو الذي روى عنه الضحاك لم يسمع من عبد الرحمن
بن يربوع وفي مصنف ابن ابي شيبة **حدثنا** ابو اسامة عن ابي حنيفة عن قيس بن مسلم عن طارق
بن شهاب عن عبد الله عن النبي عليه السلام قال افضل الحج العج والثج والعج العجيج بالتلبية والثج نحر
البدن وما في الكتب الستة انه عليه السلام قال اتاني جبريل عليه السلام فامرني ان امر اصحابي
ومن معي ان يرفعوا اصواتهم بالتلبية وفي صحيح البخاري عن انس قال صلى الله عليه وسلم بالمدينة الظهر
اربعا والعصر بذي الحليفة ركعتين وسمعتهم يصرخون بهما جميعا بالحج والعمرة في التلبية و
عن ابن عباس رفع الصوت بالتلبية زينة الحج وعنه خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن
ابن عباس رضي الله عنه رفع الصوت بالتلبية زينة الحج وعنه خرجنا مع رسول الله عليه السلام بين مكة
والمدينة فمررنا بواد فقال اي واد هذا قالوا وادي الازرق قال كاني انظر الى موسى بن عمران واضعا
اصبعه في اذنه له جوار الى الله بالتلبية مارا بهذا الوادي ثم سرنا الوادي حتى اتينا على
ثنية على ثنية فقال اي ثنية هذه قالوا هرشى والغت فقال كاني انظر الى يونس على ناقة حمرا
خطام ناقته ليف خلبة له من صوف مارا بهذا الوادي ملبيا اخرجه مسلم ولا يخفى انه لا منافاة
بين قولنا لا يجهد نفسه بشدة رفع صوته وبين الادلة الدالة على استحباب رفع الصوت بشدة
اذ لا تلازم بين ذلك وبين الاجهاد اذ قد يكون الرجل جهوري الصوت عاليه طبعا فيحصل الرفع العالي
مع عدم تعبه به ومعنى فيه انها من شعاير الحج والسبيل فيما هو كذلك الاظهار والاشهار كالاذان
ونحوه ويستحب ان يصلي على ابتدا بالمسجد لما خرج من عمر مما في الصحيحين كان عليه السلام اذا قدم
من سفر بدا بالمسجد فصلى فيه ركعتين قبل ان يجلس ثم يجلس للناس وذكر المصنف نصا خاصا عنه عليه
السلام ومعناه ما في الصحيحين عن عايشة انه عليه السلام اول شيء بدا به حين قدم مكة انه توضا
ثم طاف بالبيت وروى ابو الوليد الازرقي في تاريخ مكة بسنده عن عطاء مرسلا لما دخل رسول الله عليه
السلام مكة لم يلو على شيء ولم يعرج ولا بلغنا انه دخل بيتا ولا لهى بشيء حتى دخل المسجد فبدا بالبيت
فطاف به ولا يخفى ان تقديم الرجل اليمنى سنة دخول المساجد كلها ويستحب ان يقول اللهم
اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك ويستحب ان يغتسل لدخول مكة لحديث ابن عمر كان لا يقدم مكة الا
بات بذي طوى حتى يصبح ويغتسل ثم يدخل مكة نهارا ويذكر انه عليه السلام فعله في الصحيحين
ويستحب للحايض والنفساء كما في غسل الاحرام ويدخل مكة من ثنية كدا بفتح الكاف وبعد الالف
همزة وهي الثنية العليا على درب المعلى وانما سن لانه يكون في دخوله مستقبل باب البيت وهو
بالنسبة الى قاصد البيت كوجه الرجل بالنسبة الى قاصده وكذا يقصد كرايم الناس واذا خرج
فمن السفلى لما سنذكره في موضعه ان شاء الله تعالى **قوله** ولا يضره ليلا دخلها او نهارا الماوردي

على النبي عليه السلام المعلم للخير اذا فرغ من التلبية ويخفض صوته بذلك
قوله فاذا دخل مكة مع

النسائي انه عليه السلام دخلها ليلا ونهارا ادخلها في حجة نهارا او ليلا في عمرة وهما سواء في حق الدخول
لاداء مايه الاحرام ولانه دخول بلد وما روي عن ابن عمر انه كان ينهى عن الدخول ليلا فليس تقريرا للسنة
بل شفقة على الحاج من السراق ويقول عند دخوله اللهم انت ربي وانا عبدك جئت لاؤدي فرضك واطلب
رحمتك والتمس رضاك متبعا لامرك راضيا بقضائك اسألك مسألة المضطرين المشفقين من عذابك
ان تستقبلني اليوم بعفوك وتحفظني برحمتك وتتجاوز عني بمغفرتك وتعينني على اداء فرائضك اللهم افتح لي
ابواب رحمتك وادخلني فيها واعذني من الشيطان وكذا يقول عند دخول المسجد وكل مسجد وكل لفظ
يقع به التضرع والخشوع ويستحب ان يدخل من باب بني شيبة منه دخل عليه السلام **قوله** واذا عاين
البيت كبر وهلل ثلاثا ويدعو بما شاء الله وعن عطا انه عليه السلام كان يقول اذا لقي البيت اعوذ برب
البيت من الكفر والفقر ومن ضيق الصدر وعذاب القبر ويرفع يديه ومن اهم الادعية طلب الجنة
بلا حساب فان الدعا مستجاب عند رؤية البيت **قوله** ولم يعين محمد لمشاهد الحج شيئا من الدعوات
لان توقيتها يذهب بالرقة لانه يصير كمن يكرر محفوظه بل يدعو بما بدا له ويذكر الله كيف بدا له
متضرعا وان تبرك بالماثور منها فحسن ايضا ولنسق نبذة منها في مواطنها ان شاء الله تعالى
اسند البيهقي الى سعيد بن المسيب قال سمعت من عمر كلمة ما بقي احد من الناس سمعها غيري سمعته
يقول اذا راى البيت اللهم انت السلام ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام واسند الشافعي عن ابن جريج
ان النبي عليه السلام كان اذا راى البيت رفع يديه وقال زد هذا البيت تشريفا وتكريما وتعظيما وتكريما
ومهابة وزد من شرفه وكرمه ممن حجه او اعتمره تشريفا وتعظيما وتكريما وبرا رواه الواقدي في
المغازي موصولا **حدثنا** ابن ابي سبرة عن موسى بن سعيد عن عكرمة عن ابن عباس انه عليه السلام
دخل مكة نهارا من كدا فلما راى البيت قال الحديث ولم يذكر فيه رفع اليدين **قوله** ثم ابتدا
بالحجر الاسود فاستقبله وكبر وهلل لما روى الخ اما الابتدا بالحجر ففي حديث جابر الطويل الطو
بل المتفق عليه فارجع اليه ولانه لما كان ما يبدا به الدخول الطواف لما فيه معناه فوجب
لزم ان يبدا الداخل بالركن لانه مفتتح الطواف قالوا اول ما يبدا به داخل المسجد محرما كان او
غيره الطواف لا الصلوة اللهم الا ان دخل في وقت منع الناس من الطواف او كان عليه فائتة مكتوبة
او خاف فوت المكتوبة او الوتر او سنة راتبة او فوت الجماعة في المكتوبة فيقدم كل ذلك على
الطواف ثم يطوف فان كان حلالا فطواف تحية او محرما بالحج فطواف القدوم وهو ايضا تحية
الا انه خص بهذه الاضافة هذا ان دخل قبل يوم النحر فان دخل فيه فطواف الفرض يغني
كالبداءة بصلوة الفرض يغني عن تحية المسجد او بالعمرة فطواف العمرة وليس في حقه طواف
القدوم واما التكبير والتهليل ففي مسند احمد عن سعيد بن المسيب عن عمر انه عليه السلام قال له انك
رجل قوي لا تزاحم على الحجر فتؤذي الضعيف ان وجدت خلوة فاستلمه والا فاستقبله وكبر وهلل
وعند البخاري عن ابن عباس رضي الله عنه انه عليه السلام طاف على بعير كلما اتى على الركن اشار
اليه بشيء في يده وكبر وعند ابي داود انه عليه السلام اضطبع فاستلم وكبر ورمل وقال الواقدي
حدثنا محمد بن عبد الله عن الزهري عن سالم عن ابن عمر ان النبي عليه السلام لما انتهى الى
الركن استلمه وهو مضطبع بردائه وقال بسم الله والله اكبر ايمانا بالله وتصديقا بما جاء به
محمد ومن الماثور عند الاستلام اللهم ايمانا بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا

لسنة

لسنة نبيك محمد عليه السلام لا اله الا الله والله اكبر اللهم اليك بسطت يدي وفيما عندك عظمت رغبتي فاقبل
دعوتي واقلني عثرتي وارحم تضرعي وجد لي بمغفرتك واعذني من مضلات الفتن **قوله** ويرفع
يديه يعني عند التكبير لافتتاح الطواف لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن تفتتح
في الصلوة وليس فيه استلام الحجر ويمكن ان يلحق بقياس الشبه لا العلة ويكون باطنهما في نحو
الرفع الى الحجر كهيئتهما في افتتاح الصلوة وكذا يفعل في كل شوط اذا لم يستلمه **قوله** واستلمه
يعني بعد الرفع للافتتاح والتكبير والتهليل وكيفيته ان يضع يديه على الحجر ويقبله لما في الصحيحين
ان عمر جاء الى الحجر فقبله وقال اني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله عليه السلام
يقبلك ما قبلتك وروى الحاكم حديث عمر وزاد فيه فقال علي بن ابي طالب بلى يا امير المؤمنين يضر و
ينفع ولو علمت تاويل ذلك من كتاب الله لعلمت انه كما اقول قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني ادم
من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فلما اقروا انه الرب عز وجل ذلك
العهد كتب ميثاقهم في رق والقمه في هذا الحجر وانه يبعث يوم القيامة وله عينان ولسان وشفتان
يشهد لمن وافاه فهو امين الله في هذا الكتاب فقال له عمر لا ابقاني الله بارض لست بها يا ابا
الحسن وقال ليس هذا الحديث على شرط الشيخين فانهما لم يحتجا بابي هارون العبدي ومن غرائب
المتون ما في ابن ابي شيبة في اخر مسند ابي بكر عنه عن رجل راى النبي عليه السلام وقف عند الحجر فقال
اني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ثم قبله ثم حج ابو بكر رضي الله عنه فوقف عند الحجر فقال اني لاعلم انك حجر لا
تضر ولا تنفع ولولا اني رايت رسول الله عليه السلام يقبلك ما قبلتك فليراجع اسناده فانه صحيح
ببطلان حديث الحاكم لبعد ان يصدر هذا الجواب عن علي اعني **قوله** بلى يضر وينفع بعد ما قال النبي صلى
الله عليه وسلم لا يضر ولا ينفع لانه صورة معارضة لا جرم ان الذهبي قال في مختصره عن العبدي
انه ساقط وعمر رضي الله عنه انما قال ذلك او النبي عليه السلام ازالة لتوهم الجاهلية من اعتقاد
الحجارة التي هي الاصنام ثم هذا التقبيل لا يكون له صوت وعلو ويستحب السجود على الحجر عقيب التقبيل
وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يقبله ويسجد عليه بجبهته وقال رايت عمر قبله ويسجد عليه ثم
بجبهته وقال رايت عمر قبله ثم سجد عليه ثم قال رايت رسول الله عليه وسلم فعل ذلك ففعلته رواه
ابن المنذر والحاكم وصححه وما رواه الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي عليه السلام سجد
على الحجر وصححه يحمل على انه مرسل صحابي لما صرح من توسط عمر الا ان الشيخ قوام الدين الكاكي
قال وعند الاولى ان لا يسجد لعدم الرواية في المشاهير ونقل السجود عن اصحابنا الشيخ عز
الدين في مناسكه **قوله** وقال العمر في رواية لابن ماجة عن ابن عمر قال استقبل النبي عليه السلام
الحجر ثم وضع شفتيه عليه يبكي طويلا ثم التفت فاذا هو بعمر بن الخطاب يبكي فقال يا عمر هاهنا
تسكب العبرات **قوله** وان امكنه ان يمس الحجر شيئا في يده ويقبل ما مس به فعل اما الاول فلما
اخرج الستة الا الترمذي عن ابن عباس ان النبي عليه السلام طاف في حجة الوداع على راحلته يستلم
الحجر بمحجنه لان يراه الناس وليشرف وليسألوه فان الناس غشوه واخرجه البخاري عن جابر
الى قوله لان يراه الناس وروى مسلم عن ابي الطفيل رايت النبي عليه السلام يطوف بالبيت على راحلته
يستلم الركن بمحجن معه ويقبل المحجن وهنا اشكال حديثي وهو ان الثابت بلا شبهة انه
عليه السلام رمل في حجة الوداع في غير موضع ومن ذلك حديث جابر الطويل فارجع اليه وهو ايضا في

في طوافه على الراحلة فان اجيب بحمل حديث الراحلة على العمرة دفعه حديث عائشة في مسلم طاف عليه
السلام في حجة الوداع على راحلته يستلم الركن كراهية ان يصرف الناس عنه ومرجع الضمير فيه ان احتمل
كونه بالركن يعني انه لو طاف ماشيا لانصرف الناس عن الحجر كما جاء اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم
فيه اي ان يزاحموه لكنه يحتمل كون مرجعه النبي عليه السلام يعني لو لم يركب لانصرف الناس عنه لان كل
من رام الوصول اليه لسؤال او لرؤية لا يتفق الا يقرب لكثرة الخلق حوله فينصرف من غير تحصيل حاجته
فيجب الحمل عليه لموافقة هذا الاحتمال حديث ابن عباس فيحصل اجتماع الحديثين دون تعارضهما والجواب
ان في الحج للآفاقي اطوفة فيمكن كون المروي من ركوبه كان في طواف الفرض يوم النحر ليعلمهم
ومشيه كان في طواف القدوم وهو الذي يفيده حديث جابر الطويل لانه حكى ذلك للطواف
الذي بدأ به اول دخوله مكة كما يفيده سوقه للناظر فيه فان قلت فهل يجمع بين ما عن ابن عباس
وعائشة رضي الله عنهم انما طاف راكبا ليشرف ويراه الناس فيسألونه وبين ما عن سعيد بن
جبير انه انما طاف لكن لانه كان يشتكي كما قال محمد انا ابو حنيفة عن حماد ابن ابي سليمان انه سعى
بين الصفا والمروة مع عكرمة فجعل حماد يصعد الصفا وعكرمة لا يصعد ويصعد حماد المروة
وعكرمة لا يصعدها فقال حماد يا ابا عبد الله الا تصعد الصفا والمروة فقال هكذا كان طواف
رسول الله عليه السلام قال حماد فلقيت سعيد ابن جبير فذكرت له ذلك فقال انما طاف رسول الله عليه السلام
قال حماد فلقيت سعيد على راحلته وهو شاك يستلم الاركان بمحجن فطاف بين الصفا والمروة على
راحلته من اجل ذلك لم يصعد انتهى فالجواب نعم بان يحمل ذلك على انه كان في العمرة فان قلت ثبت
في مسلم عن ابن عباس انما سعى رسول الله صلى الله عليه وسلم ورمل بالبيت ليري المشركين قوته وهذا لا
يراد ان يكون في العمرة اذ لا مشرك في حجة الوداع بمكة فالجواب يحمل كلا منهما على عمرة غير الاخرى
والمناسب لحديث ابن عباس كونه في عمرة القضاء لان الاراءة تفيده فليكن ذلك الركوب للشكاية
في غيرها وهي عمرة الجعرانة وسنعرفك بعمر رسول الله عليه السلام في باب الفوات ان شاء
الله تعالى واما الثاني ففي الصحيحين واللفظ لمسلم عن نافع قال رايت ابن عمر يستلم الحجر بيده ثم
يقبل يده وقال ما تركته منذ رايت رسول الله عليه السلام يفعله وذكر في فتاوي قاضي خان
مسح الوجه باليد مكان تقبيل اليد قوله فان لم يستطع شيئا من ذلك اي من التقبيل والمس
باليد او بما فيها استقبله ويرفع يديه مستقبل بباطنهما اياه ويكبر ويهلل ويحمد ويصلي على
النبي عليه السلام ويفعل في كل شوط عند الركن الاسود ما يفعله في الابتداء قوله ثم ياخذ
عن يمينه الى آخره الاخذ عن اليمين ففي مسلم عن جابر لما قدم عليه السلام مكة بدا بالحجر فاستلمه
ثم مضى على يمينه فرمل ثلاثا ومشى اربعا واما حديث الاضطباع ففي ابي داود عن ابن عباس ان
رسول الله عليه السلام واصحابه اعتمروا من الجعرانة فرملوا بالبيت وجعلوا ارديتهم اباطهم
ثم قذفوها على عواتقهم اليسرى سكت عنه ابو داود وحسنه غيره واخرج هو والترمذي وابن
ماجه عن يعلى بن امية طاف رسول الله عليه السلام مضطبعا ببرد اخضر حسنه الترمذي
وسمي اضطباعا افتعال من الضبع وهو العضد واصله اضتباع لكن قد عرف ان تاء الافتعال
تبدل طاء اذا وقعت اثر حرف الاطباق وينبغي ان يضطبع قبل الشروع في الطواف بقليل وبحث
حمل الرمل في حديث الجعرانة على فعل الصحابة بتقدير ذلك الجمع الذي قدمناه ويقول اذا اخذ

في الطواف بتقليل وبحث حمل الرمل في حديث الملتزم وهو ما بين الحجر الاسود والباب من الكعبة اللهم
اليك مددت يدي وفيما عندك عظمت رغبتي فاقبل دعوتي واقلني عثرتي وارحم تضرعي وجد لي بمغفر
تك واعذني من مضلات الفتن اللهم ان لك علي حقوقا فتصدق بها علي وعند محاذاة الباب يقول
اللهم هذا البيت بيتك والحرم حرمك وهذا الامن امنك وهذا مقام العائذ بك من النار يعني
لابراهيم عليه السلام اعوذ بك من النار فاعذني منها واذا اتى الركن العراقي وهو الركن الذي من
الباب اليه قال اللهم اني اعوذ بك من الشك والشرك والشقاق والنفاق ومساوي الاخلاق
وسوء المنقلب في المال والاهل والولد واذا حاذى الميزاب قال اللهم اني اسالك ايمانا لا يزول
ويقينا لا ينفد ومرافقة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم اللهم اظلني تحت ظل عرشك يوم لا ظل الا
ظلك واسقني بكاس محمد صلى الله عليه وسلم شربة لا اظما بعدها ابدا واذا حاذى الركن الشامي
وهو الذي من العراقي اليه قال اللهم اجعله حجا مبرورا وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا وتجارة
لن تبور يا عزيز يا غفور واذا اتى الركن اليماني وهو الذي من الشامي اليه قال اللهم اني اعوذ بك
من الكفر واعوذ بك من الفقر ومن عذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات واعوذ بك من الخزي
في الدنيا والآخرة واسحق الواقدي في كتاب المغازي عن عبد الله بن السائب المخزومي انه
سمع النبي عليه السلام يقول فيما بين الركن اليماني والاسود ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة
حسنة وقنا عذاب النار واعلم انك اذا اردت ان تستوفي ما ذكرنا من الادعية والاذكار في الطواف
الكثر من مشيك بكثير وانما اثرت هذه في طواف فيه بتأني ومهلة لا رمل ثم وقع لبعض السلف
من الصحابة والتابعين ان قال في مواطن لكن الكل او لاخر في اخر كن او لاخر في نفس اخر منهما
شيئا اخر فجمع المتاخرون الكل لان الكل وقع في الاصل لواحد بل المعروف في الطواف مجرد ذكر
الله تعالى ولم نعلم خبرا روي فيه قراءة القرآن في الطواف وروى ابن ماجه عن ابي هريرة انه
سمع النبي عليه السلام يقول من طاف بالبيت سبعا ولا يتكلم الا بسبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله
والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم محيت عنه عشر سيئات وكتبت له عشر حسنات
ورفع له عشر درجات وسنذكر فرعا يتعلق بالطواف نذكر فيها حكم قراءة القرآن قوله لقوله
عليه السلام في الصحيحين واللفظ لمسلم عن عائشة قالت سألت رسول الله عليه السلام
عن الجدر امن البيت هو قال نعم قلت فما لهم لم يدخلوه في البيت قال ان قومك قصرت بهم النفقة قلت فما
شان بابه مرتفعا قال فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاؤوا ويمنعوا من شاؤوا ولولا ان قومك حديث
عهد بكفر واخاف ان تنكره قلوبهم لنظرت ان ادخل الجدر بالبيت وان الزق بابه بالارض وفي سنن ابي
داود والترمذي عن عائشة رضي الله عنها كنت احب ان ادخل البيت واصلي فيه فاخذ رسول الله عليه السلام
بيدي فادخلني الحجر فقال صلي في الحجر اذا اردت دخول البيت فانما هو قطعة من البيت وان قومك ا
قتصروا حين بنوا الكعبة فاخرجوه من البيت قال الترمذي حسن صحيح وكان عبد الله بن الزبير هدمه
في خلافته وبناه على ما احب عليه السلام ان يكون عليها فلما اعاده الحجاج على ما كان بامر عبد الملك
بن مروان قال عبد الملك لسنا من تخليط ابي خبيب في شيء فهدمها وبناها على ما كانت عليه فلما فرغ
جاءه الحرث بن ابي ربيعة المعروف بالقباع وهو اخو عمر بن ابي ربيعة الشاعر ومعه رجل اخر فحدثاه عن
عائشة رضي الله عنها عن النبي عليه السلام بالحديث المتقدم فندم وجعل ينكت الارض بمخصرة

في يده ويقول وددت اني تركت ابا خبيب وما عمل من ذلك ذكره السهيلي هذا وليس الحجر كله من البيت
بل ستة اذرع منه فقط لحديث عائشة رضي الله عنها عن رسول الله عليه السلام قال ستة اذرع
من الحجر من البيت وما زاد ليس من البيت رواه مسلم قوله لا يجوز اي لا يحل له ذلك فيجب اعادته كله ليؤديه
على وجهه المشروع فان لم يفعل بل اعاد على الحجر فقط ودخل الفرجتين جاز وان لم يفعل حتى رجع الى
اهله فسيأتي في باب الجنايات ان شاء الله تعالى ولو طاف ولم يدخل الفرجتين بل كان يرجع كلما وصل
الى بابها فعن الغاية لا يحتسب عوده شوطا لانه منكوس انتهى وهو بناء على ان طواف المنكوس لا يصح لكن
المذهب الاعتداد به ويكون تاركا للواجب فالواجب هو الاخذ في الطواف من جهة الباب فيكون بناء
الكعبة على يسار الطائف فبتركه ترك واجب فانما يوجب الاثم فتجب اعادته ما دام بمكة فان رجع
قبل اعادته فعليه دم والافتتاح من غير الحجر اختلف فيه المتأخرون قيل لا يجزيه لان الامر بالطواف
في الآية مجمل في حق الابتداء فالتحق فعله عليه السلام بيانا وقيل يجوز لانها مطلقة لا مجملة
غير ان الافتتاح من الحجر واجب لانه عليه السلام لم يتركه قط قوله لان فرضية التوجه تقدم مثله
في عدم جواز التيمم على ارض تنجست ثم جفت وتقدم البحث فيه بان قطعية التكليف
بفعل يتعلق بشيء لا يتوقف الخروج عن عهدته على القطع بذلك الشيء بل ظنه كاف للقطع
بالتكليف باستعمال الطاهر من الماء ثم تخرج عن عهدته القطع باستعمال ما يظن طهارته منه و
يجاب بان الاصل عدم الانتقال عن الشغل المقطوع به الا بالقطع به غير ان ما لم يوجد فيه طريق
للقطع يكتفى فيه بالظن ضرورة كحال الماء فانه لا يتيقن بطهارته الا حال نزوله من السماء وكونه
في البحر وما له حكمه وليس يتمكن كل احد من تحصيل ذلك في كل تطهير بخلاف التوجه والتيمم والله
سبحانه اعلم قوله وكان سببه الخ في الصحيحين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنه
قال قدم رسول الله عليه السلام واصحابه مكة وقد وهنتهم حمى يثرب فقال المشركون انه يقدم
عليكم قوم قد وهنتهم الحمى ولقوا منها شرا فجلسوا مما يلي الحجر فامرهم النبي عليه السلام ان يرملوا
ثلاثة اشواط ويمشوا ما بين الركنين ليرى المشركون جلدهم فقال المشركون هؤلاء
الذين زعمتم ان الحمى قد وهنتهم هم اجلد من كذا وكذا وقال ابن عباس ولم يمنعهم ان يرملوا
الاشواط كلها الا الابقاء عليهم انتهى ويعني بالركنين اليماني والاسود كما في ابي داود وكانوا اذا
بلغوا الركن اليماني وتغيبوا عن قريش مشوا ثم يطلعون عليهم فيرملون يقول المشركون كأنهم
الغزلان قال ابن عباس فكانت سنة فعن هذا ذهب الحسن البصري وسعيد بن جبير وعطاء الى انه
لا رمل بين الركنين وذهب ابن عباس رضي الله عنهما فيما نقل عنه الى انه لا رمل اصلا ونقله الرماني
عن بعض مشايخنا وفي الصحيحين عن ابي الطفيل قال قلت لابن عباس يزعم قومك ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قد رمل بالبيت وان ذلك سنة قال صدقوا وكذبوا قلت ما صدقوا وكذبوا
قال صدقوا ان رسول الله عليه السلام قد رمل وكذبوا ليس بسنة انه عليه السلام قدم مكة
فقال المشركون ان محمدا واصحابه لا يستطيعون ان يطوفوا بالبيت من الهزال وكانوا يحسدونه
فامرهم عليه السلام ان يرملوا ثلاثا ويمشوا اربعا فاشار المصنف الى خلاف ابن عباس بقوله ثم بقي
الحكم بعد زوال السبب في زمن النبي عليه السلام وبعده والرمل من الحجر الى الحجر هو المنقول اما انه
بقي الحكم في زمنه عليه السلام فلحديث جابر الطويل انه رمل في حجة الوداع وتقدم الحديث وكذا

الصحابة بعده والخلفاء الراشدون وغيرهم واخرج البخاري عن ابن عمر قال ما لنا وللرمل انما كنا راءينا
به المشركين وقد اهلكهم الله ثم قال شيء صنعه رسول الله عليه السلام فلا نحب ان نتركه واخرج
ابو داود وابن ماجة عن زيد بن اسلم عن ابيه قال سمعت عمر رضي الله عنه يقول فيم الرملان و
الكشف عن المناكب وقد اعز الله الاسلام ونفى الكفر واهله ومع ذلك فلا ندع شيئا كنا نفعله على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم واما انه من الحجر الى الحجر فمتفق لانه في مسلم وابي داود والنسائي وابن
ماجة عن ابن عمر قال رمل رسول الله عليه السلام من الحجر الى الحجر ثلاثا ومشى اربعا واخرج مسلم وا
لترمذي عن جابر مثله وفي مسند الامام احمد عن ابي الطفيل عامر ابن واثلة انه عليه السلام
رمل ثلاثا من الحجر الى الحجر وفي الآثار لمحمد بن الحسن مرسلا اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن
ابراهيم النخعي ان النبي عليه السلام رمل من الحجر الى الحجر فهذه تقدم على ذلك لانها مثبتة وذاك
الاخبار عن الصحابة رضي الله عنهم والمخبر عنه في هذه رسول الله عليه السلام ثم ما فسر المصنف الرمل
به هو ما فسر به في المبسوط وقيل هو اسراع مع تقارب الخطا دون الوثوب والعدو وهذا والرمل بالقرب
من البيت افضل فان لم يقدر فهو بالبعد من البيت افضل من الطواف بلا رمل مع القرب منه
ولو مشى شوطا ثم تذكر لا يرمل الا في شوطين وان لم يتذكر في الثلاثة لا يرمل بعد ذلك قوله ويستلم
الحجر كلما مر به ذكر في وجهه المعنى دون المنقول وهو الحاق الاشواط بالركعات فكما يفتتح به العبادة و
هو الاستلام يفتتح به كل شوط كالتكبير في الصلوة وهو قياس شبه لا اثبات استحباب شيء وقع به
قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة لكن فيه المنقول وهو ما في مسند احمد والبخاري وغيره
ان النبي عليه السلام طاف على بعير كلما اتى على الركن اشار اليه بشيء في يده وكبر قوله وان لم يستطع
الاستلام اي كلما مر استقبل وكبر وهلل ولم يذكر المصنف ولا كثير رفع اليدين في كل تكبير يستقبل
به في الا بين الشوط فان لا احفظ اماره من قوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن
ينبغي الا ترفع للعموم في استلام الحجر وان لا احفظ عدم صحة هذا اللفظ فيه وعدم حسنه بل الغرابك
المتقدم لم يفد ذلك اذ لا رفع مع ما به الافتتاح فيها الا في الاول واعتقادي ان هذا هو الصواب
ولم ار عنه عليه السلام خلافه قوله وعن محمد انه سنة هذا اعني مقابل ظاهر الرواية في قوله وهو
حسن في ظاهر الرواية ويقبله مثل الحجر وحديث ابن عمر من رواية الجماعة الا الترمذي لم ار النبي
عليه السلام يمس من الاركان الا اليمانيين ليس حجة على ظاهر الرواية كما قد يتوهم اذ ليس فيه سوى
اثبات رؤية استلامه عليه السلام للركنين ومجرد ذلك لا يفيد كونه على وجه المواظبة ولا سنة
غير دونها غير انا علمنا المواظبة على استلام الاسود من خارج فقلنا باستنانه فيكون مجرد حديث
ابن عمر دليل ظاهر الرواية ولكن اما في مسلم عن ابن عمر ما تركت استلام هذين الركنين اليماني والحجر الاسود
منذ رأيت رسول الله عليه السلام يستلمهما فانه لا يزيد على نفي تركه استلامه فلم يترك ذلك قد يكون
محافظة منه على الامر المستحب ولكن اما عن ابن عمر انه عليه السلام قال مسح الركن اليماني والركن الا
سود يحط الخطايا حطا رواه احمد والنسائي فان هذا اقرب والمعقول من المستحب نعم ما في الدارقطني
عن ابن عمر كان عليه السلام يقبل الركن اليماني ويضع يده عليه واخرج عن ابن عباس وقال ويضع
خده عليه ظاهر في المواظبة واظهر منه ما عن ابن عمر كان عليه السلام لا يدع ان يستلم الحجر والركن
اليماني في كل طوافه رواه احمد وابو داود وعن مجاهد من وضع يده على الركن اليماني ثم دعا

استحب له وعن ابي هريرة رضي الله عنه انه عليه السلام قال وكل بالركن اليماني سبعون الف ملك فمن قال
اللهم اني اسئلك العفو والعافية في الدنيا والاخرة ربنا اتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا عذاب
النار قالوا امين ويستحب الاكثار من هذا الدعاء لانه جامع الخيرات الدنيا والاخرة **قوله** ولما قوله
عليه السلام وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين لم يعرف هذا الحديث نعم فعله عليه السلام
لهما ثابت في الصحيح. وجميع كتب الحديث الا ان معنى الوجوب من الفعل احص من مطلق الفعل
اذ هو بقيد المواظبة المقرونة بعدم الترك مرة وقد يثبت الاستن لالا بما يستقل باثبات نفس
المطلوب فيتبعه ان معا وهو بما تقدم من حديث جابر الطويل انه عليه السلام لما انتهى الى مقام
ابراهيم عليه السلام قرا واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فبنيه بالتلاوة قبل الصلاة على ان صلاته هذه
متثلا للنهي الامر والامر للوجوب الا ان استفادة ذلك من التنبيه وهو ظني فكان الثابت
الوجوب اي بالمعنى المصطلح ويلزمه حكما بمواظبته من غير ترك اذ لا يجوز عليه ترك الواجب وفي
الصحيح من حديث ابن عمر كان عليه السلام اذا طاف في الحج والعمرة اول ما يقدم فانه يسعى ثلاثة
اطواف ويمشي اربعا ثم يصلي سجدتين وهو لا يفيد عموم فعله اياهما عقيب كل طواف وروى
عبد الرزاق مرسلا انا معمر عن ابن جريج عن عطاء ان النبي عليه السلام كان يصلي لكل اسبوع
ركعتين وفي البخاري تعليقا قال اسماعيل قلت للزهري ان عطاء يقول تجزيه المكتوبة من الركعتين الطواف
فقال السنة افضل لم يطف النبي عليه السلام اسبوعا قط الا صلى ركعتين وقوله شيء ومما ينبغي
ان تكونا واجبتين عقيب الطواف الواجب لا غير ليس مبني لاطلاق الادلة ويكره وصل الا
سابيع عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وعند كرمانهما اي فروع تتعلق بالطواف ان
شاء الله تعالى ويتفرع على الكراهة انه لو نسيهما فلم يتذكر الا بعد ان شرع في طواف اخر ان
كان قبل اتمام شوط رفضه وبعد اتمامه لا ولو طاف بصبي لا يصلي ركعتي الطواف عنه ويستحب
ان يدعو بعد ركعتي الطواف بدعاء آدم عليه السلام اللهم انك تعلم سري وعلانيتي فاقبل
معذرتي وتعلم حاجتي فاعطني سؤلي اللهم اني اسئلك ايمانا يباشر قلبي ويقينا صادقا حتى ا
علم انه لا يصيبني الا ما كتبت علي ورضني بما قسمت لي فاوحى الله اليه اني قد غفرت لك ولن يأتيني
احد من ذريتك يدعو بمثل ما دعوتني به الا غفرت ذنوبه وكشفت همومه ونزعت الفقر من بين
عينيه واتجرت له من وراء تجارة كل تاجر واتته الدنيا وهي راغمة وان كان لا يريدها **قوله** لما روي
ان النبي عليه السلام لما صلى ركعتين عاد الى الحجر تقدم في حديث جابر الطويل وقوله والاصل الى اخره
استنباط امر كلي من فعله هذا او هو ظاهر الوجه ويستحب ان ياتي زمزم بعد الركعتين قبل الخروج
الى الصفا فيشرب منها ويتضلع ويفرغ الباقي في البير ويقول اللهم اني اسئلك رزقا واسعا وعلما
نافعا وشفاء من كل داء ويستعقب للشرب منها فصلا عند ذكر المصنف الشرب منها عقيب طواف الو
داع نذكر فيه ان شاء الله تعالى ما فيه مقنع ثم ياتي الملتزم قبل الخروج الى الصفا وقيل يلتزم الملتزم
قبل الركعتين ثم يصليهما ثم ياتي زمزم ثم يعود الى الحجر ذكره السروجي والتزامه ان يتشبث به ويضع
صدره وبطنه عليه وخده الايمن ويضع يده فوق راسه مبسوطتين على الجدار قائمتين **قوله**
وهو سنة اي للافاقي لا غير **قوله** لقوله عليه السلام من اتى البيت فليحيه هذا غريب جدا ولو ثبت كان
الجواب بان هناك قرينة تصرف الامر عن الوجوب وهو نفس مادة اشتقاق هذا الامر وهو التحية

جانبه

فانه ماخوذ في مفهومها التبرع لانها في اللغة عبارة عن الكرام بين ايه الانسان على سبيل التبرع
كلفظ التطوع فلو قال تطوع افاد الندب فكذا اذا قال حيه بخلاف قوله تعالى فحيوا باحسن منها
لانه وقع جزاء لا ابتداء فلفظة التحية فيه من مجاز المشاكلة مثل جزاء سيئة سيئة وهذا هو الجواب
الثاني واما الجواب الذي تضمنه الدليل القائل ان الامر بالطواف لا يقتضي التكرار في قوله تعالى
وليطوفوا وقد تعين طواف الزيارة بالاجماع فلا يكون غيره كذلك فانما يعين لو ادعى في طواف
القدوم الركنية بدعوى الافتراض لكنه ليس مدعاه **قوله** ثم يخرج الى الصفا مقدما رجله اليسرى
حال الخروج من المسجد قائلا بسم الله والسلام على رسول الله عليه السلام اللهم اغفر لي
ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك وادخلني فيها واعذني من الشيطان **قوله** ويكبر ويهلل وفي الاصل
قال يحمد الله ويثني عليه ويكبر ويهلل ويلبي ويصلي على النبي عليه السلام ويدعو الله لحاجته وقدمنا
من حديث جابر الطويل **قوله** فبدا بالصفا فرقي عليه حتى راى البيت فاستقبل القبلة فوحد الله
وكبره وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير لا اله الا الله
وحده انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ثم دعا بين ذلك قال مثل ذلك ثلاث مرات
ومن الماثور ان يقول لا اله الا الله ولا نعبد الا اياه مخلصين له الدين ولو كره الكافرون
ويرفع يديه جاعلا باطنهما الى السماء كما للدعاء ويصلي على النبي عليه السلام ثم يدعو وفي البدا
يع الصعود على الصفا والمروة سنة فيكره تركه ولا شيء عليه ويقول في هبوطه اللهم ا
ستعملني بسنة نبيك وتوفني على ملته واعذني من مضلات الفتن برحمتك يا ارحم الراحمين فاذا
وصل الى بطن الوادي بين الميلين الاخضرين قال رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت ا
لاعز الاكرم يروى ذلك عن ابن عمر ويقول على المروة مثل ما قال على الصفا واما انه عليه السلام خرج
من باب بني مخزوم فما رواه الطبراني عن ابن عمر ان رسول الله عليه السلام خرج من المسجد الى الصفا
من باب بني مخزوم واسند ايضا عن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم الى ان قال ثم خرج من باب ا
لصفا وروى ابن ابي شيبة عن عطاء مرسلا انه عليه السلام خرج الى الصفا من باب بني مخزوم
واما عدد الاشواط ففي الصحيحين عن ابن عمر قدم النبي عليه السلام مكة فطاف بالبيت سبعا
وصلى خلف المقام ركعتين وطاف بين الصفا والمروة سبعا هذا والافضل للمحرم ان لا يسعى
الى يوم النحر عقيب طواف الزيارة لان السعي واجب فجعله تبعا للفرض اولى من جعله تبعا
للسنة وانما جاز بعد طواف القدوم رخصة بسبب كثرة ما على الحاج من الاعمال يوم النحر فانه يرمي
وقد يذبح ثم يحلق بمنى ثم يجيء الى مكة فيطوف الطواف المفروض ثم يرجع الى منى ليبيت بها فا
ذا لم يكن من غرضه ان يسعى طواف القدوم احتياطا بالاولى فلا يرمل فيه لان الرمل انما شرع
في طواف بعده سعي ويرمل في طواف الزيارة على ما سنذكره او شرط جواز السعي ان
يكون بعد طواف او اكثره ذكره في البدايع **قوله** وهذا اشواط فلما هو المذهب ان كلا من الذ
هاب الى المروة والمجيء منه الى الصفا شوط وعن الطحاوي لا فقيل الرجوع الى الصفا ليس معتبرا
من الشوط بل لتحصيل الشوط الثاني ويعطي بعض العبارات انه من الصفا الى الصفا لما
ذكروا في وجه الحاقه بالطواف حيث كان من المبدا الى المبدا او عنده بمراده من ذلك
اشتباه وايا كان فابطاله بحديث جابر الطويل حيث قال فيه فلما كان اخر طوافه بالمروة

قال لو استقبلت من امري الحديث لا ينتهض أما على الاول فلان اخر السعي عند الطحاوي لا شك انه
بالمروة ورجوعه عنها الى الحال مبتداه فانه انما كان يحتاج الى الرجوع الى الصفا ليفتتح الشوط وقد تقرر
لسعي وعلى الثاني اذ لو كان الشوط الاخير صح ان يقال عند رجوعه فيه من المروة هذا اخر طوافه بالمروة
لانه لا يرجع بعد هذه الوقفة بها اليها وان احتاج الى رجوعه الى الصفا لتتميم الشوط وما دفع به
ايضا من انه لو كان كذلك لكان الواجب اربعة عشر شوطا وقد اتفق رواة نسكه عليه السلام انه
انما طاف سبعة فموقوف على ان مسمى الشوط ما من الصفا الى المروة او من الصفا الى الصفا في ا
لشرع وهو ممنوع اذ يقول هذا اعتباركم لا اعتبار الشرع لعدم النقل منه عليه السلام في ذلك واقل الاحوال
اذا لم يثبت عن الشارع تنصيص في مسماه ان يثبت احتمال انه كما قلتم وكما قلت فيجب الاحتياط فيه وذلك
باعتبار قولي فيه ويقويه ان لفظ الشوط اطلق على ما حول البيت وعرف قطعا ان المراد به ما من
المبدا الى المبدا فكذا اذا اطلق في السعي ولا نص على المراد يجب ان يحمل على المعهود منه في غيره فا
لوجه ان اثباته مسمى الشوط في اللغة يصدق على كل من الذهاب من الصفا الى المروة والرجوع منها
الى الصفا وليس في الشرع ما يخالفه فيبقى على المفهوم اللغوي وذلك انه في الاصل مسافة يعدوها الفرس
كالميدان ونحوه مرة واحدة ومنه قول سليمان بن صرد لعلي رضي الله عنه ان الشوط بطين اي بعيد
وقد بقي من الامور ما تعرف به صديقك من عدوك فسبعة اشواط حينئذ قطع مسافة مقدرة سبع مرات
فاذا قال طاف بين كذا وكذا سبعا صدق بالتردد من كل من الغايتين الى الاخرى سبعا بخلاف طاف
بكذا فان حقيقته متوقفة على ان يشتمل بالطواف ذلك الشيء فاذا قال طاف سبعا كان بتكريره تعميمه
بالطواف سبعا فمن هنا افترق الحال بين الطواف بالبيت حيث لزم في شوطه كونه من المبدا الى المبدا
والطواف بين الصفا والمروة حيث لم يستلزم ذلك **فرع** اذا فرغ من السعي يستحب له ان يدخل فيصلي
ركعتين ليكون ختم السعي كختم الطواف كما ثبت ان مبداه بالاستلام كمبداه عنه عليه السلام ولا حا
جة الى هذا القياس اذ فيه نص وهو ما روى المطلب بن ابي وداعة قال رايت رسول الله عليه السلام
حين فرغ من سعيه جاء حتى اذا حاذى الركن فصلى ركعتين في حاشية المطاف وليس بينه وبين
الطائفين احد رواه احمد وابن ماجة وابن حبان وقال في روايته رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يصلي حذو الركن الاسود والرجال والنساء يمرون بين يديه ما بينهم وبينه سترة وعنه انه
راه عليه السلام يصلي مما يلي باب بني سهم والناس يمرون الى اخره وباب بني سهم هو الذي
يقال له اليوم باب العمرة لكن على هذا لا يكون حذو الركن الاسود والله اعلم بحقيقة الحال
قوله لقوله عليه السلام ابدؤا الخ اعلم انه روي بصيغة الخبر ابدا اي في مسلم من حديث جابر الطويل
وابدا في رواية ابي داود والترمذي وابن ماجة ومالك في الموطا وبصيغة الامر وهو المذ
كور في الكتاب وهو عند النسائي والدارقطني وهو مفيد الوجوب خصوصا مع ضميمة قوله
عليه السلام لتاخذوا عني مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه اخرجه مسلم فعند
هذا امتنع كون نفس السعي واجبا لو افتتح من المروة لم يعتبر ذلك الشوط الى الصفا وهذه
اخرجه مسلم فعند هذا امتنع كون نفس السعي واجبا لو افتتح من المروة لم يعتبر ذلك الشوط
الى الصفا وهذا الان ثبوت شروط الوجوب يمثل ما يثبت به اقصى حالاته وهو مما يثبت بالا
حاد فكذا اشتراطه **قوله** وقال الشافعي ان عبد الله بن المؤمل العابدي عن عمر ابن عبد الرحمن

بن

بن محيصن عن عطاء ابن ابي رباح عن صفية بنت شيبة عن حبيبة بنت ابي تجراة احدى نساء بني عبد الدا
ر قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة والناس بين يديه وهو وراءهم و
هو يسعى حتى ارى ركبتيه من شدة ما يسعى وهو يقول اسعوا فان الله كتب عليكم السعي ورواه ابن
ابي شيبة في مصنفه **حدثنا** محمد بن بشر حدثنا عبد الله بن المؤمل **حدثنا** عبد الله بن ابي حسين عن عطا
عن حبيبة بنت ابي تجراة فذكره وخطا ابن ابي شيبة فيه حيث اسقط صفية بنت شيبة وجعل مكان
ابن محيصن ابن ابي حسين قال ابن القطان نسبة الوهم الى ابن المؤمل اولى وطعن في حفظه مع انه
اضطرب في هذا الحديث كثيرا فاسقط عطاء مرة وابن محيصن اخرى وصفية بنت شيبة وابدل
ابن محيصن بابن حسين وجعل المراة عبدرية تارة ويمنية اخرى وفي الطواف تارة وفي السعي
بين الصفا والمروة اخرى انتهى وهذا لا يضر بمتن الحديث اذ ابعد ان يحتمل المتقنين لا لا يضره
تخليط بعض الرواة وقد ثبت من طريق عديدة منها طريق الدارقطني عن ابن المبارك اخبرني معروف
ابن مشكان اخبرني منصور بن عبد الرحمن عن امه صفية قال اخبرني نسوة من بني عبد الدار اللاتي ادركن
رسول الله عليه السلام قلن دخلنا دار ابي حسين فراينا رسول الله عليه السلام يطوف الى الحج قال صاحب
التنقيح اسناده صحيح والجواب انا قد قلنا بموجبه اذ مثله لا يزيد على افادة الوجوب وقد قلنا
به اما الركن فانما يثبت عندنا بدليل مقطوع به فاثباته بهذا الحديث اثباته بغير دليل فحقيقة
الخلاف في ان مفاد هذا الدليل ماذا والحق فيه ما قلنا لان نفس الشيء ليس الا ركنه وحده او مع شيء
اخر فاذا كان ثبوت ذلك الشيء قطعيا لزم في ثبوت اركانه القطع لان ثبوتها هو ثبوته فاذا فرض
القطع به كان ذلك للقطع بها وتقدم مثل هذا في مسئلة قراءة الفاتحة في الصلوة واذا تحققت
هذا فالجواب المصنف بتاويله بمعنى كتب استحبابا كقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية مناف لمطلوبه فكيف يحمل عليه بعض الادلة بل العادة التاويل بما يوافق المطلوب
فكيف ولا مقتض للوجوب فيما نعلم سواه فنحن محتاجون اليه في اثبات الدعوى فان الاية وهي فلا جناح عليه
ان يطوف بهما وقراءة ابن مسعود في مصحفه فلا جناح عليه ان لا يطوف بهما لا يفيد الوجوب والاجماع لم
يثبت على الوجوب بالمعنى الذي نقول به اذ ليس هو معنى الفرض الموجب مع انه عدم الصحة فالثابت
الخلاف والوفاق متمسكهم الحديث المذكور الجري الكائن في بطن الوادي اذا راجعته لكنه
غير مراد بلا خلاف ونعلم فيحمل على ان المراد بالسعي التطوف بينهما اتفق انه عليه السلام قال له
لهم عند الشروع في الجري السعي المسنون لما وصل الى محله شرعا اعني بطن الوادي ولا يبعد جري
شديد في غير هذا المحل بخلاف الرمل في الطواف انما هو مشي فيه نشوة وتطلب ثم قيل في سبب
شرعية الجري في بطن الوادي ان هاجر رضي الله عنها لما تركها ابراهيم عليه السلام عطشت فخرجت
تطلب الماء وهي تلاحظ اسمعيل عليه السلام خوفا عليه فلما وصلت الى بطن الوادي تغيب عنها
فسعت لتسرع الصعود فتنظر اليه فجعل ذلك نسكا اظهارا لشرفهما وتفخيما لامرهما وعن ابن
عباس رضي الله عنهما ان ابراهيم عليه السلام لما امر بالمناسك عرض الشيطان له عند السعي فسا
بقه فسبقه ابراهيم خرجه احمد وقيل انما سعى سيدنا ونبينا عليه السلام اظهارا للمشركين النا
ظرين اليه في الوادي الجلد ويحمل هذا الوجه ما كان من السعي في عمرة القضاء ثم بقي بعده كالرمل ا
ثم يبقى في حجة الوداع مشركين بمكة والمحققون على ان لا يشتغل بطلب المعنى فيه وفي نظائره من الرمي

وغيره بل هي امور توقيفية لا مجال للعقل فيها الى الله قوله ثم يقيم بمكة حراما لانه محرم بالحج قبل اتيان باداء
افعاله خلافا للحنابلة والظاهرية وعامة اهل الحديث في قولهم انه يفسخ الحج اذا طاف للقدوم
والعمرة وظاهر كلامهم انه عندنا واجب وقال بعض الحنابلة نحن نشهد الله انا لو احرمنا بالحج
لرايناه فرضا فسخه الى العمرة تفاديا من غضب رسول الله عليه السلام وذلك ان في السنن عن البراء بن
عازب رضي الله عنه خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فاحرمنا بالحج فلما قدمنا مكة قال اجعلوها
عمرة فقال الناس يا رسول الله قد احرمنا بالحج فكيف نجعلها عمرة قال انظروا ما امركم به فافعلوا فردوا
عليه القول فغضب ثم انطلق حتى دخل على عائشة رضي الله عنها غضبان فرات الغضب في وجهه فقالت
من اغضبك اغضبه الله قال ومالي لا اغضب وانا امر امرا فلا اتبع وفي لفظ لمسلم دخل على رسول الله عليه
السلام وهو غضبان فقلت من اغضبك يا رسول الله ادخله الله النار قال اوما شعرت اني امرت الناس
بامر فاذا هم يترددون الحديث وقال سلمة بن شبيب لاحمد كل امرك عندي حسن الا خلة واحدة قال
وما هي قال تقول بفسخ الحج الى العمرة فقال يا سلمة كنت ارى لك عقلا عندي في ذلك احد عشر حديثا
صحيحا عن رسول الله عليه السلام اتركها لقولك ولنورد منها في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله
عنهما قدم النبي صلى الله عليه وسلم صبيحة رابعة مهلين بالحج فامرهم ان يجعلوها عمرة فتعاظم ذلك عندهم
فقالوا يا رسول الله اي الحل قال الحل كله وفي لفظ وامر اصحابه ان يجعلوا احرامهم بعمرة الا من كان
معه الهدي وفي الصحيحين عن جابر اهل عليه السلام واصحابه بالحج وليس مع احد منهم هدي غير
النبي عليه السلام وطلحة الى ان قال فامرهم النبي عليه السلام ان يجعلوها عمرة الحديث وفيه فقالوا
اننطلق الى منى وذكر احدنا يقطر يعنون الجماع مختصرا وفي مسند احمد قالوا يا رسول الله
ايروح احدنا الى منى وذكره يقطر منيا قال نعم عاد الحديث فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال
لو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت ولولا ان معي الهدي لاحللت وفي لفظ فقام
فينا فقال قد علمتم اني اتقاكم لله واصدقكم وابركم ولولا هديي لحللت كما تحلون وفي لفظ في ا
لصحيح ايضا امرنا لما احللنا ان نحرم اذا توجهنا الى منى قال فاهللنا من الابطح فقال له سراقة ابن
جعشم يا رسول الله لعامنا هذا ام للابد قال بل للابد وفي لفظ ارايت متعتنا هذه لعامنا هذا ام
للابد وفي السنن عن الربيع بن سبرة عن ابيه خرجنا مع رسول الله عليه السلام حتى اذا كان بعسفان
قال له سراقة بن مالك المدلجي يا رسول الله اقض لنا قضاء قوم كانما ولدوا اليوم فقال ان الله
عز وجل قد ادخل عليكم في حجكم عمرة فاذا قدمتم فمن تطوف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة فقد
حل الا من كان معه هدي وظاهر هذا ان مجرد الطواف والسعي يحلل المحرم بالحج وهو ظاهر مذهب
ابن عباس رضي الله عنهما قال عبد الرزاق ثنا معمر عن قتادة عن ابي الشعثاء عن ابن عباس قال من جاء
مهلا بالحج فان الطواف بالبيت يصيره الى العمرة شاء او ابى قلت ان الناس ينكرون ذلك عليك قال
هي سنة نبيهم عليه السلام وان رغموا وقال بعض اهل العلم كل من طاف بالبيت ممن لا هدي معه من
مفرد او قارن او متمتع فقد حل اما وجوبا واما حكما وهو كقوله عليه السلام اذا ادبر النهار من
هاهنا واقبل الليل من هاهنا فقد افطر الصائم اي حكما اي دخل وقت فطره فكذا الذي طاف اما ان
يكون قد حل واما ان يكون ذلك الوقت في حقه ليس وقت احرام وعامة الفقهاء المجتهدين على منع
الفسخ والجواب لولا معارضة احاديث الفسخ لحديث عائشة في الصحيحين خرجنا مع رسول الله

صلى

صلى الله عليه وسلم فمنا من اهل بالحج ومنا من اهل بالعمرة ومنا من اهل بالحج والعمرة واهل رسول الله
عليه السلام بالحج فاما من اهل بالعمرة فاحلوا حين طافوا بالبيت وبالصفا والمروة واما من ا
هل بالحج او بالحج والعمرة فلم يحلوا الى يوم النحر وثانيها عن ابي ذر رضي الله عنه انه قال لم يكن
لاحد بعدنا ان يجعل حجته عمرة انها كانت رخصة لنا كانوا مع رسول الله عليه السلام رواه
ابو داود وعنه وروى النسائي عنه باسناد صحيح نحوه ولابي داود باسناد صحيح عن عثمان رضي
الله عنه انه سئل عن متعة الحج فقال كانت لنا ليست لكم وفي سنن ابي داود والنسائي
من حديث بلال ابن الحارث عن ابيه قال قلت يا رسول الله ارايت فسخ الحج في العمرة لنا خاصة
ام للناس عامة فقال بل لنا خاصة ولا يعارضه حديث سراقة حيث قال العامنا هذا ام للا
بد فقال له للابد لان المراد العامنا فعل العمرة في اشهر الحج للابد لا ان المراد فسخ الحج الى
العمرة وذلك ان سبب الامر بالفسخ ما كان الا تقرير الشرع العمرة في اشهر الحج لمن لم يكن ما
نع سوق الهدي وذلك انه كان مستعظما عندهم حتى كانوا يعدونها في اشهر الحج من ا
فجر الفجور فكسر سورة ما استحكم في نفوسهم من الجاهلية من انكاره بحملهم على فعله با
نفسهم يدل على هذا ما في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كانوا يرون العمرة
في الحج من افجر الفجور في الارض ويجعلون المحرم صفر ويقولون اذا برا الدبر وعفا الاثر
وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر فقدم رسول الله عليه السلام واصحابه صبيحة رابعة مهلين بالحج
فامرهم ان يجعلوها عمرة فتعاظم ذلك عندهم فقالوا يا رسول الله اي الحل قال الحل كله فلو لم يكن
حديث بلال بن الحارث ثابتا لما قال الامام احمد حيث قال لا يثبت عندي ولا يعرف هذا الرجل كان
حديث ابن عباس هذا اصرح في كون سبب الامر بالفسخ هو قصد محو ما استقر في نفوسهم
في الجاهلية بتقرير الشرع خلافه الا ترى الى ترتيبه الامر بالفسخ على ما كان عندهم من ذلك با
لفاء غير انه رضي الله عنه بعد ذلك ظن ان هذا الحكم مستمر بعد اثاره السبب اياه كالرمل والا
ضطباع فقال به وظهر لغيره كابي ذر وغيره انه منقض بانقضاء سببه كذلك ومشى عليه محققو
الفقهاء المجتهدين وهو اولى كان قول ابي ذر عن راي لا عن نقل عنه عليه السلام لان الاصل
المستمر في الشرع عدم استصحاب قطع ما شرع فيه من العبادات وابطالها بغيرها بما هو مثلها فضلا
عما هو اخف منها بل يستمر فيما شرع فيه حتى ينهيه واذا كان الفسخ مبنيا على هذا مع كون المثير له
سببا لم يستمر وجب ان يحكم برفعه مع ارتفاعه ثم بعد هذا رايت التصريح في حديث سراقة بكون
المسؤول عنه العمرة لا الفسخ في كتاب الاثار في باب المفصل بالقران محمد ابن الحسن قال اخبرنا
ابو حنيفة قال حدثنا ابو الزبير عن جابر بن عبد الله الانصاري عن النبي عليه السلام قال سال
سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي فقال يا رسول الله اخبرنا عن عمرتنا هذه العامنا هذا ام للابد
فقال للابد فقال اخبرنا عن ديننا هذا كانما خلقنا له في اي شيء العمل في شيء قد جرت به الاقلام و
ثبتت به المقادير ام في شيء مستانف له العمل قال في شيء جرت به الاقلام وثبتت به المقادير وساق
الحديث الى قوله احمد عندي احد عشر حديثا الى اخره لا يفيد لان مضمونها لا يزيد على امرهم بالفسخ
والعزم عليهم فيه وغضبه على من تردد استنفاقا لاستحكام نفرتهم من العمرة في اشهر الحج ولكن
لا ننكر ذلك وان كان حديث عائشة الذي عارضناه به يفيد خلافه وانما الكلام في انه شرع يستمر

الزمان ذلك الفسخ اولا وليس منها الا هذه سوى حديث سراقة بتلك الرواية وقد بينا المراد به وابتناه
مرو با وتمنا انه حج كان لنقض تقرير الشرع المستحكم في نفوسهم حقه وكذا اعادة الشارع اذا اورد
حكما بنقض الاحكام حقه المنسوخ في شرع بعينه اير د با قصا المبالغة ليفيد استيصال ذلك ا
ليمكن المنزوض كما في الامر بقتل الكلاب لما كان المتمكن عندهم مخالطتها وعدم نفارها اهل البيت
حتى انتهى الفسخ فكذا هذا لما استقر الشرع عندهم وانتقض تمام ما كان في نفوسهم من منعه
رجع الفسخ وصار الثابت مجرد جواز العمرة في اشهر الحج والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال قوله قال عليه
السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله قد احل فيه المنطق فمن نطق فلا ينطق الا بخير هذا الحديث روي
مرفوعا وموقوفا اما المرفوع فمن رواية سفين عن عطا ابن السايب عن طاوس عن ابن عباس اخرجها
الحاكم وابن حبان ومن رواية موسى ابن اعين عن ليث ابن ابي سليم عن عطا عن طاوس مرفوعا باللفظ
المذكور اخرجها البيهقي ومن رواية الباغندي بسنده به ابن عيينة عن ابراهيم ابن ميسره عن طاوس
عن ابن عباس مرفوعا رواه البيهقي وقال ولم يصنع الباغندي شيئا في رفعه لهذا الحديث فقد رواه
ابن جريج وابو عوانة عن ابراهيم ابن ميسره موقوفا وهذا اعرف وقفه ولا يخفى ان عطا ابن السايب
من الثقاة غير انه اختلط فمن روى عنه قبل الاختلاط فحديثه حجة مقبول وجميع من روى عنه روى
بعد الاختلاط الا شعبه وسفين وهذا من حديث سفين عنه وايضا فقد تابعه على رفعه من سمعه
فيتقوى ظن رفعه لو لم يكن من رواية سفين عنه واسنده الطبراني من حديث طاوس عن ابن عمر لا
اعلمه الا عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الطواف بالبيت صلاة فاقلوا فيه الكلام وتقدم نحوه من رواية
الترمذي ايضا قوله واذا كان قبل يوم التروية بيوم وهو اليوم السابع من ذي الحجه ويوم التر
وية هو الثامن سمي به لانهم كانوا يروون ابلهم فيه استعدادا للوقوف يوم عرفة وقيل لان ابر
ابراهيم كان في ليلته فتروى فيه في ان ما رآه من الله او لا من الراي وهو مطموس ذكره في طلبة
الطلبة وقيل لان الامام يروي للناس مناسكهم من الرواية وقيل غير ذلك وعده الخطبة خطبة واحدة
بلا جلوس وكذا الخطبة الحادي عشر يوم القر واما خطبة عرفة فيجلس بينهما وهي قبل صلوة الظهر
وخطبتان الاوليان بعده قوله اولها يوم التروية فلما اختلاف المروي عنه عليه السلام فانه
روي عنه انه خطب في السابع وكذا ابو بكر وقرا على رضي الله عنه عليهم سورة براءة رواه ابن
المنذر وغيره عن ابن عمر ولان تلك الايام اشتغالا على ما لا يخفى فيكون داعية تركهم الخطور فيعود
المقصود من شرع الخطب فكان ما ذكرنا انفع وفي القلوب انجع اي ابلغ قوله فاذا صلى الفجر يوم التروية خرج
الى منى ظاهر هذا التركيب اعقاب صلوة الفجر بالخروج الى منى ظاهر هذا التركيب اعقاب صلوة الفجر بالخروج
الى منى وهو خلاف السنة والحديث الذي ذكره المصنف في استدلال احضر من الدعوى ليفيد ان معهوده
هو السنة ولم يبين في المبسوط خصوص وقت الخروج وبستحب في المحيط كونه بعد الزوال وليس بشيء
وقال المرغيناني بعد طلوع الشمس وهو الصحيح لما عن ابن عمر انه عليه السلام صلى الفجر يوم التروية بمكة
فلما طلعت الشمس راح الى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح يوم عرفة وكان مستند
الاول ما في حديث جابر انه عليه السلام توجه قبل صلاة الظهر فانه لا يقال في الخاطب لما بعد طلوع
الشمس حينئذ قبل صلوة الظهر ولا لما قبل الاذان ودخول الوقت وانما يقال اذ ذاك قبل الظهر او اذان
الظهر فانما يقال ذلك عرفا لما بعد الوقت قبل الصلوة لكن حديث ابن عمر صريح فيقضي به على المحتمل

وفي

وفي الكافي للحاكم الشهيد ويستحب ان يصلي الظهر بمنى يوم التروية هذا ولا تترك التلبية في احواله
كلها حال اقامته بمكة في المسجد وخارجه الا حال كونه في الطواف ويلبي عند الخروج الى منى ويدعو
بما شاء ويقول اللهم اياك ارجو واياك ادعو واليك ارغب اللهم بلغني صالح عملي واصلح لي في ذ
ريتي فاذا دخل منى قال اللهم هذا منى وهذا مما دللتنا عليه من المناسك فمن علينا بجوامع الخير
وبما مننت به على ابراهيم خليلك ومحمد حبيبك وبما مننت به على اهل طاعتك فاني عبدك وناصيتي
بيدك جئت طالبا مرضاتك ويستحب ان ينزل عند مسجد الخيف قوله لما روي الى اخره في حديث
جابر الطويل قال لما كان يوم التروية توجهوا الى منى فاهلوا بالحج فركب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم مكث قليلا حتى طلعت الشمس وامر بقبة من شعر
فضربت له بنمرة الحديث وذكر المصنف لهذا الحديث يفيد ان السنة عنده الذهاب من منى الى عرفة
بعد الشمس وصرح به في الايضاح وعند ذلك حمل في النهاية مرجع ضمير قبله على طلوع الشمس ثم اعترضه
فانه كان من حق الكلام ان يقول قبل طلوع الشمس لانه لم يتقدم ذكر طلوع الشمس لكنه تبع صا
حب الايضاح لكن طلوع الشمس مذكور في الايضاح منتقض ما انتهى ولا يخفى ان قوله ثم يتوجه
الى عرفة متصل في المتن بقوله حتى يصلي الفجر من يوم عرفة اما بناء على عدم توقيت وقت الخروج الى
منى او توقيته بما بعد صلوة الفجر كما هو مقتضى التركيب الشرطي كما قدمناه وهو قول المصنف
وهذا بيان الاولوية يتعلق به شرحا فمرجع ضمير قبله البتة صلوة الفجر من يوم عرفة ولا شك
انه اخذ في حكم هذا الجواز والجواز متحقق في التوجه قبل الصلوة كما هو متحقق فيه قبل ا
لشمس والاساءة لازمة في الوجهين فلا حاجة الى التزامه ان مرجع الضمير طلوع الشمس ثم اعترا
ضه وقد استفيد من مجموع ما قلناه ان السنة الذهاب الى عرفة بعد طلوع الشمس ايضا و
يقال عند التوجه الى عرفاة اللهم اليك توجهت وعليك توكلت ووجهك اردت فاجعل ذنبي مغفورا و
حجي مبرورا وارحمني ولا تخيبني واقض بعرفاة حاجتي انك على كل شيء قدير ويلبي ويهلل ويكبر لقول
ابن مسعود حين انكر عليه التلبية اجهل الناس ام نسوا والذي بعث محمدا بالحق لقد خرجت مع
رسول الله عليه السلام فما ترك التلبية حتى رمى جمرة العقبة الا ان يخلطها بتكبير او تهليل رواه
ابو داود ويستحب ان يسير على طريق ضب ويعود على طريق المازمين اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم
كما في العيد اذا ذهب الى المصلى فاذا اقترب من عرفاة ووقع بصره على جبل الرحمة قال سبحان الله والحمد
لله ولا اله الا الله والله اكبر ثم يلبي الى ان يدخل عرفاة قال في الاصل فينزل بها مع الناس لان الانتبا
ذ اي الانفراد عنهم نوع تجبر والحال حال تضرع ومسكنة والاجابة في الجمع ارجى ولانه يامن بذلك من
اللصوص وقيل مراده ان لا ينزل على الطريق كيلا يضيق على المارة والسنة ان ينزل الامام بنمرة لنز
ول النبي عليه السلام بها لا نزاع فيه قوله واذا زالت الشمس ظاهر هذا التركيب الشرطي اعقاب
الزوال بالاشتغال بمقدمات الصلوة من غير تاخير ويدل عليه حديث ابن عمر في ابي داود ومسند
احمد غدا عليه السلام من منى حين طلع الصبح في صبيحة يوم عرفة حتى اتى عرفة فنزل بنمرة وهي
منزل الامام الذي ينزل به بعرفة حتى اذا كان عند صلوة الظهر راح عليه السلام مهجرا فجمع
بين الظهر والعصر ثم خطب الناس الحديث وظاهره تاخير الخطبة عن الصلاة وعن سالم ابن عبد الله
ان عبد الله ابن عمر جاء الى الحجاج يوم عرفة حين زالت الشمس وانا معه فقال الرواح ان كنت تريد

السنة فقال هذه الساعة قال نعم قال سالم فقلت للحجاج ان كنت تريد السنة فاقصر الخطبة وعجل الصلوة فقال عبد الله بن عمر صدق رواه البخاري والنسائي قوله فيخطب خطبتين ويجلس بينهما كالجمعة ثم قال المصنف هكذا فعله رسول الله ولا يحضرني حديث فيه تنصيص على خطبتين كالجمعة بل ما افاد انه خطب قبل صلوة الظهر من حديث جابر الطويل وحديث عبد الله بن الزبير من المستدرك وحديث ابي داود عن ابن عمر يفيد انها بعد الصلوة وقال فيه فجمع بين الظهر والعصر ثم خطب الناس ثم راح فوقف على الموقف من عرفة وهو حجة لمالك في الخطبة بعد الصلوة قال عبد الحق وفي حديث جابر الطويل انه خطب قبل الصلوة وهو المشهور الذي عمل به الائمة والمسلمون واعل هو وابن القطان حديث ابن عمر بابن اسحق نعم ذكر صاحب المنتقى عن جابر قال راح النبي عليه السلام الى الموقف بعرفة فخطب الناس الخطبة الاولى ثم اذن بلال ثم اخذ النبي عليه السلام في الخطبة الثانية ففرغ من الخطبة وبلال من الاذان ثم اقام بلال فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر رواه الشافعي وهذا يقتضي انه عليه السلام ساوق الاذان بخطبة فكانها والله اعلم ان كان الامر على ظاهر اللفظ كانت قصيرة جدا كتسبيحة وتهليلة وتحميدة بحيث كانت قدر الاذان ولا يعد في تسميته مثله خطبة والخطبة الاولى اشتملت التهليل والتكبير والتحميد والصلوة على النبي عليه السلام والوعظ ثم تعليم المناسك التي ذكرها المصنف ثم ظاهر المذهب عندنا اذا صعد الامام المنبر جلس واذن المؤذنون كما في الجمعة فاذا فرغ اقام وعن ابي يوسف يؤذن والامام في الفسطاط ثم يخرج فيخطب قال في المبسوط هذا ظاهر قوله الاول وروى الطحاوي عنه ان الامام يبدا بالخطبة قبل الاذان فاذا مضى صدر خطبته اذنوا ثم يتم الخطبة بعده فاذا فرغ اقاموا وهذا اعلى مسا وقة ما روى الشافعي والصحيح انه معهم لحديث جابر الطويل ذكر فيه انه عليه السلام خطب الناس وهو الى العصوى الى ان قال ثم اذن ثم اقام والوجه في ذلك الحديث ان يحمل اذان بلال ذلك على الاقامة فيكون عليه السلام ساوق الاقامة بخطبة ثانية خفيفة قدر الاقامة تحميد وتسبيح وفي حديث جابر انه عليه السلام صلاها باذان واقامتين ولم يصل بينهما شيئا وعنه قلنا لا يتطوع بين الصلوتين وما في الذخيرة والمحيط من انه يصلي بهم العصر في الوقت الظهر من غير ان يشتغل بين الصلوتين بالنافلة غير سنة الظهر بناء على حديث جابر اذا قال فصلى الظهر ثم اقام فصلى العصر ولم يصل بينهما شيئا ولكن ينافي اطلاق المشايخ في قولهم ولا يتطوع بينهما فان التطوع يقال على السنة قوله خلافا لما روي عن محمد وجه قوله انه قد جمعهما وقت واحد فيكفيهما اذان واحد قلنا الاصل ان كل فرض باذان ترك فيما اذا جمع بينهما على وجه معين فعند عدمه يعود الاصل قوله فرض بالنصوص لقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا وفي حديث من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبائر قوله والتقديم الى اخره لا حاجة الى تعليل الجمع الوارد بانه لصيانة الجماعة ابطال لتعليلهم بل يكفي في بيان انه لا يجوز ارتكابه في غير مورده من حاله الانفراد بيان ثبوته على خلاف القياس ثم انه يتراى ان ما ابداه سببا للجمع مناف لما ذكره انفا من قوله وهذا اي تحصيل مقصود الوقوف فتقدير العصر على وقته الا ان يدعى ان ذلك خرج على قولهما لا قوله ثم ما عينه اولى لما ذكر من انه لا منافاة اي بين الوقوف والصلوة فانه واقف بعرفة حال كونه تابعا او مغمى عليه فكذا لا يكون حال كونه مصليا وان اراد الوقوف المتوجه فيه الى الدعا وكل ذلك فضيلة وامر اداه وعدم تفريعه قلنا نعم يفوتها لنوم والحديث ليس بمكروه وترك الجماعة مكروه لانها واجبة او في حكم الواجب على ما اسلفناه في باب الامامة وعدم خروج الصلوة

عن

عن وقتها فرض فاذا ابتلينا بالامور اخراجها في صورة فالحكم بانه للتحصيل واجب وما هو قريب منه اولى من جعله لتحصيل فضيلة ولذا لم يختلف فيه مع الجماعة بخلافه مع الانفراد فيه اختلاف روي عن ابن مسعود منعه قوله وعلى هذا الخلاف الاحرام بالحج الى اصل ان جواز الجمع مشروط عند ابي حنيفة بالاحرام بالحج في اداء الصلوتين جميعا وعندهما في العصر فقط وبالجماعة فيهما عنده وهذا احد قولي زفر ايضا غير انه يشترطهما في العصر ليس غير قوله ولابي حنيفة تقديره ظاهر وفي المبسوط وجه قول ابي حنيفة ان العصر في هذا اليوم كالتبع للظهر لانهما صلاتان اديتا في وقت واحد والثانية مرتبة على الاولى فكانتا كالعشاء مع الوتر وينبغي ان تزاد بعد قوله صلاتان واجبتان قال ولما جعل الامام شرطا في التبع كان شرطا في الاصل بطريق الاولى ودليل التبعية لغيره انه لا يجوز العصر في هذا اليوم الا بعد صحة الظهر حتى لو تبين لهم انهم صلوا الظهر قبل الزوال والعصر بعده لزمهم اعادة الصلوتين وكذا لو جددا الوضوء بين الصلاتين ثم ظهر ان الظهر بغير وضوء لزمه اعادة الصلاتين ولما كان في لزوم الاولوية خفا اختصر المصنف على ما ذكره قوله عقيب انصرافهم من الصلوة ظرف ليتوجه لانه عليه السلام راح عقيب الصلوة هو في حديث جابر واعلم ان اول وقت الوقوف اذا زالت الشمس وتحقق الطلوع فجر يوم النحر فالوقوف قبل ذلك وبعده عدم والركن ساعة من ذلك والواجب ان وقف نهارا ان يمده الى الغروب او ليلا فلا واجب فيه قوله لقوله عليه السلام عرفة كلها موقف روي من طريق عديدة من حديث جابر عند ابن ماجة قال عليه السلام كل عرفة موقف وارتفعوا عن بطن عرنة وكل مزدلفة موقف وارتفعوا عن بطن محسر وكل منى منحر الا ما وراء العقبة وفيه القاسم بن عبد الله بن عمر العمري متروك من حديث جبير بن مطعم وفيه وكل فجاج منى منحر ولم يستثن وكل ايام التشريق ذبح رواه احمد عن سليمان بن موسى الاشدق عن جبير بن مطعم وهو منقطع فان ابن الاشدق لم يدرك جبيرا ورواه ابن حبان في صحيحه وادخل بين سليمان وجبير بن عبد الرحمن بن ابي حسين وكذا رواه الترمذي لكن قال البزار ابن حسين لم يلق جبير بن مطعم قال وانما ذكرنا هذا الحديث لانا لا نحفظ عنه عليه السلام في كل ايام التشريق ذبح الا فيه فذكرناه وبينا العلة فيه انتهى وروي ايضا من حديث ابن عباس رضي الله عنهما رواه الطبراني والحاكم وقال على شرط مسلم عنه مرفوعا عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن محسر انتهى ومن حديث ابن عمر اخرجه ابن عدي في الكامل بلفظ حديث ابن عباس وفي سنده عبد الرحمن بن عبد الله العمري المضعف ومن حديث ابي هريرة اخرجه ابن عدي ايضا نحوه سوا واعله بيزيد بن عبد الملك فثبت بهذا كله ثبوت هذا الحديث وعدم ثبوت تلك الزيادة اعني كل ايام التشريق ذبح للانفراد بها مع الانقطاع والاتفاق على ما سواها سوا ذلك الا استثناها قوله لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف على ناقته هو في حديث جابر الطويل فارجع اليه قوله وقال عليه السلام الى روى الحافظ ابو نعيم في تاريخ اصبهان من حديث محمد بن الصلت عن ابن شهاب عن نافع عن ابن عمر مرفوعا خير المجالس ما استقبل به القبلة واما خير المواقف فالله اعلم به وروى الحاكم في الادب حديث طويلا وسكت عنه اوله عنه عليه السلام ان لكل شي شرفا وان شرف المجالس ما استقبل به القبلة واعل بهشام ابن زياد وعن عمر يرفعه اكرم المجالس ما استقبل به القبلة وهو معلول بحمزة النصيبي ونسب للوضع قوله ويدعو اعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال كان اكثر دعاء رسول الله عليه السلام يوم عرفة لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت بيده الخير

قف

وفي فتاوى قاضي خان ولو صلى الظهر وهو غير محرم بالحج ثم احرم بالحج فيه روايتان عن ابي حنيفة في رواية لا يجوز العصر في وقت الظهر الا ان يكون محرما عند الظهر والعصر جميعا وفي رواية يجوز اداء العصر في وقت الظهر اذا كان محرما عند اداء العصر وهو قولهما وعلى هذا ايضا لو ينبغي ان يكون محرما بالحج عند الصلاة حتى لو كان محرما بالعمرة عند اداء الظهر محرما بالحج عند اداء العصر لا يجوز الجمع كذا ذكر انتهى والله اعلم

وهو على كل شيء قدير رواه احمد والترمذي عنه عليه السلام قال خير الدعاء دعاء يوم عرفة وخير ما قلت انا و
النبيون من قبلي لا اله الا الله وحده لا شريك له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير وقيل لابن عيينة هذا
ثناء فلم سماه رسول الله دعاء فقال الثناء على الكريم دعاء لانه يعرف حاجته وعن جابر قال قال رسول الله عليه السلام
ما من مسلم يقف عشية عرفة بالموقف مستقبلا بوجهه ثم يقول لا اله الا الله وحده لا شريك له له
الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير مائة مرة ثم يقرأ قل هو الله احد مائة مرة ثم يقول اللهم صل على محمد
كما صليت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انك حميد مجيد وعلينا معهم مائة مرة الا قال الله تعالى يا ملائكتي ما جزاء
عبدي هذا سبحني وهللني وكبرني وعظمني وعرفني واثنى علي وصلى على نبيي اشهدوا ملائكتي اني قد غفرت
له وشفعته في نفسه ولو سالني عبدي هذا لشفعته في اهل الموقف رواه البيهقي وهو متن
غريب في اسناده من يتهم بالوضع وعن ابن عمر قال جاء رجل من الانصار الى النبي عليه السلام فقال يا ر
سول الله كلمات اسال عنهن قال اجلس وجاء رجل من ثقيف فقال يا رسول الله كلمات اسال عنهن
فقال عليه السلام سبقك الانصاري فقال الانصاري انه رجل غريب وان للغريب حقا فابدا به
فاقبل على الثقفي وساق الحديث الى ان قال ثم اقبل على الانصاري فقال ان شئت اخبرتك عما جئت
تسالني وان شئت تسالني فاخبرك فقال لا يا نبي الله اخبرني عما جئت اسالك جئت تسال عن الحاج ماله و
ساق الحديث الى ان قال فاذا وقف بعرفة فان الله عز وجل ينزل الى سماء الدنيا فيقول انظروا الى عبادي
شعثا غبرا اشهدوا اني قد غفرت لهم ذنوبهم وان كانت عدد قطر السماء ورمل عالج واذا رمى الجمار
لا يدري احد ماله حتى يتوفاه الله تعالى واذا قضى اخر طوافه بالبيت خرج من ذنوبه كيوم ولدته
امه رواه البزار وابن حبان في صحيحه واللفظ له وروى احمد باسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله عنه
كان فلان ردف رسول الله عليه السلام يوم عرفة فجعل الفتى يلاحظ النساء وينظر اليهن فقال له صلى الله
عليه وسلم ابن اخي ان هذا يوم من ملك فيه سمعه وبصره ولسانه غفر له ومن ماثورات الادعية اللهم
اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا اللهم اشرح لي صدري ويسر لي امري اللهم اني اعوذ
بك من وساوس الصدور وشتات الامور وعذاب القبر اللهم اني اعوذ بك من شر ما يلج في الليل و
شر ما يلج في النهار وشر ما تهب به الرياح وشر بوائق الدهر اللهم اني اعوذ بك من تحول عافيتك وفجاءة
نقمتك وجميع سخطك واعطني في هذه العشية افضل ما تؤتي احدا من خلقك وكل حاجة في نفسه
يسالها فانه يوم افاضة الخيرات من الجواد العظيم وحديث كان عليه السلام يدعو مادا يديه كا
لمستطعم رواه البزار بسنده عن ابن عباس عن الفضل قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم واقفا
بعرفات مادا يديه كالمستطعم او كلمة نحوها واعل بحسين بن عبد الله ضعفه النسائي وابن معين
قال ابن عدي هو حسين بن عبد الله بن عبيد الله بن العباس بن عبد المطلب الهاشمي وهو ممن يكتب حديثه
فاني لم اره حديثا منكرا جاوز المقدار واخرجه البيهقي عن ابن عباس رايته عليه السلام يدعو بعرفة
يداه الى صدره كالمستطعم المسكين قوله وينبغي للناس ان يقفوا بقرب الامام وكلما كان الى الامام
اقرب فهو افضل وغسل عرفة تقدم في باب الغسل قوله فاستجيب له الا في الدماء والمظالم روى
ابن ماجة في سننه عن عبد الله بن كنانة بن عباس بن مرداس ان اباه اخبره عن ابيه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم دعا لامته عشية عرفة فاجيب اني قد غفرت لهم ما خلا المظالم فاني اخذ للمظلوم منه
فقال اي رب ان شئت اعطيت المظلوم الجنة وغفرت للظالم فلم يجبه عشية عرفة فلما اصبح بالمزدلفة

اعاد الدعاء فاجيب الى ما سال قال فضحك رسول الله عليه السلام او قال تبسم فقال ابو بكر رضي الله عنه بابي
انت وامي ان هذه لساعة ما كنت تضحك فيها فما الذي اضحكك اضحك الله سنك قال ان عدو الله ابليس
لما علم ان الله قد استجاب دعائي وغفر لامتي اخذ التراب فجعل يحثوه على راسه ويدعو بالويل والثبور فاضحكني
ما رايت من جزعه ورواه ابن عدي واعله بكنانة وقال ابن حبان في كتاب الضعفاء كنانة بن العباس
ابن مرداس السلمي يروي عن ابيه روى عنه ابنه منكر الحديث جدا فلا ادري التخليط في حديثه منه او من
ابيه ومن ايهما كان فهو ساقط الاحتجاج وذلك لعظم ما اتى من المناكير عن المشاهير ورواه البيهقي
وفيه فلما كان غداة المزدلفة اعاد الدعاء فاجابه الله اني قد غفرت لهم قال فتبسم الحديث ثم قال وهذا الحديث
له شواهد كثيرة وقد ذكرناها في كتاب الشعب فان صح بشواهده ففيه الحجة وان لم يصح فقد قال
الله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وظلم بعضهم بعضا دون الشرك انتهى قال الحافظ المنذري
وروى ابن المبارك عن سفيان الثوري عن الزبير بن عدي عن انس بن مالك قال وقف النبي عليه السلام بعرفة
وقد كادت الشمس ان تؤوب فقال يا بلال انصت الناس فقام بلال فقال انصتوا لرسول الله عليه السلام
فنصت الناس فقال معاشر الناس اتاني جبريل انفا فاقراني من ربي السلام وقال ان الله عز وجل قد غفر لاهل
عرفات واهل المشعر وضمن عنهم التبعات فقام عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال يا رسول الله هذا لنا خا
صة قال هذا لكم ولمن اتى من بعدكم الى يوم القيامة فقال عمر بن الخطاب كثر خير ربنا وطاب وفي كتاب الاثار
قال محمد اخبرنا ابو حنيفة رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن مالك الهمداني عن ابيه قال خرجنا في رهط نريد
مكة حتى اذا كنا بالربذة رفع لنا خباء فاذا فيه ابو ذر فاتيناه فسلمنا عليه فرفع جانب الخباء فرد السلام
فقال من اين اقبل القوم فقلنا من الفج العميق قال فاين تؤمون قلنا البيت العتيق قال والله الذي
لا اله الا هو ما اشخصكم غير الحج فكرر ذلك علينا مرارا فحلفنا له فقال انطلقوا الى نسككم ثم استقبلوا ا
لعمل وفي موطا مالك عن طلحة بن عبيد الله ان رسول الله عليه السلام قال ما روي الشيطان يوما هو
اصغر ولا ادحر ولا اغيظ منه في يوم عرفة وما ذاك الا لما يرى من تنزل الرحمة وتجاوز الله عن الذنوب
العظام الا ما روي يوم بدر فانه قد راى جبريل يزع الملائكة قوله ولنا ما روي اخرجه الائمة الستة
في كتبهم عن الفضل بن العباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة وفي معناه
من حديث ابن مسعود وخلفه عليه فزاد فيه ابن ماجة فلما رماها قطع التلبية والوجه الذي ذكره ا
لمصنف من المعنى لا يقتضي ان لا يقطع الا عند الحلق لان الاحرام باق قبله والاولى ان يقول فياتي
بها الى اخر الاحوال المتخللة في الاحرام فانها كالتكبير واخره مع القعدة لانها اخر الاحوال قوله فاذا
غربت الشمس افاض الامام والناس معه على هينتهم اخرج الامام ابو داود والترمذي وابن ماجة عن علي رضي
الله عنه قال وقف رسول الله عليه السلام الى ان قال ثم افاض حين غربت الشمس واردف خلفه اسامة بن
زيد وجعل يشير بيده على هينته والناس يضربون يمينا وشمالا لا يلتفت اليهم ويقول ايها
الناس عليكم السكينة ثم اتى جمعا فصلى بهم الصلاتين جميعا فلما اصبح اتى قزح فوقف عليه صححه الترمذي
وفي حديث جابر الطويل فلم يزل واقفا حتى غربت الشمس الى ان قال ودفع رسول الله عليه السلام وقد
شنق للقصواء الزمام حتى ان راسها ليصيب مورك رحله وهو يقول بيده اليمنى ايها الناس السكينة
السكينة كلما اتى حبلا ارخى لها حتى تصعد واخرج مسلم ايضا عن الفضل بن عباس وكان رديف رسول
الله عليه السلام انه قال عشية عرفة وغداة جمع للناس حين افاضوا عليكم بالسكينة وهو كاف ناقته

حتى دخل محسرًا وهو من منى فقال عليكم بحصى الخذف فما في الصحيحين انه عليه السلام كان يسير العنق فاذا وجد
فجوة نص وفسر بان العنق خطو فسيح محمول على خطا الناقة لانها فسيحة في نفسها اذا لم تكن متعلقة
جدًا قوله لان فيه اظهار مخالفة المشركين فانهم كانوا ايدفعون قبل الغروب على ما روى الحاكم في المستدرك
عن المسور بن مخرمة قال خطبنا رسول الله عليه السلام بعرفات فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فان
اهل الشرك والاوثان كانوا يدفعون من هذا الموضع اذا كانت الشمس على رؤوس الجبال كانها عمائم
الرجال على رؤوسها وانا ندفع بعد ان تغيب الشمس وكانوا يدفعون من المشعر الحرام اذا كانت الشمس
منبسطة وقال صحيح على شرط الشيخين قال وقد صح بهذا سماع المسور بن مخرمة من رسول الله عليه السلام
لا كما يتوهم بعض اصحابنا ان له رؤية بلا سماع قوله فان خاف الزحام فدفع قبل الامام اي قبل
الغروب ولم يجاوز حدود عرفة فحسن لانه لو جاوزها قبل الامام وقبل الغروب وجب عليه دم وحاصله
انه اذا دفع قبل الغروب ان كان لحاجة بان ند بعيره فتبعه ان جاوز عرفة بعد الغروب فلا شيء عليه
وان جاوز قبله فعليه دم فان لم يعد اصلا او عاد بعد الغروب لم يسقط الدم وان عاد قبله فدفع مع
الامام بعد الغروب سقط على الصحيح لانه تداركه في وقته وجه مقابله ان الواجب من الوقوف الى الغروب
وقد فاته ولم يتداركه فيتقرر موجبه وهو الدم قلنا وجوب المد مطلقا ممنوع بل الواجب مقصود النفر بعد الغروب
ووجوب المد ليقع النفر كذلك فهو لغيره وقد وجد المقصود فسقط ما وجب له كالسعي للجمعة في حق من
في المسجد وغاية الامر فيه ان يهدر ما وقفه قبل دفعه في حق الركن ويعتبر عوده الكائن في الوقت
بقدر الوقوف فيه ليس بل كالحصول الركن من غير لزوم ولو تاخر الامام عن الغروب دفع الناس قبله لدخول
وقته ويكثر من الاستغفار والذكر مدة بقاء قال الله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله وقال
تعالى ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم قوله لما روي ان عايشة
روى ابن ابي شيبة بسنده عنها انها كانت تدعو بشراب فتفطر ثم تفيض فحمله المصنف على ان فعلها
كان لقصد التاخير لخفة الزحام وتجوز انه كان للاحتياط في تمكن الوقت وفيه دليل على عدم كراهة
صوم يوم عرفة بعرفة لمن يامن على نفسه سوء خلقه وقزح غير منصرف للعلمية والعدل من قازح
اسم فاعل من قزح الشيء اذا ارتفع وهو جبل صغير في اخر المزدلفة والمستحب ان يدخل المزدلفة ماشيا
والغسل لدخولها قوله ولنا رواية جابر روى ابن ابي شيبة حدثنا حاتم بن اسمعيل عن جعفر بن محمد عن
جابر بن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى المغرب والعشاء بجمع باذان واحد واقامة ولم يسبح بينهما
وهو متن غريب والذي في حديث جابر الطويل الثابت في صحيح مسلم وغيره انه صلاهما باذان واقامتين
وعند البخاري عن ابن عمر ايضا قال جمع النبي عليه السلام بين المغرب والعشاء بجمع كل واحدة
منهما باقامة ولم يسبح بينهما ولا على اثر واحدة منهما وفي صحيح مسلم عن سعيد بن جبير افضنا مع
ابن عمر فلما بلغنا جمعا صلى بنا المغرب ثلثا والعشاء ركعتين باقامة واحدة فلما انصرف قال ابن عمر
هكذا صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا المكان واخرج ابو الشيخ عن الحسين بن حفص حدثنا سفيان
عن سلمة بن كهيل عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان النبي عليه السلام صلى المغرب والعشاء بجمع
باقامة واحدة واخرج ابو داود عن اشعث بن سليم عن ابيه قال اقبلت مع ابن عمر من عرفات الى المزد
لفة فلم يكن يفتر عن التكبير والتهليل حتى اتينا مزدلفة فاذن فاقام او امر انسانا فاذن واقام
فصلى المغرب ثلث ركعات ثم التفت الينا فقال الصلوة فصلى العشاء ركعتين ثم دعا بعشائه

قف
هذا مشكل فان من يد بعيره فهو معذور بما لم يجاوزه فقد ترك الواجب بعذر ولكنهم عللوا ان تارك الواجب في الحج الطواف او وداع والمشي في السعي والوقوف بالمشعر الحرام بعذر لا شيء عليه فهذا منه والله اعلم

قال واخبرني علاج بن عمرو بمثل حديث ابي عن ابن عمر فقيل لابن عمر في ذلك فقال صليت مع رسول الله عليه السلام
هكذا فخفي علمه ما في هذا من التعارض فان لم يرجح ما اتفق عليه الصحيحان على ما انفرد به صحيح مسلم
وابو داود حتى تساقطا كان الرجوع الى الاصل يوجب تعدد الاقامة بتعدد الصلوة كما في قضاء الفوائت
بل اولى الصلوة الثانية هنا وقتية فاذا اقيم للاولى المتاخرة عن وقتها المعهود كانت الى مزيد اولى ان يقام
لها بعدها وينبغي ان يصلي الفرض قبل حط رحله بل ينيخ جماله ويعقلها وهذه ليلة جمعت شرف المكان
والزمان فينبغي ان يجتهد في احيائها بالصلوة والتلاوة والذكر والتضرع قوله لما روي انه عليه السلام
الى اخره لا اصل لهذا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بل هو في البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه انه
فعله وكذا اخرجه ابن ابي شيبة عنه ولفظه قال فلما اتى جمعا اذن واقام فصلى المغرب ثلثا ثم تعشى ثم اذن
واقام فصلى العشاء ركعتين فكيف يسوغ للمصنف ان يعتبر هذا حديثا محجة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مصرح بضده وبعد الاتيان
منه عليه السلام في هاتين الصلوتين والمصنف من قريب بنا اصل على انه صلاهما باقامة واحدة ولم يكن
منه عليه السلام حجة واحدة فان كان قد ثبت عند المصنف الاول فقد اعتقد انه صلاهما من غير تخلل عشاء
بينهما باقامة فيستحيل اعتقاد الثاني والالزم اعتقاد انه تعشى ولا تحكم وافراد الاقامة والافراد ها
وهذا الان رواية الحديث للاحتجاج فرع اعتقاد صحته قوله لان المغرب موخرة عن وقتها واداء صلاة بعد
وقتها على وفق القياس قوله لم يجز الخارج من الدليل والنص برهنا ان الاعادة الا واجبة وهو لا يستلزم
الحكم بعد الاجزاء والا وجب الاعادة مطلقا بل لم تكن اعادة بل اداء في الوقت وقضاء خارجه وحاصل الدليل
ان الظني افادنا وقت المغرب في خصوص هذا اليوم ليتوصل الى الجمع بجمع واعمال مقتضاه واجب ما لم يلزم
تقديم على القاطع وهو بايجاب اداء المغرب بعد الكون بمزدلفة ما لم يطلع الفجر فاذا طلع انتفى امكان
تداركه هذا الواجب وتقرر المائم اذ لو وجب بعده كان حقيقته عدم الجواز فيما هو موقت قطعا
وفيه التقديم الممتنع وعن ذلك قلنا اذا بقي في الطريق طعما بلا حتى انه لا يدرك مزدلفة قبل الفجر
له ان يصلي المغرب في الطريق واذ قد عرفت هذا فلو لا تعليل ذلك الظني بان التاخر والتاخير للجمع
لوجب الى ان الاعادة لازمة مطلقا لكن ما وجب لشيء ينتفي وجوبه عند تحقق انتفاء ذلك الشيء
بقي الكلام في افاده صورة ذلك الظني وهو ما في الصحيحين عن اسامة بن زيد قال دفع عليه السلام من
عرفة حتى اذا كان بالشعب نزل فبال ثم توضا فلم يسبغ الوضوء فقلت له الصلوة فقال الصلوة امامك
فركب فلما جاء المزدلفة نزل فتوضا فاسبغ الوضوء ثم اقيمت الصلوة فصلى المغرب ثم اناخ كل انسان
بعيره في منزله ثم اقيمت الصلوة فصلاها ولم يصل بينهما شيئا انتهى وقوله الصلوة امامك المراد وقتها
وقد يقال مقتضاه وجوب الاعادة مطلقا لانه اداها قبل وقتها الثابت بالحديث فتعليله بانه
للجمع فاذا فات سقطت الاعادة تخصيص للنص بالمعنى المستنبط منه ومرجعه الى تقديم المعنى على
النص وكلمتهم على ان العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعنى النص لا يقال لو اجرينا في اطلاقه ادى
الى تقديم الظني على القاطع لانا نقول ذلك لو قلنا بافتراض ذلك لكنا نحكم بالاجزاء ونوجب اعادة ما وقع مجزيا شرعا مطلقا ولا بدع في ذلك فهو نظير وجوب اعادة صلوة اديت مع كراهة التحريم حكم
باجزائها ونجب اعادتها مطلقا والله تعالى اعلم قوله واذا طلع الفجر يصلي الفجر يوم النحر قوله لرواية ابن
مسعود رضي الله عنه في الصحيحين عنه ما رايت رسول الله عليه السلام صلى صلاة الا لميقاتها الا صلاتين
صلوة المغرب والعشاء بجمع وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها ويريد قبل وقتها الذي اعتاد صلاتها فيه كل يوم

المغرب ثلثا ثم تعشى ثم اذن واقام فصلى صح

قف
والمغرب واجب باخيره للجمع بالمزدلفة فاذا فات الجمع حتى طلع الفجر انتفى مطلقا وقت المغرب ان لم صلاها في الطريق والا جائز والله تعالى اعلم

لأنه غلس بها بينه لفظ البخاري والفجر حين بزغ الفجر وفي لفظ لمسلم قبل ميقاتها بغلس فافاد ان ان المعتاد في غير ذلك اليوم الاسفار بالفجر واخرجاه انه صلى يجمع الصلاتين جميعا وصلى الفجر حين طلع الفجر
قوله لان النبي عليه السلام الى اخره تقدم في حديث جابر الطويل قوله فصلى الفجر حين تبين له الصبح باذان واقامة ثم ركب القصوى حتى اتى المشعر الحرام فاستقبل القبلة فدعا وكبره وهلله ووحده فلم يزل واقفا حتى اسفر جدا فدفع قبل ان تطلع الشمس الحديث وقول المصنف حتى روي في حديث ابن عباس الى قالو هو وهم وانما هو في حديث العباس بن مرداس ولو الجه ان يقال الحديث من رواية كنانة ابن العباس بن مرداس فصدق انه من رواية ابن عباس اندفع لكن ابن عباس اذا اطلق لا يراد به الا عبد الله الملقب بالبحر رضي الله عنه قوله وقال الشافعي انه ركن هذا سهو فان كتبهم ناطقة بانه سنة وفي المبسوط ذكر الليث ابن سعد مكان الشافعي وفي الاسرار ذكر علقمة وجه الركنية قوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام قلنا غاية ما يفيد ايجاب الكون في المشعر الحرام بالالتزام لاجل الذكر ابتدا وهذا لان الامر فيها انما هو بالذكر عنده لا مطلقا فلا يتحقق الامتثال الا بالكون عنده فالمطلوب هو الا المقيد فيجب القيد ضرورة لا قصدا فاذا اجمعنا على ان نفس الذكر الذي هو متعلق الامر حين هو اجب انتفى وجوب الامر فيه بالضرورة فانتفى الركنية والايجاب من الاية وانما عرفنا الايجاب بغيرها وهو ما رواه اصحاب السنن الاربعة عن عروة بن مضرس قال قال رسول الله عليه السلام من شهد صلاتنا هذه ووقف معنا حتى يدفع وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه قال الحاكم صحيح على شرط كافة اهل الحديث وهو قاعدة من قواعد اهل الاسلام ولم يخرجاه على اصلهما لان عروة بن مضرس لم يرو عنه الا الشعبي وقد وجدنا عروة ابن الزبير قد حدث عنه ثم اخرج عن عروة بن الزبير عن عروة بن مضرس قال جئت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالموقف فقلت يا رسول الله اتيت من جبل طي اكللت مطيتي واتعبت نفسي والله ما بقي جبل من تلك الجبال الا وقفت عليه فقال من ادرك معنا هذه الصلوة يعني صلاة الصبح وقد اتى عرفة قبل ذلك ليلا او نهارا فقد تم حجه وقضى تفثه علق به تمام الحج وهو يصلح لافادة الوجوب لعدم القطعية فكيف مع حديث البخاري عن ابن عمر انه كان يقدم ضعفة اهله فيقفون عند المشعر الحرام بالمزدلفة بليل فيذكرون الله ما بدا لهم ثم يرجعون قبل ان يقف الامام وقبل ان يدفع فمنهم من يقدم منى لصلوة الفجر ومنهم من يقدم بعد ذلك فاذا قدموا رموا الجمره وكان ابن عمر يقول رخص في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وما اخرج اصحاب السنن الاربعة عن ابن عباس كان رسول الله عليه السلام يقدم ضعفة اهله بغلس ويامرهم ان لا يرموا الجمره حتى تطلع الشمس فان بذلك ينتفي الركنية لان الركن لا يسقط للعذر بل ان كان عذرا يمنع اصل العبادة سقطت كلها او اخرت اما ان شرع فيها فلا تتم الا بأركانها وكيف وليست هي سوى اركانها فعند عدم الاركان لم يتحقق مسمى تلك العبادة اصلا قوله والمزدلفة الخ وهي تمتد الى وادي محسر بكسر السين المشددة قبلها حاء مهملة مفتوحة والمستحب ان يقف وراء الامام بقزح قيل هو المشعر الحرام وفي كلام الطحاوي ان للمزدلفة ثلثة اسماء المزدلفة والمشعر الحرام وجمع والمازمان بوادي محسر واول محسر من القرن المشرف من الجبل الذي على يسار الذاهب الى منى سمي به لان فيل اصحاب الفيل حسر فيه واهل مكة يسمونه وادي النار قيل لان شخصا اصطاد فيه فنزلت نار من السماء فاحرقته واخره اول منى وهي منه الى العقبة التي يرمى بها الجمره يوم النحر وليس وادي محسر من منى ولا من مزدلفة فالا

ستثناء

ستثناء في قوله ومزدلفة كلها موقف الا وادي محسر منقطع واعلم ان ظاهر كلام القدوري والهداية وغيرهما في قولهم مزدلفة كلها موقف الا وادي محسر وكذا عرفة كلها موقف الا بطن عرنة ان المكانين ليسا مكان وقوف فلو وقف فيهما لا يجزيه كما لو وقف في منى سواء قلنا ان عرفة ومحسرا من عرفة ومزدلفة اولا وهكذا ظاهر الحديث الذي قدمنا تخريجه وكذا عبارة الاصل من كلام محمد ووقع في البدائع واما مكانه يعني الوقوف بمزدلفة فجزء من اجزاء مزدلفة الا انه لا ينبغي ان ينزل في وادي محسر وروي الحديث ثم قال ولو وقف به اجزاه مع الكراهة وذكر مثل هذا بطن عرنة اعني قوله الا انه لا ينبغي ان يقف في بطن عرنة لانه عليه السلام نهى عن ذلك واخبر انه وادي الشيطان انتهى ولم يصرح فيه بالاجزاء مع الكراهة كما صرح به في وادي محسر ولا يخفى ان الكلام فيهما واحد وما ذكره غير مشهور من كلام الاصحاب بل الذي يقتضيه كلامهم عدم الاجزاء واما الذي يقتضيه النظر ان لم يكن اجماع على عدم اجزاء الوقوف بالمكانين هو ان عرنة ووادي محسر ان كانا من مسمى عرفة والمشعر الحرام يجزي الوقوف بهما ويكون مكروها لان القاطع اطلق الوقوف بمسماهما مطلقا وخبر الواحد منعه في بعضه فقيده والزيادة عليه بخبر الواحد لا تجوز فيثبت الركن بالوقوف في مسماهما مطلقا والوجوب في كونه في غير المكانين المستثنيين وان لم يكونا من مسماهما لا يجوز اصلا وهو الظاهر والاستثناء منقطع هذا اول وقت الوقوف بمزدلفة اذا طلع الفجر من يوم النحر واخره طلوع الشمس منه فلا يجوز قبل الفجر عندنا والمبيت بمزدلفة ليلة النحر سنة قوله وهذا غلط هو كما قال وقد تقدم في غير حديث انه عليه السلام افاض حين اسفر قبل طلوع الشمس كحديث جابر الطويل وغيره فارجع الى استقرائها وعن محمد في حد الاسفار الى طلوع الشمس قدر ركعتين دفع وهذا بطريق التقريب وهو مروي عن عمر هذا حال الوقوف اما المبيت بها فسنة لا شيء عليه في تركه ولا يشترط النية للوقوف كوقوف عرفة ولو مر بها بعد طلوع الفجر من غير ان يبيت بها جاز ولا شيء عليه لحصول الوقوف ضمن المرور كما في عرفة ولو وقف بعدما افاض الامام قبل الشمس اجزاه ولا شيء عليه كما لو وقف بعد افاضة الامام ولو دفع قبل الناس او قبل ان يصلي الفجر بعد الفجر لا شيء عليه الا انه خالف السنة اذ السنة من الوقوف الى الاسفار والصلوة مع الامام قوله فيرميها من بطن الوادي الخ في حديث جابر الطويل فدفع قبل ان تطلع الشمس حتى اتى بطن محسر فحرك قليلا ثم سلك الطريق الوسطى التي تخرج على الجمرة الكبرى حتى اتى الجمرة التي عند الشجرة فرماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة وفي سنن ابي داود عن سليمان بن عمرو بن الاحوص عن امه قالت رايت رسول الله عليه السلام يرمي الجمرة من بطن الوادي وهو راكب يكبر مع كل حصاة ورجل من خلفه يستره فسالت عن الرجل فقال الفضل بن عباس وازدحم الناس فقال عليه السلام ايها الناس لا يقتل بعضكم بعضا واذا رميتم الجمرة فارموا بمثل حصى الخذف وعن جابر قال رايت رسول الله عليه السلام رمى الجمرة بمثل حصى الخذف رواه مسلم وفي صحيح عن ابن مسعود انه رمى جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة فقيل له ان ناسا يرمونها من فوقها فقال عبد الله هذا والذي لا اله غيره مقام الذي انزلت عليه سورة البقرة وفي البخاري عن ابن عمر عن النبي عليه السلام انه كان اذا رمى الجمرة الاولى رماها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ثم يتقدم امامها فيستقبل القبلة رافعا يديه يدعو وكان يطيل الوقوف ويأتي الجمرة الثانية فيرميها بسبع حصيات يكبر كلما رمى بحصاة ثم ينحدر ذات اليسار مما يلي الوادي فيقف مستقبل البيت رافعا يديه يدعو ثم يأتي الجمرة التي عند العقبة فيرميها بسبع حصيات يكبر كلما رماها بحصاة ثم ينصرف ولا يقف عندها قوله الا انه لا يرمي بالكبار من الاحجار اطلق في منع الكبار بعد ما اطلق في تجويز الكبار بقوله ولو رمى باكبر منها جاز فعلم ارادة تقييد كل منهما فالمراد بالاول الاكبر منها قليلا

والمراد بالثاني الاكبر كثيرًا كالحجرة العظيمة ونحوها وما يقرب منها فيجب كون المنع على وجه الكراهة وذلك لان
مقتضى ظاهر الدليل منع الاكبر من حصى الخذف مطلقا وهو ما رويناه انفا فلما اجاز والاكبر قليلا ولو كان
مثل حصى الخذف محمول على الندب نظرا الى تعليله بتوهم الاذى ويلزمه الاجزاء برمي الصخرة فيكون المنع
منها منع كراهة لتوقع الاذى بها قوله ولو رماها من فوق العقبة اجزأه الا انه خلاف السنة ففعله
عليه السلام من اسفلها سنة لا لانه المتعين ولذا ثبت رمي خلق كثير في زمن الصحابة من اعلاها كما ذكرناه انفا
من حديث ابن مسعود ولم يأمروهم بالاعادة ولا اعلنوا بالنداء بذلك في الناس وكان وجه اختياره عليه
السلام لذلك هو وجه اختياره حصى الخذف فانه يتوقع الاذى اذا رموا من اعلاها لمن اسفلها فانه لا يخلو
من مرور الناس فيصيبهم بخلاف الرمي من اسفل مع المارين من فوقها ان كان قوله ويكبر مع كل حصاة كذا
روى ابن مسعود وابن عمر تقدم الرواية عنهما انفا وقدمناه ايضا من حديث جابر وام سليمان وظاهر
المروية منه ذلك الاقتصار على الله اكبر غير انه روي عن الحسن بن زياد انه يقول الله اكبر رغما للشيطان
وحزبه وقيل يقول ايضا اللهم اجعل حجي مبرورا وسعيي مشكورا وذنبي مغفورا قوله ولو سبح مكان التكبير ا
جزأه وكذا غير التسبيح من ذكر الله تعالى كالتهليل للعلم بان المقصود من تكبيره عليه السلام الذكر لا خصو
صه ويمكن حمل التكبير في لفظ الرواة على معناه من التعظيم كما قلنا في تكبير الافتتاح فيتحمل كل ذكر
لفظا لا معنى فقط لكن فيه تعذر بسبب ان المعروف من اطلاقهم كبر الله ونحوه ارادة ما كان تعظيما
بلفظ التكبير فانه اذا كان غيره قالوا سبح الله ووحده او ذكر الله فهذا الاعتقاد يبعد هذا الحمل قوله
ولا يقف عندها على هذا تظافرت الروايات عنه عليه السلام ولم يظهر حكمة تخصيص الوقوف والدعاء
بغيرها من الجمرتين فان يخايل انه في اليوم الاول لكثرة ما عليه من الشغل كالذبح والحلق والا
فاضة الى مكة فهو منعدم فيما بعده من الايام الا ان يكون كون الوقوف يقع في جمرة العقبة في ا
لطريق فيوجب قطع سلوكها على الناس وشدة ازدحام الواقفين والمارين ويفضي ذلك الى ضرر
عظيم بخلافه في باقي الجمار فانه لا يقع في نفس الطريق بل بمعزل منفصل عنه والله اعلم قوله ويقطع ال
تلبية مع اول حصاة لما روينا عن ابن مسعود يحتمل ان المراد لما ثبت لنا من روايته عن ابن مسعود
اي لما اشتملت عليه رواياتنا وان لم يكن رواه في هذا الكتاب وهذه عناية دعا اليها انه لم تتقدم
له رواية ذلك عنه في الكتاب وقد تقدم في حديث الفضل بن العباس في حديث الوقوف بعرفة انه عليه
السلام لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة اخرجه الستة وقدمناه قبل ذلك من حديث ابن مسعود واو
قسامه عليه وفي البدائع فان زار البيت قبل ان يرمي ويحلق ويذبح قطع التلبية في قول ابي حنيفة وعن
ابي يوسف انه يلبي ما لم يحلق او تزول الشمس من يوم النحر وعن محمد ثلاث روايات رواية كابي حنيفة ورواية
ابن سماعة عنه لم يرم قطع التلبية اذا غربت الشمس من يوم النحر ورواية هشام اذا مضت ايام
النحر وظاهر رواية مع ابي حنيفة ووجه ابي يوسف انه لم يتحلل بهذا الطواف بشيء فكان كعدمه فلا
يقطعها الا اذا زالت الشمس لان اصله ان رمي يوم النحر يتوقت بالزوال فيفعل بعده قضاء فصار
فواته عن وقته كفعله في وقته وعند فعله فيه يقطعها كذا عند فواته بخلاف ما اذا حلق قبل
الرمي لانه خرج عن احرامه باعتبار الغالب ولا تلبية في غير الاحرام ولهما ان الطواف وان كان قبل
الرمي والحلق والذبح لكن وقع التحلل في الجملة عن النساء حتى يلزمه بالجماع بعده شاة لا بدنة فلم
يكن الاحرام قائما مطلقا ولم تشرع التلبية الا في الاحرام المطلق ولو ذبح قبل الرمي وهو متمتع او قارن

يقطعها

يقطعها في قول ابي حنيفة لانه كان مفردا لا الذبح محلل في الجملة في حقهما بخلاف المفرد وعن محمد لا يقطع اذ لا
تحلل به بل بالرمي والحلق قوله ثم كيفية الرمي ان يضع الحصاة على ظهر ابهامه ويستعين بالمسبحة هذا
التفسير يحتمل كلا من تفسيرين قيل بهما احدهما ان يضع طرف ابهامه اليمنى على وسط السبابة ويضع
الحصاة على ظاهر الابهام كانه عاقد سبعين فيرميها وعرف منه ان المسنون في كون الرمي باليد اليمنى والا
خر ان يحلق سبابته ويضعها على مفصل ابهامه وسبابته وهذا هو الاصح لانه ايسر والمعتاد ولم يقم
دليل على اولوية تلك الكيفية سوى قوله عليه السلام فارموا بمثل حصى الخذف وهذا لا يدل ولا يستلزم
كيفية الرمي المطلوبة بكيفية الخذف وانما هو تعيين ضابط مقدار الحصاة اذ كان مقدار ما يخذف به معلوما
لهم واما ما زاد في رواية صحيح مسلم بعد قوله عليكم بحصى الخذف من قوله ويشير بيده كما يخذف الانسان يعني
عين ما نطق بقوله عليكم بحصى الخذف اشار بصورة الخذف بيده فليس يستلزم طلب كون الرمي بصورة
الخذف لجواز كونه ليؤكد كون المطلوب حصى الخذف كانه قال خذوا حصى الخذف الذي هو هكذا ليشير انه
لا تجوز في كونه حصى الخذف وهذا لانه لا يعقل بل يجر وضع الحصاة ولو امكن ان يقال فيه اشارة الى كون
الرمي حذفا عارضه كونه وضعا غير متمكن واليوم يوم رحمة يوجب نفي غير المتمكن قوله ولو طرحها طرحا اجزأه
يعني ان المروي عن الحسن تعيين الاولى وان مسمى الرمي لا ينتفي في الطرح راسا بل انما فيه معنى قصور
بخلاف وضع الحصاة وضعا فانه لا يجزي لانتفاء حقيقة الرمي بالكلية قوله ولو رماها فوقعت قريبا
من الجمرة قدر ذراع ونحوه ومنهم لم يقدر كانه اعتمد على اعتبار القرب عرفا وضده البعد في العرف مما لا
مثله يعد بعدا عرفا لا يجوز وهذا بناء على انه لا واسطة بين البعيد والقريب حتى ان ما ليس ببعيد فهو قريب
وما ليس بقريب فهو البعيد ولعله غير لازم اذ قد يكون الشيء من الشيء بحيث يقال فيه ليس بقريب منه ولا
بعيد والظاهر على هذا التعويل وعدمه على القرب فما ليس بقريب لا يجوز لا على القرب والبعد ولو وقعت على
ظهر رجل او محمل وثبتت عليه حتى طرحها الحامل كان عليه اعادتها ولو وقعت عليه فنبت عنه ووقعت عند
الجمرة بنفسها اجزأه ومقام الرامي بحيث يرى موقع حصاه وما قدر به بخمسة اذرع في رواية الحسن
فذلك تقدير لاقل ما يكون بينه وبين المكان في المسنون الا ترى الى تعليله في الكتاب بقوله لان ما دون
ذلك يكون طرحا قوله ولو رمى بسبع جملة فهي واحدة فيلزمه ست سواها والسبع واكثر منه واحد
قوله ويأخذ الحصى من اي موضع شاء الا من عند الجمرة فانه يكره يتضمن خلاف ما قيل انه يلتقطها من ا
لجبل الذي على الطريق من مزدلفة قال بعضهم جرى التوارث بذلك وما قيل يأخذها من المزدلفة سبعا
رمي جمرة العقبة في اليوم الاول فقط فافاد انه لا سنة في ذلك يوجب خلافها الاساءة وعن ابن عمر انه
كان يأخذها من جمع بخلاف موضع الرمي لان السلف كرهوه لانه المردود وقوله به ورد الاثر كانه ما عن سعيد
بن جبير قلت لابن عباس ما بال الجمار ترمى من وقت الخليل عليه السلام ولم تصر هضابا تسد الافق فقال اما علمت
ان من تقبل حجه يرفع حصاه قال ومن لم يتقبل ترك حصاه قال مجاهد لما سمعت هذا من ابن عباس جعلت
على حصياتي علامة ثم توسطت الجمرة فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم اجد بتلك العلامة شيئا قوله ومع
هذا لو فعل واخذها من موضع الرمي اجزأه مع الكراهة وما هي الا كراهة تنزيه ان يلتقط حجرا واحدا
فيكسره سبعين حجرا صغيرا كما يفعله كثير من الناس اليوم ويستحب ان يغسل الحصيات قبل ان يرميها ليتيقن
طهارتها فانه يقام بها قربة ولو رمى بمتنجسة بيقين كره واجزأه قوله ويجوز الرمي بكل ما كان من ا
جزاء الارض كالحجر والطين والنورة والكحل والكبريت والزرنيخ وكف من تراب والظاهر اطلاقه يجوز الرمي

ثم انه عاقد عشرة وهذا في التمكن في الرمي به مع الزحمة والوهجة عسر وقيل يأخذ بطرفي ابهامه صح

بالفيروزج والياقوتة لانهما من اجزاء الارض وفيهما خلاف منعه الشارحون وغيرهم بناء على كون المرمى به
يكون الرمي به استهانة شرطا واجازه بعضهم بناء على نفي ذلك الاشتراط وممن ذكر جوازه الفارسي
في مناسكه وقوله بخلاف ما لو رمى بالذهب والفضة لانه يسمى نثارا لا رميا جواب عن مقدر من جهة
الشافعي لو تم ما ذكرتم في تجويز الطين من كون الثابت معه فعل الرمي وهو المقصود من غير نظر الى ما به الرمي
لجاز بالذهب والفضة بل وبما ليس من اجزاء الارض كاللؤلؤ والمرجان والجوهر والعنبر والكل ممنوع عندكم
فاجاب بانه بالذهب والفضة يسمى نثارا لا رميا فلم يجز لانتفاء مسمى الرمي ولا يخفى انه يصدق اسم الرمي مع كونه
يسمى نثارا غاية ما في انه رمي خص باسم اخر باعتبار خصوص متعلقه ولا تاثير لذلك في سقوط اسم الرمي
عنه ولا صورته وايضا فهو جواب قاصر اذ لا يعم ما ذكر مما ليس من اجزاء الارض اللهم الا ان يدعى ثبوت
اسم النثار ايضا فيما باللؤلؤ والعنبر ايضا وهو غير بعيد وح يكون فيه ما ذكرنا ولو غير اصل الجواب الى اشتراط
الاستهانة اندفع الكل لكنه يطالب بدليل اعتباره وليس فيه سوى ثبوت فعله عليه السلام بالحجر اذ لا
جماع فيه وهو لا يستلزم بمجرد التعيين كرميه من اسفل الجمرة لا من اعلاها وغيره ولو استلزمه تعين الحجر
وهو مطلوب الخصم ثم لو تمم نظر الى ما زعموا ان الرمي رغما للشيطان اذ اصله رمي نبي الله اياه عند الجمار
عرض له عندها للاغواء بالمخالفة استلزم جواز الرمي بمثل الخشبة الرثة والبعرة وهو ممنوع على ان اكثر
المحققين على انها امور تعبدية لا يشتغل بالمعنى فيها والحاصل انه اما ان يلاحظ مجرد الرمي او مع الاستهانة
او خصوص ما وقع منه عليه الصلوة والسلام والاول يستلزم الجواز بالجواهر والثاني بالبعرة والخشبة
التي لا قيمة لها والثالث بالحجر خصوصا فليكن هذا اولى لكونه اسلم والاصل في اعمال هذه المواطن الاتباع
فامر نبيل عدم تعينه كما في الرمي من اسفل الجمرة مما ذكرنا **قوله** لقوله عليه السلام ان اول نسكنا الى اخره
غريب والذي اخرج الجماعة الا ابن ماجة عن انس ان الرسول صلى الله عليه السلام اتى منى فاتى الجمرة فرماها
ثم اتى منزله بمنى فنحر ثم قال للحلاق خذ واشار الى جانبه الايمن ثم الايسر ثم جعل يعطيه الناس وهذا
يفيد ان السنة في الحلق البداءة بيمين المحلوق راسه وهو خلاف ما ذكر في المذهب وهذا الصواب
قوله فيعتبر عليه الذبح حتى يصير كان الحلق لم يقع في محض الاحرام **قوله** لقوله عليه السلام في الصحيحين
انه عليه السلام قال اللهم ارحم المحلقين قالوا والمقصرين يا رسول الله قال ~~اللهم ارحم~~ والمقصرين
وفي رواية البخاري فلما كانت الرابعة قال والمقصرين وقوله ظاهر هو بفتح الهاء فعل ماض ومن لا شعر
على راسه يجري الموسى على راسه وجوبا لان الواجب شيئان اجراؤه مع الازالة فما عجز عنه سقط دون ما لم
يعجز عنه وقيل استحبابا لان وجوب الاجراء للازالة لا لعينه فاذا سقط ما وجب لاجله سقط هو على انه
قد يقال يمنع وجوب عين الاجراء وكان للازالة بل الواجب طريق الازالة ولو فرض بالنورة او الحرق او النتف
وان عسر في اكثر الروس او قاتل غيره فينتفعه اجراء عن الحلق فقص او لو تعذر الحلق لعارض تعين اي
التقصير او التقصير تعين الحلق كان لبده بصمغ فلا يعمل فيه المقراض ومن تعذر اجراء الالة على
راسه صار حلالا كالذي لا يقدر على مسح راسه في الوضوء لافة قال محمد فيمن على راسه قروح لا يستطيع
اجراء الموسى عليه ولا يصل الى تقصيره حل بمنزلة من حلق والاحسن له ان يؤخر الاحلال الى اخر
ثة من ايام النحر ولا شيء عليه ان لم يؤخره ولو لم تكن به قروح لكنه خرج الى البادية فلم يجد الة او من
يحلقه لا يجزيه الا الحلق او التقصير وليس هذا بعذر ويعتبر في سنة الحلق البداءة بيمين الحالق
لا المحلوق ويبدأ بشقه الايسر وقد ذكرنا انفا ان مقتضى النص البداءة بيمين الراس ويجب

دفن شعره ويقول عند الحلق الحمد لله على ما هدانا وانعم علينا اللهم هذه ناصيتي بيدك فتقبل مني
واغفر لي ذنوبي اللهم اكتب لي بكل شعرة حسنة وامح بها عني سيئة وارفع لي بها درجة اللهم اغفر لي
وللمحلقين والمقصرين يا واسع المغفرة امين واذا فرغ فليكبر وليقل الحمد لله الذي قضى عنا نسكنا
اللهم زدنا ايمانا ويقينا وعونا ولوالدينا والمسلمين **قوله** ويكتفى في الحلق بربع الراس اعتبارا الراس
بالمسح وحلق الكل اولى اقتداء برسول الله عليه السلام قال الكرماني فان حلق او قصر اقل من الربع
اجزاه وهو مسيء ولا ياخذ من شعر غير راسه ولا من ظفره فان فعل لم يضره لانه اوان التحلل وهذا الكلام مما
يحصل به التحلل لانه من قضاء التفث كذا علله في المبسوط وفي المحيط ابيح له التحلل فغسل راسه
بالخطمي او قلم ظفره قبل الحلق عليه دم لان الاحرام باق لانه لا يتحلل الا بالحلق فقد جنى عليه بالطيب وذكر
الطحاوي لا دم عليه عند ابي يوسف ومحمد لانه ابيح له التحلل فيقع به التحلل واعلم انه اتفق كل من الائمة
الثلثة ابي حنيفة ومالك والشافعي رحمهم الله على انه يجزي في الحلق القدر الذي قال انه يجزي
في المسح في الوضوء ولا يصح ان يكون هذا منهم بطريق القياس كما تفيده عبارة المصنف لانه
يكون قياسا بلا جامع يظهر اثره وذلك لان حكم الاصل على تقدير القياس وجوب المسح ومحله المسح
وحكم الفرع وجوب الحلق ومحله الحلق للتحلل ولا يظن ان محل الحكم الراس اذ لا يتحد الاصل والفرع و
ذلك ان الاصل والفرع هما محلا الحكم المشبه به والمشبه والحكم هو الوجوب مثلا ولا قياس يتصور
عند اتحاد محله اذ لا اثنينية وح فحكم الاصل وهو وجوب المسح ليس فيه معنى يوجب جواز قصره
على الربع وانما فيه نفس النص الوارد فيه وهو قوله تعالى وامسحوا برءوسكم اما على الاجمال والتحاق
حديث المغيرة بيانا او على عدمه والمفاد بسبب الباء الصاق اليد كلها بالراس لان الفعل حينئذ يصير
متعديا الى الالة بنفسه فيشملها وتمام اليد يستوعب الربع عادة فتعين قدره لان فيه معنى يظهر
اثره في الاكتفاء بالربع او بالبعض مطلقا او تعين الكل وهو متحقق في وجوب حلقها عند التحلل من
الاحرام ليتعدى الاكتفاء بالربع من المسح الى الحلق وكذا الاخران واذا انتفت صحة القياس فالمر
جع في كل من المسح وحلق التحلل ما يفيده نصه الوارد فيه والوارد في المسح دخلت فيه الباء على
الراس التي هي المحل فاوجب عند الشافعي التبعيض وعندنا وعند مالك لا بل الالصاق غير انا
لاحظنا تعدي الفعل للالة فيجب قدرها من الراس ولم يلاحظه مالك فاستوعب الكل او جعلها
صلة كما في مسحوا بوجوهكم في اية التيمم فاقتضى وجوب استيعاب المسح واما الوارد في الحلق من
الكتاب قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين رؤسكم من غير باء والاية فيها
اشارة الى طلب تحليق الراس او تقصيرها وليس فيها ما هو الموجب لطريق التبعيض على اختلافه عندنا
وعند الشافعي وهو دخول الباء على المحل ومن السنة فعله عليه السلام وهو الاستيعاب فكان
مقتضى الدليل في الحلق وجوب الاستيعاب كما هو قول مالك وهو الذي ادين الله به والله سبحانه اعلم
قوله وهو مقدم على القياس ينبغي ان ما استدل به مالك قياس وان لم يذكر اصله على ما ذكرنا من انه قد يترك ذكره
كثيرا اذ كان اصله ظاهرا وله اصول كثيرة وهنا كذلك وحاصله الطيب من دواعي المحرم وهو الجماع فيحرم قياسا
على المس بشهوة في الاعتكاف والاستبراء فاجاب بانه في معارضة النص لكن قد استدرك لمالك بحديث
رواه الحاكم في مستدركه عن عبد الله بن الزبير قال من سنة الحج ان رمى الجمرة الكبرى حل له كل شيء حرم عليه
الا النساء والطيب حتى يزور البيت وقال على شرطهما انتهى وقول الصحابي من السنة حكمه الرفع وعن عمر رضي

قف
على اختيار ابن الهمام
عدم الخروج من الاحرام
الا بالحلق كل الراس

منقطع انه قال اذا رميتم الجمرة فقد حل لكم ما حرم الا النساء والطيب ذكره وانقطاعه في الامام ولنا ما اخرج النسائي وابن ماجة عن سفيان عن سلمة بن كهيل عن الحسن العرني عن ابن عباس قال اذا رميتم الجمرة فقد حل لكم كل شيء الا النساء فقال رجل والطيب فقال اما انا فقد رايت رسول الله عليه السلام يضمخ راسه بالمسك افطيب هو ام لا واما في ا لكتاب فهو ما اخرج ابن ابي شيبة حدثنا وكيع عن هشام بن عروة عن عروة عن عايشة رضي الله عنها عنه عليه السلام اذا رمى احدكم جمرة العقبة فقد حل له كل شيء الا النساء ورواه ابو داود وسنن فيه الحجاج بن ارطاة والدارقطني بسند اخر وفيه ايضا وقال اذا رميتم وحلقتم وذبحتم وقال لم يروه الا الحجاج بن ارطاة وفي الصحيحين عن قاسم عن عايشة رضي الله عنها قالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه قبل ان يحرم ويوم النحر قبل ان يطوف بالبيت بطيب فيه مسك واخرجه مسلم عن عمرة عنها قالت طيبته عليه السلام لحرمه حين احرم ولحله قبل ان يفيض **قوله** ولنا ان ما يكون محللا لا يكون جناية في غيره او انه كالحلق بعد هذا هو الاصل لان التحلل من العبادة هو الخروج منها ولا يكون ذلك بركنها بل اما بما ينافيها او بما هو محظور فيها وهو اقل ما يكون بخلاف دم الاحصار لانه على خلاف الاصل للحاجة الى التحلل قبل اوان اطلاق مباشرة المحظور محللا فان قيل يرد الطواف فانه محلل من النساء وليس من المحظورات اجاب بمنع كونه محللا بل التحلل عنده بالحلق السابق لانه غاية الامر بعض احكام الحلق تاخر الى وقته ولا يخفى ان ما ذكرناه انفا من السمعيات يفيد ان الله هو السبب للتحلل الاول وعن هذا نقل عن الشافعي ان الحلق ليس بواجب والله اعلم وهو عندنا واجب لان التحلل الواجب لا يكون الا به والجواب ما ذكرنا على اضمار الحلق اي اذا رميتم وحلقتم جمعا بينه وبين ما في بعض ما ذكرناه من عطفه على الشرط في رواية الدارقطني وقوله تعالى ثم ليقضوا تفثهم وهو الحلق واللبس على ما عن ابن عمر وقول اهل التاويل انه الحلق وقص الاظفار وقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين محلقين الاية اخبر بدخولهم محلقين فلا بد من وقوع التحليق وان لم يكن حالة الدخول في العمرة لانها حال مقدرة ثم هو مبني على اختيارهم فلا بد من الوجوب الحامل على الوجود فيوجد المخبر به ظاهرا وغالبا لتطابق الاخبار غير ان هذا التاويل ظني فيثبت به الوجوب لا القطع ولو غسل راسه بالخطمي بعد الرمي قبل الحلق لزمه دم على قول ابي حنيفة رضي الله عنه على الاصح لان احرامه باق لا يزول الا بالحلق **قوله** لما روي الخ هذا دليل تخص يوم النحر بالافاضة لانه يفيد ما ذكره من انه يفيض في احد الايام الثلثة فكان الاحسن ان يقدم عليه قوله وافضل هذه الايام اولها ليكون دليل السنة ويثبت الجواز في اليومين الاخيرين بالمعنى وهو ما ذكره بقوله ووقته ايام النحر واما حديث افضلها اولها ~~ليكون دليل السنة ويثبت~~ فالله سبحانه اعلم بالثبوت الحديث الذي ذكره اخرجه مسلم عن ابن عمر انه عليه السلام افاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر بمنى قال نافع وكان ابن عمر يفيض يوم النحر ثم يرجع فيصلي الظهر بمنى ويذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم فعله والذي في حديث جابر الطويل الذي في مسلم وغيره من كتب السنن خلاف ذلك حيث قال ثم ركب رسول الله عليه السلام فافاض الى البيت فصلى الظهر بمكة ولا شك ان الخبرين وهم وثبت عن عايشة مثل حديث جابر الطويل بطريق فيه ابن اسحق وهو حجة على ما هو الحق ولهذا قال المنذري في مختصره وهو حديث حسن واذا تعارضا ولا بد من صلوة الظهر في احد المكانين ففي مكة بالمسجد الحرام اولى لثبوت مضاعفة الفرايض فيه ولو تجشمنا الجمع حملنا فعله بمنى على الاعادة بسبب اطلع عليه يوجب نقصان المودي اولا **قوله** وكان وقتهما واحدا يعني فكان وقت الذبح وقتا للطواف لا وقته الطواف فان الطواف لا يتوقت بايام النحر حتى يفوت بفواتها بل وقته العمر الا انه يكره تاخيره عن هذه الايام وحج توجيه الاستدلال بالعطف انه عطف طلب بالطواف على الكل من الاضحية الملزوم للذبح في قوله تعالى

فكلوا

فكلوا منها واطعموا البايس الفقير ثم ليقضوا تفثهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق فكان على الذبح اللازم ومن ضرورة جمع طلبهما مطلقا اطلاق الاتيان بكل منهما من حين يتحقق وقت احدهما والذبح يتحقق وقته من فجر النحر فمنه يتحقق وقت الطواف والحاصل ان وقت الطواف اوله طلوع الفجر من يوم النحر لا من ليلته كما يقوله الشافعي لان ذلك وقت الوقوف ولا اخر له بل مدة وقته العمر الا انه يجب فعله قبل مضي ايام النحر عند ابي حنيفة خلافا لهما بل ذلك عندهما للسنة يكره خلافها وستاتي المسئلة **وهنا**

فروع تتعلق بالطواف مكان الطواف داخل المسجد فلو طاف من وراء السواري او من وراء زمزم اجزاه وان طاف من وراء المسجد لا يجوز وعليه الاعادة وفي موضع ان كانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه يعني بخلاف ما لو كانت حيطانه منهدمة والاول اصوب يعني وقع ذكر الحيطان في ظاهر الرواية لكنه اتفاقي لا معتبر المفهوم ربما يفهم من التعليل في اصل المبسوط فاما اذا طاف من وراء المسجد فكانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه لانه طاف بالمسجد لا بالبيت ارايت لو طاف بمكة الكان يجزيه وانا كان البيت في مكة ارايت لو طاف في الدنيا الكان يجزيه من الطواف بالبيت لا يجزيه شيء من ذلك فهذا مثله انتهى ولا شك ان الطايف بمكة يقال فيه طايف بمكة وان لم تكن حيطان سورها وكذا بالمسجد وهذا لان المبتدأ اعني نسبة الطواف الى الكعبة انما يثبت بقرب منها مناسب ولولا ان المسجد له حكم البقعة الواحدة وان انتشرت اطرافه لكان يتناسب القول بعدم الاجزاء بالطواف في حواشيه تحت الابنية للبعد الذي قد يقطع النسبة اليه حتى ان من دار هناك انما يقال كان فلان يدور في المسجد كانه يتامل بقعة وابنية ولا يقال في العرف كان يطوف بالبيت واول ما يبدأ به داخل المسجد الطواف محرما او غير محرم دون الصلوة الا ان يكون عليه صلوة فايتة او خاف فوت الوقتية او الوتر او سنة راتبة او فوت الجماعة فيقدم الصلوة في هذه الصور على الطواف كما لو دخل في وقت منع الناس الطواف فيه فان لم يكن محرما فطواف تحية وان كان بالحج فطواف القدوم وان كان دخوله قبل يوم النحر وان كان فيه فطواف الفريضة يغني عنه ولو نواه وقع عن الفرض وان كان بالعمرة فطواف العمرة ولا يسن طواف القدوم له ولو نواه وقع عن العمرة وينبغي ان يكون قريبا من البيت في طوافه اذا لم يوذ احدا والافضل للمراة ان تكون في حاشية المطاف ويكون طوافه وراء الشاذروان كيلا يكون بعض طوافه بالبيت بناء على انه منه وقال الكرماني الشاذروان ليس من البيت عندنا وعند الشافعي منه حتى لا يجوز الطواف عليه والشاذروان هو تلك الزيادة الملصقة بالبيت من الحجر الاسود الى فرجة الحجر قيل بقي منه حين عمرته قريش وضيقت ولا يخفى ان ما لم يثبته ذلك بطريق لا مرد له كثبوت كون بعض الحجر من البيت فالقول قولنا لان الظاهر ان البيت هو الجدار قايما الا اعلاه وينبغي ان يبدأ بالطواف من جانب الحجر الذي يلي الركن اليماني ليكون مارا على جميع الحجر بجميع بدنه فيخرج من خلاف من يشترط المرور بكل بدنه عليه وشرحه ان يقف مستقبلا على جانب الحجر بحيث يصير جميع الحجر عن يمينه ثم يمشي كذلك مستقبلا حتى يجاوز الحجر فاذا جاوزه انفتل وجعل يساره الى البيت وهذا في الافتتاح خاصة واذا اقيمت الصلوة المكتوبة او الجنازة خرج من طوافه اليها وكذا اذا كان في السعي ثم اذا فرغ وعاد يبني على ما كان طافه ولا يستقبله وكذا اذا خرج لتجديد وضوء ولا يكره الطواف في الاوقات التي تكره فيها الصلوة الا انه لا يصلي ركعتي الطواف فيها بل يصبر الى ان يدخل ما لا كراهة فيه ويكره وصل الاسابيع وهو مذهب عمر وغيره وعن ابي يوسف لا باس به بشرط ان ينصرف عن وتر منها مع الكراهة لو طاف اسبوعا ثم شوطا او شوطين من اخر ثم ذكر انه لا ينبغي له ان يجمع بين اسبوعين لا

يقطع الاسبوع الذي شرع فيه بل يتمه ولا باس بان يطوف متنعلا اذا كانتا طاهرتين او بخفه وان كان على
ثوبه نجاسة اكثر من قدر الدرهم كرهناه له ذلك ولم يكن عليه شيء والركن في الطواف اربعة اشواط فما زاد
الى السبعة واجب نص عليه محمد وسنذكر ما عندنا فيه وقيل الركن ثلثة اشواط وثلثا شوط وافتتاح
الطواف من الحجر سنة فلو افتتحه من غيره اجزا وكره عند عامة المشايخ ونص محمد في الرقيات على انه لا يجزيه
فجعله شرطا ولو قيل انه واجب لا يبعد لان المواظبة من غير ترك مرة دليله فيما ثبت به والجزء ولو كان في اية
الطواف اجمال لمكان شرطا كما قاله محمد لكنه منتف في حق الابتداء فيكون مطلق التطوف هو الفرض
وافتتاحه من الحجر واجب للمواظبة كما قالوا في جعل الكعبة عن يساره حال الطواف انه واجب حتى
لو طاف منكوسا بان جعلها عن يمينه اعتد به في ثبوت التحلل وعليه الاعادة فان رجع ولم يعد
فعليه دم وفي الكافي للحاكم الذي هو جمع كلام محمد يكره له ان ينشد الشعر في طوافه او يتحدث او يبيع
او يشتري فان فعله لم يفسد طوافه ويكره ان يرفع صوته بالقران فيه ولا باس بقراءته في نفسه انتهى
وفي المنتقى عن ابي حنيفة لا ينبغي للرجل ان يقرا في طوافه ولا باس بذكر الله وصرح المصنف في التجنيس
بان الذكر افضل من القراءة في الطواف وليس ينبغي اعتماد ذكر الحاكم لان لا باس في الاكثر لخلاف الاولى ومنهم
من فصل في الشعر بين ان يعرى عن حمد وثناء فيكره والا فلا وقيل يكره في الحالين كما هو ظاهر جواب
الرواية والحاصل ان هدي النبي عليه السلام هو الافضل ولم يثبت عنه في الطواف قراءة بل الذكر وهو المتوارث
عن السلف والمجمع عليه فكان اولى واما كراهة الكلام فالمراد فضوله الا ما يحتاج اليه بقدر الحاجة ولا باس
بان يفتي في الطواف ويشرب ماء ان احتاج اليه ولا يلبي حالة الطواف في طواف القدوم ومن طاف
راكبا او محمولا او سعى بين الصفا والمروة كذلك ان كان بعذر جاز ولا شيء عليه وان كان بغير عذر جاز ما دام
بمكة يعيد فان رجع الى اهله بلا اعادة ~~بغير عذر~~ ~~جاز ولا شيء عليه~~ ~~ولو كان~~ ~~عادة~~ فعليه دم لان المشي واجب عندنا
على ما اختاره المشايخ وهو كلام محمد وما في فتاوي قاضي خان من قوله الطواف ماشيا افضل تساهل ومحمول
على النافلة لا يقال بل ينبغي في النافلة ان تجب صدقة لانه اذا شرع فيه وجب فوجب المشي لان الفرض
انه شرعه لم يكن بصفة المشي والشروع انما يوجب ما شرع فيه ~~ووجب فوجب المشي لان الفرض ان شرعه~~
~~لم يكن بصفة المشي~~ فيه ولو طاف زحفا لعذر اجزاه لا شيء عليه وبلا عذر عليه الاعادة او الدم ولو كان
الحامل محرما اجزاه عن طوافه المتوقت في ذلك الوقت فرضا كان او سنة قيل الا ان يقصد حمل المحمول
فلا يجزيه بناء على ان نية الطواف الواقع جزء نسك ليس شرطا بل الشرط الا ينوي شيئا اخر ولذا لو طاف
طالب غريم له هاربا منه عدو لا يجزيه بخلاف الوقوف بعرفة وسنذكر الفرق ان شاء الله في الفصل
التي والحاصل ان كل من طاف طوافا في وقته وقع عنه بعد ان ينوي اصل الطواف نواه بعينه او لا او
نوى طوافا اخر لان النية تعتبر في الاحرام لانه عقد على الاداء فلا يعتبر في الاداء فلو قدم معتمرا وطاف
وقع عن العمرة وان كان حاجا قبل يوم النحر وقع للقدوم وان كان قارنا وقع الاول للعمرة والثاني للقدوم
ولو كان في يوم النحر اذا طاف فهو للزيارة وان طاف بعد ما حل النفر فللصدر ولو كان نواه للتطوع قبل
لان تعين الطواف غير مشروع فلا يحتاج الى نية التعيين ويلغو اعتبارها كصوم رمضان ويحتاج الى اصلها
وتحقيقه ان خصوص ذلك الوقت انما يستحق خصوص ذلك الطواف بسبب انه في احرام عبادة اقتضته
وقوعه في ذلك الوقت فلا يشرع غيره كمن سجد في احرام الصلوة ينوي سجدة شكر او نفلا او تلاوة عليه
منه قبل تقع عن سجدة الصلوة لذلك الاستحقاق فكان مقتضى هذا ان لا يحتاج الى نيته اصلا كسجدة

الصلوة لكن لما كان هذا الركن لا يقع في محض احرام العبادة الذي اقترن به النية بل بعد الخلال الكثير
وجب له اصل النية دون التعيين لانه لم يخرج عنه بالكلية بخلاف الوقوف بعرفة واعلم ان دخول البيت مستحب
اذا لم يؤذ احدا ثبت دخوله عليه السلام اياه على ما اسلفناه في باب الصلوة في الكعبة وان دعا وكبر في
نواحيه وعن ابن عباس عنه عليه السلام من دخل البيت دخل في حسنة وخرج من سيئة مغفورا له رواه البيهقي
وغيره وينبغي ان يقصد مصلاه عليه السلام وكان ابن عمر اذا دخلها مشى قبل وجهه وجعل الباب قبل الظهر
حتى يكون بينه وبين الجدار الذي قبل وجهه قريب من ثلثة اذرع ثم يصلي يتوخى مصلى رسول الله عليه السلام
وقالت عائشة رضي الله عنها عجبا للمرء المسلم اذا دخل الكعبة كيف يرفع بصره قبل السقف يدع ذلك
اجلال الله تعالى واعظاما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما خلف بصره موضع سجوده حتى خرج منها وكان
البيت في زمنه على ستة اعمدة وليست البلاطة الخضراء بين العمودين مصلاه عليه السلام فاذا صلى الى
الجدار يضع خده عليه ويستغفر ويحمد ثم ياتي الاركان فيحمد ويهلل ويسبح ويكبر ويسال الله تعالى ما شاء
ويلزم الادب ما استطاع بظاهره وباطنه وما تقوله العامة من العروة الوثقى وهو موضع عال في جدار
البيت بدعة باطلة لا اصل لها والمسمار الذي وسط البيت يسمونه سرة الدنيا يكشف احدهم سرته و
يضعها عليه فعل من لا عقل له فضلا عن علم **قوله** ما شرع الامرة في طواف بعده سعي لانه عليه السلام
انما سعى في طواف العمرة المفردة اعني عمرة القضاء والعمرة التي قرن الى حجته فانه عليه السلام حج قارنا على
ما نبين في باب القران ان شاء الله تعالى **قوله** بينا ولم يقل طاهرا ويشا اعني قوله عليه السلام وليصل الطائف
لكل اسبوع ركعتين لانه ذكر هناك وجه التمسك به للوجوب حيث قال والامر للوجوب فقوله لما
بينا يشمل جميع المروي مع ما ذكر من وجه الاستدلال **قوله** اذ هو المامور به في قوله تعالى وليطوفوا
بالبيت العتيق على ذلك اجماع المسلمين **قوله** لما روينا يعني من قريب من قوله ان النبي عليه السلام لما حلق
افاض الى مكة فطاف بالبيت الى اخره **قوله** واذا زالت الشمس الى اخره افاد ان وقت الرمي في اليوم الثاني
لا يدخل الا بعد الزوال وكذا في اليوم الثالث وسيتبين **قوله** فيبتدئ بالتي تلي مسجد الخيف الى ان هذا
الترتيب متعين او اولى مختلف فيه ففي المناسك لو بدا في اليوم الثاني بجمرة العقبة ثم بالوسطى ثم بالتي تلي
مسجد الخيف فان اعاد على الوسطى ثم على العقبة في يومه فحسن لان الترتيب سنة وان لم يعد اجزاه
وفي المحيط فان رمى كل جمرة بثلاث اتم الاولى باربع ثم اعاد الوسطى بسبع ثم العقبة بسبع وان كان
رمى كل واحدة باربع اتم كل واحدة بثلث ثلث ولا يعيد لان للاكثر حكم الكل وكانه رمى الثانية والثالثة
بعد الاولى وان استقبل رميها فهو افضل وعن محمد لو رمى الجمرات الثلث فاذا في يده اربع حصيات
لا يدري من ايتهن هي يرميهن على الاولى ويستقبل الباقيتين لاحتمال انها من الاولى فلم يجز رمي الا
خريين ولو كن ثلثا اعاد على كل جمرة واحدة ولو كانت حصاة او حصاتين اعاد على كل واحدة واحدة و
يجزيه لانه رمى كل واحدة باكثرها انتهى وهذا اصرح في الخلاف والذي يقوى عندي استنان الترتيب
لا تعيينه والله سبحانه اعلم لخلاف تعيين الايام كلها للرمي والفرق لا يخفى على محصل ولو ترك حصاة من
البعض لا يدري من ايتها اعاد لكل واحدة حصاة ليبرا بيقين ولو رمى في اليوم الثاني الوسطى والثالثة
ولم يرم الاولى فان رمى الاولى واعاد على الباقيتين فحسن وان رمى الاولى وحدها جاز والله اعلم
قوله ويقف عندها اي عند الجمرة بعد تمام الرمي لا عند كل حصاة وقوله هكذا روى جابر الذي في حديث
جابر الطويل انما هو التعرض لرمي جمرة العقبة ليس غير وغير ذلك لم يعرف في احاديث جابر وحديث

ابن عمر الذي قدمناه من البخاري وهو قوله كان النبي عليه السلام اذا رمى الجمرة الاولى الخ يبين كيفية الوقوف ومو
ضعه وانه عليه السلام كان يطيله رافعا يديه ثم رجع اليه تستغني به عنه وعن حديث لا ترفع الايدي الا في
سبع مواطن مع زيادة اخرى وقوله في المقام الذي يقف فيه الناس تعيين لمحله وافادة انه لم يتغير بل الناس
توارثوه فما هم عليه هو الذي كان وقال في النهاية نقلا عن المبسوط بالمقام الذي يقوم فيه الناس اعلى الوادي والذي
صرح به حديث ابن عمر انه يتحول في الاولى امامها فيقف وينحدر في الثانية ذات اليسار مما يلي الوادي
وكان ابن عمر يفعله في حديث البخاري وفي حديث البخاري عن سالم عن ابن عمر انه كان يرمي الجمرة الدنيا
بسبع حصيات يكبر على اثر كل حصاة ثم يتقدم فيسهل ويقوم مستقبل القبلة قياما طويلا فيدعو ويرفع يديه
ثم يرمي الجمرة الوسطى كذلك فيأخذ ذات الشمال فيسهل ويقوم مستقبل القبلة قياما طويلا فيدعو وير
فع يديه ثم يرمي الجمرة ذات العقبة من بطن الوادي ولا يقف عندها ويقول هكذا رأيته عليه السلام
يفعل هذا وانما يرفع يديه حذاء منكبيه وقيل يقف قدر سورة البقرة ومن كان مريضا لا يستطيع الرمي
يوضع في يده ويرمي بها او يرمي عنه غيره وكذا المغمى عليه ولو رمى بحصاتين احديهما لنفسه والاخرى
للآخر جاز ويكره ولا ينبغي ان يترك صلاة الجماعة مع الامام بمسجد الخيف ويكثر من الصلوة فيه امام
المنارة عند الاحجار **قوله** فاذا كان من الغد هو اليوم الثالث من ايام النحر وهو الملقب بيوم النفر الاول
فانه يجوز له ان ينفر فيه بعد الرمي واليوم الرابع اخر ايام التشريق يسمى يوم النفر الثاني **قوله** لما روي
انه عليه السلام الى اخره روى ابو داود من حديث ابن اسحق يبلغ به عائشة رضي الله عنها قالت افاض
رسول الله عليه السلام من اخر يوم حين صلى الظهر يعني يوم النحر ثم رجع الى منى فمكث بها ليالي ايام التشريق
يرمي الجمرة اذا زالت الشمس الحديث قال المنذري حديث حسن ورواه ابن حبان في صحيحه **قوله** وفيه
خلاف الشافعي فان عنده اذا غربت الشمس في اليوم الثالث ليس له ان ينفر حتى يرمي قال لان المنصوص
عليه الخيار في اليوم وانما يمتد اليوم الى الغروب وقلنا ليس الليل وقتا لرمي اليوم الرابع فيكون خياره
في النفر باقيا فيه كما قبل الغروب من الثالث فانه خير فيه في النفر لانه لم يدخل وقت رمي الرابع وهذا انما
يثبت في ليلته **قوله** اعتبارا بسائر الايام اي باقي الايام التي يرمي فيها الجمار كلها وهي الثاني والثالث
قوله ومذهبه ان مذهب ابي حنيفة مروي عن ابن عباس اخرج البيهقي عنه اذا انتفخ النهار من يوم ا
لنفر فقد حل الرمي والصدر والانتفاخ الارتفاع وفي سنده طلحة بن عمرو وضعفه البيهقي **قوله** الا انه لا
يمنع الجواز اذ يرخص في تركه ما لم يطلع الفجر فاذا طلع منع من تركه اصلا ولزمه ان يقيمه في وقته ولا
ان المعتبر في تعيين الوقت للرمي في الاول من النهار وفيما بعده من بعد الزوال ليس الا فعله عليه السلام
لكن لكم انه غير معقول فلا يدخل وقته قبل الوقت الذي فعله فيه عليه السلام كما لا يفعل في غير ذلك المكان الذي رمى
فيه عليه السلام وانما رمى عليه السلام في الرابع بعد الزوال فلا يرمى قبله وبهذا الوجه يندفع المذكور لابي حنيفة
لو قدر بطريق القياس على اليوم الاول لا اذ الفرق بطريق الدلالة والله سبحانه اعلم **قوله** بخلاف اليوم الاول اي
من ايام التشريق لا الرمي والثاني منها فانهما الثاني من ايام الرمي والثالث منه **قوله** في المشهور من الرواية احتراز
عما عن ابي حنيفة قال احب الي ان لا يرمي في اليوم الثاني والثالث حتى تزول الشمس فان رمى قبل ذلك اجزاه و
حمل المروي من فعله عليه السلام على اختيار الافضل وجه الظاهر ما قدمناه من وجوب اتباع المنقول لعدم
المعقولية ولم يظهر اثر تخفيف فيهما بتجويز الترك لينفتح باب التخفيف بالتقديم وهذه الزيادة يحتاج ا
ليها ابو حنيفة وحده **قوله** لما روي انه عليه السلام رخص للرعاء ان يرموا ليلا اخرجه ابن ابي شيبة عن ابن

عباس

عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم فذكره ورواه وذكره ايضا في مصنفه عن عطاء مرسلا ورواه
الدارقطني بسند ضعيف وزاد فيه واية ساعة شاؤوا من النهار وحمله المصنف على الليلة الثانية والثالثة
لما عرف ان وقت رمي كل يوم اذا دخل من النهار امتد الى اخر الليلة التي تتلو ذلك النهار فيحمل على ذلك ا
لليالي في الرمي تابعة للايام السابقة لا اللاحقة بدليل ما في السنن الاربعة عن عطاء عن ابن عباس
رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقدم ضعفاء اهله بغلس ويأمرهم ان لا يرموا الجمرة حتى
تطلع الشمس وما روى البزار من حديث الفضل ابن العباس ان النبي عليه السلام امر ضعفة بني هاشم ان
يرتحلوا من جمع بليل ويقول ابني لا ترموا الجمرة حتى تطلع الشمس وقال الطحاوي ثنا ابن ابي داود قال ثنا
المقدمي ثنا فضيل ابن سليمن ثنا موسى بن عقبة اخبرنا كريب عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان يأمر نساءه وثقله صبيحة جمع ان يفيضوا مع اول الفجر بسواد ولا يرموا الجمرة الا مصبحين ثنا محمد بن
خزيمة ثنا حجاج ثنا حماد ثنا الحجاج عن مقسم عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثه في ا
لثقل وقال لا ترموا الجمار حتى تصبحوا فاثبتنا الجواز بهذا والفضيلة بما قبله وفي النهاية نقلا
من مبسوط شيخ الاسلام ان ما بعد طلوع الفجر من طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الاساءة
وما بعد طلوع الشمس الى الزوال وقت مسنون وما بعد الزوال الى الغروب وقت الجواز بلا اساءة والليل و
قت الجواز مع الاساءة انتهى ولا بد من كون محل ثبوت الاساءة عند عدم العذر حتى لا يكون رمي الضعفة
قبل الشمس ورمي الرعاء ليلا يلزمهم الاساءة وكيف بذلك بعد الترخيص ويثبت وصف القضاء في الر
مي من غروب الشمس عند ابي حنيفة الا انه لا شيء فيه سوى ثبوت الاساءة ان لم يكن لعذر **قوله** و
بيان ان الافضل مروي عن ابي يوسف حكي عن ابراهيم ابن الجراح قال دخلت على ابي يوسف في مرضه الذي
توفي فيه ففتح عينيه وقال الرمي راكبا افضل ام ماشيا فقلت ماشيا قال اخطأت فقلت راكبا فقال
اخطأت ثم قال كل رمي بعده وقوف فالرمي ماشيا افضل وما ليس بعده وقوف فالرمي راكبا افضل
فقمت من عنده فما انتهيت الى باب الدار حتى سمعت الصراخ بموته فتعجبت من حرصه على العلم
في مثل تلك الحالة وفي فتاوي قاضي خان قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله الرمي كله راكبا افضل انتهى
لانه روي ركوبه عليه السلام فيه كله وكان ابا يوسف يحمل ما روي من ركوبه عليه السلام في رمي الجمار
كلها على انه ليظهر فعله فيقتدى به ويسأل ويحفظ عنه المناسك كما ذكر في طوافه راكبا وقال عليه
السلام خذوا عني مناسككم فلا ادري لعلي لا احج بعد هذا العام وفي الظهيرية اطلق استحباب المشي
قال يستحب المشي الى الجمار وان ركب اليها فلا بأس به والمشي افضل وتظهر اولويته لان اذا حملنا ركوبه
عليه السلام على ما قلنا يبقى كونه مؤديا عبادة واداؤها ماشيا اقرب الى التواضع والخشوع و
خصوصا في هذا الزمان فان عامة المسلمين مشاة في جميع الرمي فلا يأمن من الاذى بالركوب بينهم
بالزحمة **قوله** خلافا للشافعي فانه واجب عنده ثم قيل يلزمه بتركه مبيت ليلة مد وفي ليلتين مدان ودم الثلث
قوله لانه وجب اي ثبت اذ هو سنة عندنا فلا يلزم بتركه الاساءة على ما يفيده لفظ الكافي حيث قال
بان العباس استأذن النبي عليه السلام ان يبيت بمكة ليالي منى من
اجل سقايته فاذن له ثم قال ولو كان واجبا لما رخص في تركها لاجل السقاية انتهى فعلم انه سنة و
صاحب النهاية وبحديث العباس هذا استدل ابن الجوزي للشافعي على الوجوب وقال ولولا انه واجب
لما احتاج الى الاذن وليس بشيء اذ مخالفة السنة عندهم كان مما يحتاج الخصوص اذا انضم اليها الانفراد

عن جميع الناس مع الرسول عليه السلام فاستاذن لاسقاط الاساءة الكاينة بسبب عدم موافقته عليه السلام مع موافقته فانه انقطع منه حال عدم الموافقة بل هو جفا لما فيه من اظهار المخالفة المستلزمة لسوء الادب وذلك انه عليه السلام كان يبيت بمنى على ما قدمناه من حديث عايشة انه عليه السلام مكث بمنى ليالي ايام التشريق يرمي الجمرة اذا زالت الشمس ونفس حديث العباس بعينه وما ذكره المصنف من ان عمر كان يؤدب على ترك المبيت بمنى الله سبحانه اعلم به نعم اخرج ابن ابي شيبة عنه انه كان ينهى ان يبيت احد من وراء العقبة وكان يامرهم ان يدخلوا منى واخرج ايضا عن ابن عباس نحوه واخرج ايضا عن ابن عمر انه كره ان ينام احد ايام منى بمكة واخرج في نفقة التنقل عن الاعمش عن عمارة قال قال عمر من قدم ثقله من منى ليلة ينفر فلا حج له وقال ايضا ثنا وكيع عن شعبة عن الحكم عن ابراهيم عن عمرو ابن شرحبيل عن عمر قال من قدم ثقله قبل النفر فلا حج له انتهى يعني الكمال **قوله** وهو الابطح قال في الامام وهو موضع بين مكة ومنى وهو الى منى اقرب وهذا التحرير فيه وقال غيره هو فنا مكة حده ما بين الجبلين المتصلين بالمقابر الى الجبال المقابلة لذلك مصعدا في الشق الايسر وانت ذاهب الى منى مرتفعا من بطن الوادي وليست المقبرة من المحصب ويصلي فيه الظهر والعصر والمغرب والعشا ويهجع هجعة ثم يدخل مكة **قوله** وهو الاصح احترز به عن قول من قال لم يكن قصدا فلا يكون سنة لما اخرج البخاري عن ابن عباس قال ليس المحصب بشي انما هو منزل نزله رسول الله عليه السلام واخرج مسلم عن ابي رافع مولى رسول الله قال لم يامرني رسول الله ان انزل الابطح حين خرج من منى ولكن جئت وضربت قبته فجا فنزل وعن عايشة انه قصده وليس سنة لانه قصده لمعنى التسهيل روى الستة عنها قالت انما نزل رسول الله عليه السلام المحصب ليكون اسمح لخروجه وليس بسنة فمن شا نزله ومن شا لم ينزله وجه المختار ما نقله المصنف وهو ما اخرجه الجماعة عن اسامة بن زيد قال قلت يا رسول الله اين تنزل غدا في حجته فقال هل ترك لنا عقيل منزلا ثم قال نحن نازلون غدا بخيف بني كنانة حيث تقاسمت قريش على الكفر يعني المحصب الحديث وفي الصحيحين عن ابي هريرة قال قال رسول الله عليه السلام ونحن بمنى نحن نازلون غدا بخيف بني كنانة حيث تقاسموا على الكفر وذلك ان قريشا وبني كنانة تحالفت على بني هاشم وبني المطلب ان لا يناكحوهم ولا يبايعوهم حتى يسلموا اليهم رسول الله عليه السلام يعني بذلك المحصب انتهى فثبت بهذا انه نزل قصدا ليرى لطيف صنع الله به وليتذكر فيه نعمته سبحانه تعالى عليه عند مقايسة نزوله به الان الى حاله قبل ذلك اعني حال انحصاره من الكفار في ذات الله تعالى وهذا امر يرجع الى معنى العبادة ثم هذه النعمة التي شملته عليه السلام من النصر والاقتدار على اقامة التوحيد وتقرير قواعد الوضع الالهي الذي دعا الله تعالى اليه عباده لينتفعوا به في دنياهم ومعادهم لا شك في انها النعمة العظمى على امته لانهم مظاهر المقصود من ذلك المؤزر فكل واحد منهم جدير بتفكرها والشكر التام عليها لانها عليه ايضا فكان سنة في حقهم لان معنى العبادة في ذلك يتحقق في ايضا وعن هذا احصب الخلفا الراشدون اخرج مسلم عن ابن عمر ان النبي عليه السلام وابا بكر وعمر كانوا ينزلون بالابطح واخرج عنه ايضا انه كان يرى التحصيب سنة وكان يصلي الظهر يوم النفر بالمحصب قال نافع حصب رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفا بعده انتهى وعلى هذا الوجه لا يكون كالرمل ولا على الاول لان الاراة لم يلزم ان يراد بها اراءة المشركين ولم يكن بمكة مشرك عام حجة الوداع بل المراد المسلمين الذين كان لهم علم بالحال الاول **قوله** لانه يودع البيت ولهذا كان المستحب ان يجعله اخر طوافه وفي الكافي للحاكم ولا باس بان يقيم بعد ذلك ما شا ولكن الافضل من ذلك ان يكون طوافه حين يخرج

وعن ابي

وعن ابي يوسف والحسن اذا اشتغل بعده بعمل بمكة يعيده لانه للصدر وانما يعتد به اذا فعله حين يصدر ويجيب بانه اذا قدم مكة للنسك فحين تم فراغه منه جاوان الصدر فطوافه حينئذ يكون له اذا الحال انه على عزم لو جمع نعم روي عن ابي حنيفة اذا طاف للصدر ثم اقام الى العشا قال احب الي ان يطوف طوافا اخر كيلا يكون بين طوافه ونفره حايل لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلا لمفهوم الاسم عقيب ما اضيف اليه وليس ذلك بحتم اذ لا يستغرب في العرف تاخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك والحاصل ان المستحب فيه ان يوقع عند ارادة السفر واما وقته على التعيين فاوله بعد طواف الزيارة اذا كان على عزم السفر حتى لو طاف لذلك ثم اطال الاقامة بمكة ولو سنة ولم ينو الاقامة بها ولم يتخذها دارا جاز طوافه ولا اخر له وهو مقيم بل لو اقام عاما لا ينوي الاقامة فله ان يطوفه ويقع اداء ولو نفر ولم يطف يجب عليه ان يرجع فيطوفه ما لم يجاوز المواقيت بغير احرام جديد فان جاوزها لم يجب الرجوع عينا بل اما ان يمضي وعليه دم واما ان يرجع فيرجع باحرام جديد لان الميقات لا يجاوز بلا احرام فيحرم بعمرة فاذا رجع ابتدا بطواف العمرة ثم بطواف الصدر ولا شي عليه لتاخيره وقالوا الاولى ان لا يرجع ابتدا بطواف العمرة ثم بطواف الصدر ولا شي عليه لتاخيره وقالوا الاولى ان لا يرجع ويريق دما لانه انفع للفقرا وايسر عليه لما فيه من دفع ضرر التزام الاحرام ومشقة الطريق **قوله** لقوله عليه السلام اخرج الترمذي عنه عليه السلام من حج البيت فليكن اخر عهده بالبيت الا الحيض ورخص لهن رسول الله عليه السلام وقال حسن صحيح وفي الصحيحين عن ابن عباس امر الناس ان يكون اخر عهدهم بالبيت الا انه خفف عن المراة الحايض لا يقال امر ندب بقرينة المعنى وهو ان المقصود الوداع لانا نقول ليس هذا ابطح صارفا عن الوجوب لجواز ان يطلب حتما لما في عدمه من مشابهة عدم التاسف على الفراق وشبه عدم المبالاة به على ان معنى الوداع ليس مذكورا في النصوص بل ان يجعل اخر عهدهم بالطواف فيجوز ان يكون معلولا بغيره مما لم يقف عليه ولو سلم فانما يعتبر دلالة القرينة اذا لم يعقبها ما يقضي خلاف مقتضاها وهنا كذلك فان لفظ الترخيص يفيد انه حتم في حق من لم يرخص له لان معنى عدم الترخيص في الشي هو تحتيم طلبه اذ الترخيص فيه هو اطلاق تركه فعدمه عدم اطلاق تركه ومما يفيده ايضا ان الامر على حقيقته من الوجوب ما وقع في صحيح مسلم كان الناس ينصرفون في كل وجه فقال رسول الله عليه السلام لا ينفرن احد حتى يكون اخر عهده بالبيت فهذا النهي دفع موكدا بالنون للتقيلة وهو يؤكد موضوع اللفظ والله اعلم **قوله** وليس على اهل مكة ومن كان داخل الميقات وكذا من اتخذ مكة دارا ثم بدا له الخروج ليس عليهم طواف صدر وكذا فايت الحج لان العود مستحق عليه ولانه صار كالمعتمر على المعتمر طواف الصدر ذكره في التحفة وفي ابنه نعم على المعتمر حديث ضعيف رواه الترمذي وفي البدايع قال ابو يوسف احب الي ان يطوف المكي طواف الصدر لانه وضع لختم افعال الحج وهذا المعنى يوجد في اهل مكة وفصل في من اتخذ مكة دارا بين ان نوى الاقامة بها قبل ان تحل النفر الاول فلا طواف عليه للصدر وان نواه بعده لا يسقط عنه في قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف يسقط عنه في الحالين الا اذا كان شرع فيه **قوله** ويأتي زمزم اي بعد تقبيل العتبة والتزام الملتزم فيشرب منه ويفرغ على جسده منه لو ويقول اللهم اني اسالك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفا من كل دا لكن اعن ابي عباس وسنفصل الحديث انما يتيسر من قرب ان شا الله تعالى ثم ينصرف راجعا الى اهله متقهقرا واذا خرج من مكة يخرج من الثنية

السفلى من اسفل مكة لما روي الجماعة الا الترمذي انه عليه السلام الذي في حديث كان يدخل من الثنية
العليا ويخرج من ثنية السفلى **قوله** لما روي انه النبي عليه السلام استقى الخ الذي في حديث جابر الطويل بغير
انظم نزعوا الكن في مسند احمد ومعجم الطبراني عن ابن عباس قال جا النبي عليه السلام الى زمزم فنزعنا له
دلوا فشرب ثم مج فيها ثم افرغناها في زمزم ثم قال لولا ان تغلبوا عليها لنزعت بيدي وما رواه المصنف من
انه عليه السلام استقى بنفسه فلو رواه في كتاب الطبقات مرسلا انا عبد الوهاب عن ابن جريج عن
عطا ان النبي عليه السلام لما افاض نزع بالدلو يعني من زمزم لم ينزع معه احد فشرب ثم افرغ باقي الدلو
في البير وقال لولا ان تغلبكم الناس على سقايتكم لم ينزع منها احد غيري قال ~~فنزع معه احد فشرب~~
ثم افرغ قال فنزع هو بنفسه الدلو فشرب منها لم يعنه على نزعها احد وقد يجمع بان ما في هذا كان بعقب
طواف الوداع وما في حديث جابر وما معه كان عقيب طواف الافاضة ولفظه ظاهر فيه حيث قال فافا
ض الى البيت فصلى بمكة الظهر فاتى بني عبد المطلب يسقون على زمزم فقال انزعوا الحديث وطواف
الوداع كان ليلا كما رواه البخاري عن انس بن مالك ان النبي عليه السلام صلى بمكة الظهر والعصر
والمغرب والعشا ورقد رقدة بالمحصب ثم ركب الى البيت فطاف به ولكن قد يعكره ما رواه الازرقي
في تاريخ مكة **حدثنا** جدي احمد بن محمد بن الوليد الازرقي **حدثنا** سفين بن عيينة عن ابن طاوس
عن ابيه ان النبي عليه السلام افاض في نسائه ليلا فطاف على راحلته يستلم الركن بمحجنه ويقبل طرف
المحجن ثم اتى زمزم فقال انزعوا فلولا ان تغلبوا الترغيب معكم ثم امر بدلو فنزع له منها فشرب الحديث
الا ان يحمل على ان ازواجه فضل لطواف الافاضة ليلا فمضى معهن عليه السلام والله سبحانه اعلم وهذا
فصل في فضل ماء زمزم تكثيرا للفايدة وترغيبا للعابدين عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم خير ماء على وجه الارض ماء زمزم فيه طعام طعم وشفاء سقم وشر ماء على وجه الارض ماء
بوادي برهوت بقية حضرموت كرجل الجراد به يصبح يتدفق ويمسي لا بلال فيها رواه الطبراني في
الكبير ورواته ثقات ورواه ابن حبان ايضا وبرهوت بفتح البا الموحدة والواو وضم الهاء واخره
تا مثناة وعن ابي ذر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زمزم طعام طعم وسقا سقم رواه
البزار باسناد صحيح وطعم بضم الطاء وسكون العين اي طعام يشبع وعن ابن عباس كنا نسميها شباعة
يعني زمزم وكنا نجدها نعم العون على العيال رواه الطبراني في الكبير واسناده صحيح وعن ابن عباس ايضا
قال قال رسول الله عليه السلام ماء زمزم لما شرب له ان شربته تستشفي شفاك الله تعالى وان شربته
لشبعك اشبعك الله وان شربته لقطع ظماك قطعه الله وهي هزمة جبريل وسقيا الله اسماعيل
رواه الدارقطني وسكت عنه مع ان شيخه فيه محمد بن حبيب الاشيابي تابعه الذهبي في الميزان بسكوته
مع ان عمر ابن الحسن الاشناني القاضي ابو الحسين قد ضعفه الدارقطني وجاء عنه انه كذب ولو بلا
بالي قال وهو بهذا الاسناد باطل لم يروه ابن عيينة قط المعروف حديث جابر من رواية عبد الله بن
المومل ودفع ان الاشناني لم ينفرد به حتى يلزم الدارقطني شرح حاله وقد سلم الذهبي ثقة من بين
الاشناني وابن عيينة ولهذا المحصر القدح عنه فيه لكن قد رواه الحاكم في المستدرك قال **حدثنا**
علي بن حمشاد العدل **حدثنا** محمد بن هشام به وزاد فيه وان شربته مستعيذا اعاذك الله وكان
ابن عباس اذا شرب ماء زمزم قال اللهم اني اسالك علما نافعا ورزقا واسعا وشفا من كل داء وقال
صحيح الاسناد ان سلم من الجارود وقيل قد سلم منه فانه صدوق وقال الخطيب في تاريخه لكن قال

المنذري لكن الراوي محمد بن هشام المروزي لا اعرفه انتهى وقال غيره ممن يوثق بسعة حاله وهو
قاضي القضاة شهاب الدين العسقلاني هو ابن حجر علي بن حمشاد من الاثبات وهو بفتح الحا المهملة
اول الحروف ثم ميم ساكنة بعدها شين معجمة وشيخه محمد بن هشام ثقة والهرمزية بفتح الها والراء نعم
موضعا بعد كذا وجدته فيصير فيه حده فقد ثبت صحة هذا الحديث الا ما قيل ان الجارود تفرد به
لم يعرف وغيرهما ممن لا ازد ابن عيينة الكثر من الجارود فيكون اولى واعلم ان الذي يحتاج اليه الحكم بصحة
المتن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا علينا لكونه من خصوص طريق بعينه وهنا امور تدل عليه منها ان
مثله لا مجال للراي فيه فوجب كونه سماعا وكذا ان قلنا العبرة في تعارض الوصل والوقف والارسال لو
اصل بعد كونه ثقة لا للاحفظ ولا غيره مع انه قد صح تصحيح نفس ابن عيينة له في ضمن حكاية حكاها ابو بكر
الدينوري في الجزء الرابع من المجالسة قال **حدثنا** محمد بن عبد الرحمن **حدثنا** الحميدي قال كنا عند سفين بن
عيينة فحدثنا بحديث ماء زمزم لما شرب له فقام رجل من المجلس ثم عاد فقال يا ابا محمد الحديث الذي
حدثتنا في ماء زمزم صحيحا قال نعم قال رجل فاني شربت الان دلوا من زمزم على انك تحدثني بماية حديث
فقال له سفين اقعد فقعد فحدث بماية حديث فجميع ما ذكرنا لا يشك بعد في صحة هذا الحديث سواء
على اعتباره موصولا من حديث ابن عباس او حكما بصحة المرسل المجيبه من وجه اخر عما سنذكره وحكما
بانه عن النبي عليه السلام بسبب انه مما يدرك بالراي واعني بالمرسل ذلك الموقوف على مجاهد بناء على
انه اذا كان لا مجال للراي فيه بمنزلة قول مجاهد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى ما رواه سعيد بن
منصور عن ابن عيينة في السنن كذلك واما مجيئه من وجه اخر فروى احمد في مسنده وابن ماجة عن
عبد الله بن المومل انه سمع ابا الزبير يقول سمعت جابر بن عبد الله يقول سمعت رسول الله عليه السلام
يقول ماء زمزم لما شرب له هذا لفظه عند ابن ماجة ولفظه عند احمد ماء زمزم لما شرب منه وقال
الحافظ المنذري وهذا اسناد حسن وانما حسنه مع انه ذكر له علتان ضعف ابن المومل وكون
المروي عنه في سنن ابن ماجه الوليد بن مسلم وهو مدلس وقد عنعنه لان ابن المومل مختلف واما
تختلف فيه فقول ابن معين قال مرة ضعيف وقال مرة لا باس به وقد مرة صالح ومن ضعفه فانما ضعفه
من جهة حفظه كقول ابي زرعة والدارقطني وابي حاتم فيه ليس بقوي وقال ابن عبد البر سيئ الحفظ
ما علمنا فيه ما يسقط عدالته فهو ممن يعتبر بحديثه واذا جاء حديثه من غير طريقه صار حسنا ولا
شك في مجيء الحديث المذكور كذلك واما العلة الثانية فمنتفية فان الحديث معروف عن عبد الله بن
المومل من غير رواية الوليد فانه في رواية الامام احمد حكى **احدثنا** عبد الله بن الوليد **حدثنا** عبد الله بن
المومل عن ابي الزبير الخ فقد ثبت حسنه من هذا الطريق فاذا انضم اليه ما قدمناه حكم بصحته وفي
فوايد ابي بكر بن المقري من طريق سويد بن سعيد المذكور قال رايت ابن المبارك دخل زمزم فقال
اللهم ان ابن المومل حدثني عن ابي الزبير عن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ماء زمزم لما شرب له اللهم
فاني اشربه لعطش يوم القيمة وما عن سويد عن ابن المبارك في هذه القصة انه قال اللهم ان ابن ابي
الموال **حدثنا** عن محمد بن المنكدر عن جابر محكوم بانقلابه على سويد في هذه المرة بل المعروف في السنن
الاول وهذه زيادة عن السايب انه كان يقول اشربوا من سقاية العباس فانه من السنة رواه
الطبراني وفيه رجل مجهول وعن جماعة من العلماء انهم شربوه لمقاصد فحصلت فمنهم صاحب ابن
عيينة وعن الشافعي انه شربه للرمي فكان يصيب في عشرة تسعة وشربه الحاكم لحسن التصنيف

ولغيره لكن فكان احسن اهل عصره تصنيفا قال شيخنا قاضي القضاة شهاب الدين العسقلاني الشافعي
ولا يحصى كم شربه من الائمة لامور نالوها قال وانا شربته في بداية طلب الحديث ان يرزقني حالة
الذهبي في حفظ الحديث ثم حججت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وانا اجد في نفسي المزيد على تلك
الرتبة فسالته رتبة اعلى منها وارجو الله ان انال ذلك منه انتهى وجميع ما تضمنه هذا الفصل غالبه
من كلامه وقليل منه من كلام الحافظ عبد العظيم المنذري والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه
للاستقامة والوفاة على حقيقة الاسلام معها **قوله** هكذا اروي روى ابو داود عن عمرو بن شعيب قال
طفت مع عبد الله فلما جئنا دبر الكعبة الا تعوذ بالله من النار ثم مضى حتى استلم الحجر وقام بين الركن
والباب فوضع صدره ووجهه وذراعيه وكفيه هكذا وبسطهما بسطا ثم قال هكذا رايت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يفعله ورواه ابن ماجة وقال فيه عن ابيه عن جده قال المنذري فيكون شعيب
ومحمد قد طاف مع عبد الله انتهى وهو مضعف بالمثنى ابن الصباح والمراد بعبد الله عبد الله بن عمرو بن
العاص جد عمرو بن شعيب الاعلى صرح بتسميته عبد الرزاق في روايته بسند اجود منه واما تعيين
محل الملتزم فاسند البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس عنه عليه السلام قال ما بين الركن والباب
ملتزم واخرجه ابن عدي في الكامل عن عباد بن كثير عن ايوب عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعا ووقفه عبد
الرزاق قال حدثنا ابن عيينة عن عبد الكريم الجزري عن مجاهد قال قال ابن عباس هذا الملتزم ما بين
الركن والباب وكذا هو في الموطا بلاغا ولمثله حكم المرفوع لعدم استقلال العقل به هذا والملتزم
من الاماكن التي يستجاب فيها الدعا نقل ذلك عن ابن عباس عن النبي عليه السلام قال والله ما دعوة
قط الا اجابني وفي رسالة الحسن البصري ان الدعا مستجاب هنالك في خمسة عشر موضعا في الطواف
وعند الملتزم وتحت الميزاب وفي البيت وعند زمزم وخلف المقام وعلى الصفا وعلى المروة وفي السعي
وفي عرفة وفي مزدلفة وفي منى وعند الجمرات وذكر غيره انه يستجاب عند روية البيت وفي الحطيم لكن الثاني
هو تحت ميزاب ويستحب ان يدخل البيت وقد قدمنا ادابه في الفروع التي تتعلق في الطواف فار
جع اليها **فصل** حاصله مسائل شتى من افعال الحج هي عوارض خارجة عن اصل الترتيب وهي تلو
الصورة السليمة وهي ما افاده من ابتدا الحج بقوله فان كان مفردا نوى بتلبية الحج الى ان قال
فهذا بيان تمام الحج **قوله** لما روي انه عليه السلام وقف بعد الزوال تقدم في حديث جابر الطويل
وقال من ادرك عرفة الحج رواه الدارقطني عنه عليه السلام من وقف بعرفة بليل فقد ادرك الحج ومن
فاته عرفات بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل وفي سنده رحمة ابن مصعب قال
الدارقطني ولم يات به غيره وفي الجملتين معا احاديث اخر لم يسلم واخرجه الاربعة مقتصرا على
الجملة الاولى عن عبد الرحمن بن يعمر الديلي ان ناسا من اهل نجد اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بعرفة فسالوه
فامر مناديا ينادي الحج عرفة فمن جا ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد ادرك الحج الحديث وما اظن
ان في معنى الجملة الثانية خلافا بين الامة فيحتاج الى اثباته ورواه الحاكم وصححه وعبد الرحمن
هذا ذكره البغوي في الصحابة وروى له الترمذي والنسائي حديثا اخر في النهي عن الموقفة وبه
يبطل قول ابن عبد البر لم يرو عنه غير هذا الحديث **قوله** فهو محجوج عليه بما روينا جملة ما الحديث
الذي ذكره من قوله عليه السلام الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه
وتقدم من حديث عروة بن مضرس وليس فيه لفظ الحج عرفة وهو في حديث الديلي المجموع هذا اللفظ

بتحصل

يتحصل من مجموع الحديثين وحاصل حجة المصنف ان فعله عليه السلام كان من الزوال وهو وقع بيانا للوقت ا
لوقوف الذي دلت الاشارة على افتراضه في قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات وعليه ان يقال انما يلزم لو لم
يثبت غير ذلك الفعل فاما اذا ثبت قول ايضا فيه يصرح بان وقته لا يقتصر على ذلك القدر عرف به ان فعله كان
بيانا لسنة الوقوف والاولى فيه ويثبت بالقول بيان اصل الوقت المباح وغيره فقول ابن عمر للحجاج حين زا
لت الشمس الساعة ان اردت السنة مراد به السنة الاصطلاحية في عرف الفقها الا يرى انه تعجيل الذ
هاب الى الموقف من ذلك الوقت بل لو اخره جاز **قوله** وقال مالك لا يجزيه الا ان يقف في اليوم وجزء من
الليل الخ بل في العبارة ان يقال وقال مالك لا يجزيه ان يقف من النهار الا ان يقف معه جزءا من الليل وهذا
لانه اذا لم يقف الا من الليل اجزاه عنده والحاصل انه يلزم الجمع بين جزء من الليل مع جزء من النهار لمن و
قف بالنهار وهو بان يفيض بعد الغروب وملحاه فعله عليه السلام ووجه الاستدلال به مثل ما
قلناه معه في ان اول الوقت من الزوال ويرد عليه هنا مثل ما اوردناه علينا من جهة هناك
وهو انه قد ثبت قول يفيد عدم تعين ذلك وبه يقع البيان كالفعل فتحمل الافاضة بعد الغروب على انه ا
لسنة الواجبة وقبله على انه الركن بالقول المذكور مع ترك الواجب **قوله** لان ما هو الركن قد وجد
هو الوقوف والمشي وان اسرع لا يخلو عن قليل وقوف على ما قررنا فيه والوقوف بمزدلفة على هذا ا
لا يجزيه الكون بها ولو نايما ومارا الا يعلم انها مزدلفة **قوله** وهي ليست بشرط لكل ركن الا ان يكون ذلك
الركن مما يستقل عبادة مع عدم احرام تلك العبادة فيحتاج فيه الى اصل النية وعن هذا اوقع الفرق
بين الوقوف والطواف فانه لو طاف هاربا او طالبا لهاربه ولا يعلم انه البيت الذي يجب الطواف به لا يجزيه
لعدم النية ولو نوى اصل الطواف جاز ولو عين جهة غير الفرض مع اصل النية لغت حتى لو طاف يوم
النحر عن نذر وقع عن طواف الزيارة ولم يجزه عن النذر ولان الوقوف يؤدي في احرام مطلق
فاغنت النية عند العقد عن الاداء عنها فيه بخلاف الطواف يؤدي بعد التحلل من الاحرام
بالحلق فلا يغني وجودها عند الاحرام عنها فيه وهذا الفرق لا يتاتى الا في طواف الزيارة لا العمرة
والاول يعمها **قوله** ومن اغمي عليه فاهل عنه رفقاوه الرفيق قيد عند بعضهم وليس بقيد عند اخرين
حتى لو اهل غير رفقايه عنه جاز وهو الاولى لان هذا من باب الاعانة لا الولاية ودلالة الاعانة
قايمة عند كل من علم قصده رفيقا كان او لا واصله ان الاحرام شرط عندنا اتفاقا كالوضوء وستر
العورة وان كان له شبه الركن فجازت النيابة فيه بعد وجود نية العبادة منه عند خروجه من بلده
وانما اختلفوا في هذه المسئلة بنا على ان المرافقة هل تكون امرا به دلالة عند العجز عنه او لا فقالا
لا لان المرافقة انما تراد لامور السفر لا غير فلا تتعدى الى الاحرام بل الظاهر منع غيره عنه ليتولاه
بنفسه فيحوز ثواب ذلك ولان دلالة الانابة فيه انما تثبت اذا كان معلوما عند الناس وصحة
الاذن بالاحرام عن غيره لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف بالعامي وهذا الوجه يعم منع الرفيق و
غيره نصا الاول دلالة وله ان عقد الرفقة استعانة لكل منهم بكل منهم فيما يعجز عنه في سفره
وليس المقصود بهذا السفر الا الاحرام وعوارضها ان كان قد لا يقصد التجارة مع الحج فكانت
عقد السفر استعانة فيه اذا عجز عنه كما هو في حفظ الامتعة والدواب او اقوى فكانت دلالة
الاذن ثابتة والعلم بجوازه ثابت نظرا الى الدليل الذي دل على جواز الاستنابة في الاحرام وهو
كونه شرطا والشرط تجري فيه النيابة كمن احرم ما على اعضا محدث فانه يصير بذلك متوضيا

او غشي عليه فعقده غيره فانه يصير به محصلا للشرط وذلك ان الدليل الشرعي منصوب فيقام وجوده مقام العلم
به في حق كل من كلف بطلب العلم ولذا لا يعذر بالجهل في دار الاسلام بخلاف من اسلم في دار الحرب فجهل
وجوب الصلوة مثلا لا قضاء عليه فان قيل ينبغي ان يجردوه ويلبسوه الازار والرداء لان النيابة
ظهران معناها انعقاد الشرط في المنوب عنه كالتوضية لكن الواقع ان ليس معنى الاحرام عنه ذلك
بل ان يجعلوه محرما بطريق النيابة فيصير هو محرما بذلك الاحرام من غير ان يجردوه حتى اذا افاق وجب عليه الا
فعال والكف عن المحظورات من غير ان يحرم بنفسه فالجواب التجريد والباس غير المخيط ليس وزان
التوضية التي هي شرط اذ ليس ذلك الاحرام بل كف عن بعض المحظورات اعني لبس المخيط وانما الا
حرام وصف شرعي المسمى بالاحرام نية التزام نسك مع التلبية او ما يقوم مقامها ونيابتهم انما
هي بذلك المعنى في الشرط فوجب كون الذي هو اليهم ان ينووا ويلبوا او يلبوا عنه فيصير هو بذلك
محرما كما لو نوى هو ولبى ثم ينتقل احرامهم اليه حتى كان للرفيق ان يحرم عن نفسه مع ذلك واذا باشر محظور
الاحرام لزمه جزاء واحد بخلاف القارن لانه في احرامين وهذا في احرام واحد لا ينتقل ذلك الاحرام الى
المنوب عنه شرعا واعلم انهم اختلفوا فيما لو استمر مغمى عليه الى وقت اداء الافعال هل يجب ان يشهدوا به
المشاهد فيطاف به ويسعى ويوقف او لا بل مباشرة الرفاقة لذلك عنه تجزؤه فاختار طائفة الاول و
عليه مشى التقرير المذكور واختار اخرون الثاني وجعله في المبسوط الاصح وانما ذلك اولى لا متعين
وعلى هذا يجب كون الدليل الذي دل على جواز الاستنابة في الاحرام الذي اقيم وجوده مقام العلم
به هو كون هذه العبادة اعني الحج عن نفسه مما يجري فيه النيابة عند العجز كما في استنابة الذي ي
من بعد الغفوة وادركه الموت فاوصى به غير انه ان افاق قبل الافعال ينبغي ان عجزه كان في الاحرام
فقط فصحت نيابتهم على الوجه الذي قلنا فيه ثم يجري هو بنفسه على موجبه فان لم يفق تحقق عجزه عن
الكل فاجزوهم على موجبه غير انه لا يلزم الرفيق بفعل المحظورات شيء عن هذا الاحرام بخلاف النا
ئب في الحج عن الميت ولانه يتوقع افاقته هذا في كل ساعة ووجب الاداء بنفسه لعدم العجز فنقلنا
الاحرام اليه لانا لو لم ننقل الاحرام اليه مع هذا الاحتمال لفاته الحج اذا افاق في بعض الصور
وهو ان يفيق بعد يوم عرفة لعدم العجز عن باقي الافعال مع العجز عن تجديد الاحرام للاداء في
هذه السنة وما جعل عقد الرفقة او العلم بالدليل الاذن الا كيلا يفوته مقصوده من هذا السفر
بخلاف الميت انتفى فيه ذلك فانتفى موجب النقل عن المباشر للاحرام وذكر فخر الاسلام اذا اغمي عليه بعد
الاحرام فطيف به المناسك فانه تجزئه عند اصحابنا جميعا لانه هو الفاعل وقد سبقت النية منه
فهو كمن نوى الصلوة في ابتدائها ثم ادى الافعال ساهيا لا يدري ما يفعل اجزاه لسبق النية انتهى و
يشكل عليه اشتراط النية لبعض اركان هذه العبادة وهو الطواف بخلاف سائر اركان الصلوة ولم توجد
منه هذه النية والاولى التعليل ان جواز الاستنابة فيما يعجز عنه ثابت بما قلنا فيجوز النيابة في
هذه الافعال ويشترط نيتهم الطواف اذا حملوه فيه كما تشترط نيته الان هذا يقتضي عدم تعين حمله
والشهود ولا اعلم خلافا بين ذلك عنهم في المنتقى عيسى بن ابان عن محمد رجل احرم وهو صحيح ثم اصابه عته
فقضى به اصحابه المناسك ووقفوا به فلبث بذلك سنين ثم افاق اجزاه ذلك عن حجة الاسلام قال
وكذلك الرجل اذا قدم مكة وهو صحيح او مريض الا انه يعقل فاغمي عليه بعد ذلك فحمله اصحابه وهو
مغمى عليه فطافوا به فلما قضى الطواف او بعضه افاق وقد اغمي عليه ساعة من نهار ولم يتم يوما

اجزاه عن طوافه وفيه ايضا لو ان رجلا مريضا لا يستطيع الطواف الا محمولا وهو يعقل نام من غير عته
فحمله اصحابه وهو نائم فطافوا به او امرهم ان يحملوه ويطوفوا به فلم يفعلوا حتى نام ثم احتملوه
وهو نائم فطافوا به وحملوه حين امرهم بحمله وهو مستيقظ فلم يدخلوا به الطواف حتى نام فطافوا به
على تلك الحالة ثم استيقظ روى ابن سماعة عن محمد انهم اذا طافوا به من غير ان يامرهم لا يجزيه ولو
امرهم ثم نام فحملوه بعد ذلك وطافوا به اجزاه وكذلك ان دخلوا به الطواف وتوجهوا به نحوه فنام
وطافوا به اجزاه ولو قال لبعض من عنده استاجر لي من يطوف بي ويحملني ثم غلبته عيناه ولم يعلم
الذي امره بذلك من فوره بل تشاغل بغيره حتى يلاتي استاجر قوما يحملوه واتوه وهو نائم فطافوا به قال
استحسن اذا كان على فور هذا ذلك انه يجزيه فاما اذا طال ذلك ونام فاتوه وحملوه وهو نائم لا يجزيه
عن الطواف ولكن الاحرام لازم بالامر قال والقياس في هذه الجملة ان لا يجزيه حتى يدخل الطواف وهو
مستيقظ ينوي الدخول فيه بالامر قال والقياس في لكنا استحسنا اذا حضر ذلك فنام وقد اراد ان يحمل
فطاف به انه يجزيه وحاصل هذه الفروع الفرق بين النائم والمغمى عليه في اشتراط صريح الاذن وعدمه
في النائم قياس واستحسان استاجر رجالا ليحملوا امراة فطافوا بها ونووا الطواف اجزاهم ولهم الاجرة
واجزا المراة وان نوى الحاملون طلب غريم لهم والمحمول يعقل وقد نوى الطواف اجزا المحمول دون الحاملين
وان كان مغمى عليه لم يجزه لانتفاء النية منه ومنهم اما جواز الطواف فلان المراة حين احرمت نوت الطواف
ضمنا وانما تراعى النية وقت الاحرام لانه وقت العقد على الاداء واما استحقاق الاجر فلان الاجارة وقعت
على عمل معلوم وليس بعبادة وضعا واذا حملوها وطافوا ولا ينوون الطواف بل طلب غريم لا يجزيها اذا
كانت مغمى عليها لانهم ما اتوا بالطواف وانما اتوا بطلب الغريم والمنتقل اليها انما هو فعلهم فلا يجزيها
الا اذا كانت مفيقة ونوت الطواف قوله لقوله عليه السلام احرام المراة في وجهها تقدم في باب الاحرام
ولا شك في ثبوته موقوفا وحديث عائشة اخرجه ابو داود وابن ماجة قالت كان الركبان يمرون بنا ونحن مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم محرمات فاذا حاذوا بنا سدلت احدانا جلبابها من راسها على وجهها فاذا جاوزونا
كشفناه قالوا والمستحب ان تسدل على وجهها شيئا وتجافيه وقد جعلوا لذلك اعوادا كالقبة توضع على
الوجه ويسدل فوقها الثوب ودلت المسئلة على ان المراة منهية عن ابداء وجهها للاجانب بلا ضرورة
وكذا دل الحديث عليه قوله وتلبس من المخيط ما بدا لها كالدرع والقميص والخفين والقفازين لكن لا
تلبس المورس والمزعفر والمعصفر قوله او جزاءين اما بان يكون عليه جزاءين في حجة سابقة فعقله
في السنة الثانية او جزاء صيد الحرم اشترى بقيمته هديا قوله وتوجه معها يريد الحج افاد انه لا بد من
تلك التقليد والتوجه معها ونية النسك وما في شرح الطحاوي لو قلد بدنة بغير نية الاحرام لا يصير
محرما ولو ساقها هديا قاصدا الى مكة صار محرما بالسوق نوى الاحرام او لم ينو مخالف لما في عامة الكتب
فلا يعول عليه وما في الايضاح من قوله السنة ان يقدم التلبية على التقليد لانه اذا قلد هاديا يصير
فيصير شارعا في الاحرام والسنة ان يكون الشروع بالتلبية يجب حمله على ما اذا كان المقلد ناويا قوله
لقوله عليه السلام من قلد بدنة الى اخره غريب مرفوعا ووقفه ابن ابي شيبة في مصنفه على ابن عباس
وابن عمر قال حدثنا ابن نمير حدثنا عبد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال من قلد فقد احرم حدثنا وكيع
عن سفيان عن حبيب بن ابي ثابت عن ابن عباس قال من قلد او جلل او اشعر فقد احرم ثم اخرج عن سعيد
بن جبير انه رأى رجلا قلد فقال اما هذا فقد احرم وورد معناه مرفوعا اخرجه عبد الرزاق ومن طريقه

البزار في مسنده عن عبد الرحمن بن عطاء بن ابي لبيبة انه سمع ابني جابر يحدثان عن ابيهما جابر بن عبد الله
قال بينما النبي صلى الله عليه وسلم جالس مع اصحابه اذ شق قميصه حتى خرج منه فسئل فقال واعدتهم يقلدون
هديي اليوم فنسيت وذكره ابن القطان في كتابه من جهة البزار فقال ولجابر بن عبد الله ثلثة اولاد
عبد الرحمن ومحمد وعقيل والله اعلم من هما من الثلثة واخرجه الطحاوي ايضا عن عبد الرحمن بن عطاء
وضعف عبد الحق وابن عبد الرحمن بن عطاء ووثقهما ابن القطان وروى الطبراني حدثنا محمد بن علي الصائغ
المكي حدثنا احمد بن شبيب بن سعيد حدثنا ابي عن يونس عن ابن شهاب اخبرني ثعلبة بن ابي مالك
القرظي ان قيس بن سعد بن عبادة الانصاري رضي الله عنه كان صاحب لواء رسول الله صلى الله عليه وسلم
اراد الحج فرجل احد شقي راسه فقام غلام له فقلد هديه فنظر اليه قيس فاهل وحل شق راسه الذي رجله
ولم يرجل الشق الاخر واخرجه البخاري في صحيحه مختصرا عن ابن شهاب بان قيس ابن سعد الانصاري وكان
صاحب لواء رسول الله عليه السلام اراد الحج فرجل انتهى **قوله** او لحا شجرة هو بالمد قشرها والمعنى بالتقليد
افادة انه عن قريب يصير جلده كذلك اللحاء والنعل في اليبوسة لاراقة دمه وكان في الاصل يفعل ذلك
كيلا تهاج عن الورود والكلأ ولترد اذا اضلت للعلم بانها هدي **قوله** لما روي عن عائشة رضي الله عنها
اخرج الستة عنها بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالهدي فانا فتلت قلائد هديها بيدي من عهن كان عندنا
ثم اصبح فينا حلالا ياتي ما ياتي الرجل من اهله وفي لفظ لقد رايتني افتل القلائد لرسول الله عليه السلام فيبعث
به ثم يقيم فينا حلالا واخرجا واللفظ للبخاري عن مسروق انه اتى عائشة فقال لها يا ام المؤمنين ان رجلا
يبعث بالهدي الى الكعبة ويجلس في المصر فيوصي ان تقلد بدنته فلا يزال من ذلك اليوم محرما حتى يحل
الناس قال فسمعت تصفيقها من وراء الحجاب فقالت لقد كنت افتل قلائد هدي رسول الله عليه السلام
فيبعث هديه الى الكعبة فما يحرم عليه مما حل للرجل من اهله حتى يرجع الناس انتهى وفي الصحيحين عن
ابن عباس قال من اهدى هديا حرم عليه ما يحرم على الحاج فقالت عائشة رضي الله عنها ليس كما قال
انا فتلت قلائد هدي رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي ثم قلدها ثم بعث بها مع ابي فلم يحرم عليه عليه السلام
شيء احله الله له حتى نحر الهدي وهذان الحديثان يخالفان حديث عبد الرحمن بن عطاء صريحا
فيجب الحكم بغلطه والحاصل انه قد ثبت ان التقليد مع عدم التوجه معها لا يوجب الاحرام واما
ما يتقدم من الاثار مطلقة في اثبات الاحرام فقيدناها به حملا لها على ما اذا كان متوجها جمعا بين
الادلة وشرطنا النية مع ذلك لانه عبادة الا بالنية بالنص فكل شيء روي من التقليد مع عدم الا
حرام فمحمله الا في حال عدم التوجه والنية فلا يعارض المذكور شيء منها وما في فتاوى قاضي
خان لو بعث ولم ينو لا يصير محرما في الرواية الظاهرة مشعر بان هناك رواية بعدم اشتراط
التلبية وما اظنه الا نظرا الى بعض الاطلاقات ويجب في مثلها الحمل على ارادة الصحيح وان لا تجعل
رواية **قوله** واذا ادركها وساقها او ادركها ردد بين السوق وعدمه لاختلاف الرواية فيه شرط
في المبسوط السوق مع اللحوق ولم يشترطه في الجامع الصغير وقال في الاصل ويسوقه ويتوجه
معه وهو امر اتفاقي ولو ادرك فلم يسق وساق غيره فهو كسوقه لان فعل الوكيل بحضرة
الموكل كفعل الموكل **قوله** الا في هدي المتعة استثناء منقطع قوله لم يصر محرما حتى يلحقها يعني حتى يخرج
على اثرها وان لم يدركها استحسانا وهنا قيد لا بد منه وهو انه انما يصير محرما في هدي المتعة
بالتقليد والتوجه اذا حصلا في اشهر الحج فان حصلا في غيرها لا يصير محرما ما لم يدركها ويسيرها

كذا

كذا في الرقيات وذلك لان تقليد هدي المتعة قبل اشهر الحج لا عبرة به لانه من افعال المتعة يعتد بها فيكون
تطوعا وفي هدي التطوع ما لم يدركه ويسير معه لا يصير محرما وذكر ابو اليسر وقد مر ان القران يجب ان يكون
كالمتعة وجه القياس ظاهر وحاصله وجه الاستحسان زيادة خصوصية هدي المتعة بالحج فالتوجه اليه
توجه الى ما فيه زيادة خصوصية بالحج حتى شرط لذبحه الحرم ويبقى بسبب سوقه الاحرام فلما ظهر اثره في
الاحرام بقاء ظهر ثانيه في ابتدائه نوع اختصاص وهو ان بالتوجه اليه مع قصد الاحرام يصير محرما بخلاف
غيره لانه قد يجب بالجناية وان لم يصل الى مكة ويذبح قبل مكة ولم يظهر له اثر شرعا في الاحرام اصلا **قوله** وقال
الشافعي الى اخره هذا اختلاف في مفهوم لفظ البدنة اما في انه هل هو في اللغة كذلك اولا فقلنا نعم ونقلنا
كلام اهل اللغة فيه قال الخليل البدنة ناقة او بقرة تهدى الى مكة قال النووي هو قول اكثر اهل اللغة وقال
الجوهري البدنة ناقة او بقرة واما في انه في اللغة كذلك اتفاقا ولكنه هل هو في الشرع على المفهوم منه
لغة لم ينقل عنه اولا فقلنا نعم وقال الشافعي لا فاذا طلب من المكلف بدنة خرج عن العهدة بالبقرة كما
تخرج بالجزور وعنده لا يخرج الا بالجزور له قوله عليه السلام من اغتسل يوم الجمعة ثم راح في الساعة ا
لاولى فكانما قرب بدنة ومن راح في الساعة الثانية فكانما قرب بقرة الحديث متفق عليه فقول المصنف
والصحيح من الرواية في الحديث كالمهدي جزورا جزورا غير صحيح بل هي اصح لانها متفق عليها ورواية ا
لجزور في مسلم فقط ولفظه انه عليه السلام قال على كل باب من ابواب المسجد ملك يكتب الاول فالا
ول مثل الجزور ثم صغر الى مثل البيضة الحديث بل الجواب ان التخصيص باسم خاص لا ينفي الدخول باسم
عام وغاية ما يلزم من الحديث انه اراد بالاسم الاعم في الاول وهو البدنة خصوص بعض ما يصدق له
وهو الجزور لا كل ما يصدق عليه بقرينة اعطاء البقرة لمن راح في الساعة الثانية في مقام اظهار
التفاوت في الاجر للتفاوت في المسارعة وهذا لا يستلزم انه في الشرع خصوص الجزور الا ظاهر ابنا
على عدم ارادة الاخص بخصوصه بالاعم لكن يلزمه النقل والحكم باستعمال اللفظ في خصوص بعض ما صدق
فانه مع الحكم ببقاء ما استقر له على حاله اسهل من الحكم بنقله عنه بسبب استعمال من الاستعمالا
من غير كثرة فيه عند تعارض الحكمين ولزوم احدهما مع انه قد ثبت من لسان اهل العرف الذي يدعي
نقله اليه خلافه في حديث جابر كنا ننحر البدنة عن سبعة فقيل والبقرة فقال وهل هي الا من البدن
ذكره مسلم في صحيحه **فروع** اشترك جماعة في بدنة فقلدها احدهم صاروا محرمين ان كان بامر البقية
وساروا معها ويستحب التجليل والتصدق بالجل لانه اعمل في الكرامة وهذا اباه عليه السلام كانت
مجللة مقلدة وقال لعلي تصدق بجلالها وخطامها والتقليد احب من التجليل لان له ذكرا في القران
الا في الشاة فانه ليس بسنة على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ورضي عنه

باب القران

المحرم ان افرد الاحرام بالحج فمفرد بالحج وان افرد بالعمرة فاما في اشهر الحج او قبلها الا انه اوقع اكثر اشو
اط طوافها فيها او لا الثاني مفرد بالعمرة والاول ايضا كذلك ان لم يحج من عامه او حج والم باهله
بينهما الماما صحيحا وان حج ولم يلم باهله بينهما الماما صحيحا فمتمتع سياتي ومعنى الالمام الصحيح
ان شاء الله تعالى وان لم يفرد الاحرام لواحد منهما بل احرم بهما معا او ادخل احرام الحج على احرام العمرة قبل
ان يطوف للعمرة اربعة اشواط فقارن بلا اساءة وان ادخل احرام العمرة على احرام الحج قبل ان يطوف ا
للقدوم ولو شوطا فقارن مسيء لان القارن من يبني الحج على العمرة في الافعال فينبغي ان ينبه ايضا
في الاحرام ويوجدهما معا فاذا خالف اساء مع تمكنه من ان يبني الافعال اذا لم يطف شوطا فا

لم يحرم بالعمرة حتى طاف أشواطاً رفض العمرة وعليه قضاؤها ودم للرفض لأنه عجز عن الترتيب وهذا
بناء على ما تقدم من أنه لا طواف قدوم للعمرة هذا الكلام في القارن ومقتضاه أن لا يعتبر في القران
إيقاع العمرة في أشهر الحج ويشكل عليه ما عن محمد لو طاف في رمضان لعمرته فهو قارن ولكن لا دم عليه لأنه
لم يطف لعمرته في أشهر الحج وسيأتيك تحقيق المقام إن شاء الله تعالى في باب التمتع **قوله** القران أفضل
الخ المراد بالإفراد في الخلافية أن يأتي بكل منهما مفرداً خلافاً لما روي عن محمد من قوله حجة كوفية وعمرة
كوفية أفضل عندي من القران أما مع الاقتصار على أحدهما فلا إشكال أن القران أفضل بلا خلاف و
حقيقة الخلاف ترجع إلى الخلاف في أنه عليه السلام كان في حجته قارناً أو مفرداً أو متمتعاً فالذي يهمنا
النظر في ذلك والمقدم عليه استدلال المصنف لنوافي بتقرير الكتاب ثم نرجع إلى تحرير النظر في ذلك
استدل المحصور بقوله عليه السلام القران رخصة ولا يعرف هذا الحديث والمذهب بقوله عليه السلام
يا أهل محمد أهلوا بحجة وعمرة معاً رواه الطحاوي بسنده وسنذكره عند تحقيق الحق إن شاء الله تعالى ونقول
اختلف الأمة في إحرامه عليه السلام فذهب قائلون إلى أنه أحرم مفرداً ولم يعتمر في سفرته تلك وآخر
ون إلى أنه أفرد واعتمر فيها من التنعيم وآخرون إلى أنه تمتع ولم يحل لأنه ساق الهدي وآخرون إلى أنه تمتع
وحل وآخرون إلى أنه قرن فطاف طوافاً واحداً وسعى سعياً واحداً لحجته ولعمرته وآخرون إلى أنه قرن فطاف
طوافين وسعى سعيين لهما وهذا ما نحن عليه بناء وجه الأول ما في الصحيحين من حديث عائشة رضي الله
عنها قالت خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فمنا من أهل بعمرة ومنا من أهل بحجة وأهل رسول
الله صلى الله عليه وسلم بالحج فهذا التقسيم يفيد أن من أهل بالحج لم يضم إليه عمرة ولمسلم عنها أنه عليه السلام
أهل بالحج وللبخاري عن ابن عمر أنه عليه السلام أهل بالحج وحده وفي سنن ابن ماجة عن جابر أنه عليه السلام
أفرد الحج وللبخاري عن عروة بن الزبير قال حج رسول الله عليه السلام فأخبرتني عائشة أنه أول شيء بدأ به
الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة ثم عمر مثل ذلك ثم حج عثمان فرأيته أول شيء بدأ به قدم مكة أنه توضأ
ثم طاف بالبيت ثم حج أبو بكر فكان أول شيء بدأ به الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة معاوية وعبد الله بن عمر
ثم حججت مع أبي الزبير بن العوام وكان أول شيء بدأ به الطواف بالبيت ثم لم تكن عمرة ثم رأيت المهاجرين
والأنصار يفعلون ذلك ثم لم تكن عمرة ثم آخر من رأيت يفعل ذلك ابن عمر ثم لم ينقضها بعمرة ولا أحد
ممن مضى ما كانوا يبدؤون بشيء حين يضعون أقدامهم أول من الطواف ثم لا يحلون وقد رأيت أمي
وخالتي حين تقدمان لا تبدآن بشيء أول من البيت تطوفان به ثم لا تحلان فهذه كلها تدل على أنه أفرد
ولم ينقل أحد مع كثرة ما نقل أنه اعتمر بعده فلا يجوز الحكم بأنه فعله ومن ادعاه فإنما اعتمد ما رأى من
فعل الناس كثرة ما نقل أنه اعتمر بعده فلا يجوز الحكم بأنه فعله ومن ادعاه فإنما اعتمد ما رأى من
فعل الناس في هذا الزمان من اعتمارهم بعد الحج من التنعيم فلا يلتفت إليه ولا يعول عليه وقد تم بهذا
من عبارة الإفراد وجه القائلين أنه كان متمتعاً ما في الصحيحين عن ابن عمر تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم
وأهدى فساق معه الهدي من ذي الحليفة فلما قدم مكة قال للناس من كان منكم أهدى فلا
يحل من شيء حرم منه حتى يقضي حجه ومن لم يكن أهدى فليطف بالبيت وبالصفا والمروة وليحلل ثم ليهل بالحج
وليهد ولم يحلل من شيء حرم منه حتى قضى حجه ونحر هديه وعن عائشة تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم
وتمتعنا معه بمثل حديث ابن عمر متفق عليه وعن عمران بن الحصين تمتع رسول الله عليه السلام
وتمتعنا معه رواه مسلم والبخاري بمعناه وفي رواية لمسلم والنسائي أن أبا موسى كان يفتي بالمتعة

فقال

فقال عمر قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكني كرهت أن يظلوا معرسين بهن في الأراك
ثم يروحون في الحج تقطر رؤوسهم فهذا اتفاق منهما على أنه عليه السلام كان متمتعاً وقد علمت
من هذا أن الذي روى عنه الإفراد عائشة وابن عمر روى عنه أنه كان متمتعاً وأما رواية عروة بن الزبير
فقاله في الكل ثم لم تكن عمرة يعني ثم لم تكن إحرام الحج يفعل به عمرة يفسخه فإنما هو دليل ترك الناس
فسخ الحج إلى العمرة لما علموا من دليل منعه مما أسلفناه في كتاب الحج والدليل عليه قوله ثم لم ينقضها بعمرة الخ
ثم صرح في حديث ابن عمر السابق بأنه لم يحل حتى قضى حجه فثبت المطلوب وأما ما استدل به القائلون بأنه
حل من حديث معاوية قصرت عن رأس رسول الله عليه السلام بمشقص قالوا ومعاوية أسلم بعد الفتح و
النبي عليه السلام لم يكن محرماً في الفتح فلزم كونه في حجة الوداع وكونه عن إحرام العمرة لما زاده أبو دا
ود في روايته من قوله عند المروة والتقصير في الحج إنما يكون في منى فدفعه بأن الأحاديث الدالة على عدم
إحلاله جاءت مجيئاً متظافراً يفيد القطع والمشترك من الشهرة التي هي قريبة من التواتر كحديث ابن عمر
السابق وما تقدم في الفسخ من الأحاديث وحديث جابر الطويل الثابت في مسلم وغيره وكثير وسيأتي
شيء منها في أدلة القران ولو انفرد حديث ابن عمر كان مقدماً على حديث معاوية فكيف والحال ما أعلمناك
فلزم في حديث معاوية إفكيف والحال الشذوذ عن الجمع الغفير فإما هو خطأ ومحمول على عمرة الجعرانة
فإنها كانت ليلاً على ما في الترمذي والنسائي أنه عليه السلام خرج من الجعرانة ليلاً الحديث قال فمن أجل ذلك
خفيت على الناس وعلى هذا فيجب الحكم على الزيادة التي في سنن النسائي وهي قوله في أيام العشر بالخطأ ولو
كانت بسند صحيح أما النسيان من معاوية أو من بعض الرواة عنه ولكن نقول وبالله التوفيق
لا شك أنه تترجح رواية تمتعه لتعارض الرواية عمن روي عنه الإفراد وسلامة رواية غيره ممن
روى التمتع دون الإفراد ولكن التمتع بلغة القرآن الكريم وعرف الصحابة أعم من القران كما ذكره
غير واحد وإذا كان أعم منه احتمل أن يراد به الفرد المسمى بالقران في الاصطلاح الحادث وهو ممن عانا
وأن يراد به الفرد المخصوص باسم التمتع في ذلك الاصطلاح فعلينا أن ننظر أولاً في أنه أعم في عرف
الصحابة أولاً وثانياً في ترجيح أي الفردين بالدليل والأول تبين في ضمن الترجيح وثم دلالة أخرى على الترجيح
مجردة عن بيان عمومه عرفاً أما الأول فما في الصحيحين عن سعيد بن المسيب قال اجتمع علي وعثمان
بعسفان فكان عثمان ينهى عن المتعة فقال علي ما تريد إلى أمر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم تنهى عنه
فقال عثمان دعنا منك فقال علي إني لا أستطيع أن أدعك فلما رأى ذلك أهل بهما جميعاً هذا لفظ مسلم
ولفظ البخاري اختلف علي وعثمان بعسفان في المتعة فقال علي ما تريد إلا أن تنهى عن أمر فعله
رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما رأى ذلك أهل بهما جميعاً فهذا يبين أن رسول الله عليه السلام كان مهلاً
بهما وسيأتيك عن علي التصريح به ويفيد أيضاً أن الجمع بينهما تمتع فإن عثمان كان ينهى عن المتعة و
قصد علي إظهار مخالفته تقريراً لما فعله عليه السلام وأنه لم ينسخ فقرن علي وعثمان على أن القران
من مسمى التمتع وحينئذ يجب حمل قول ابن عمر تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم على التمتع الذي نسميه
قراناً لو لم يكن عنه ما يخالف ذلك اللفظ فكيف وقد وجد عنه ما يفيد ما قلناه وهو ما في صحيح
مسلم عن ابن عمر أنه قرن الحج مع العمرة وطاف لهما طوافاً واحداً ثم قال هكذا فعل رسول الله عليه السلام
فظهر أن مراده بلفظ المتعة في ذلك الحديث الفرد المسمى بالقران وكذا يلزم مثل هذا في قول
عمران بن حصين تمتع رسول الله عليه السلام وتمتعنا معه لو لم يوجد عنه ذلك فكيف وقد وجد

ما هو ظاهر وهو ما في سنن ابي داود عن النفيلي حدثنا زهير بن معاوية حدثنا ابو اسحق عن مجاهد
سئل ابن عمر كم اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال مرتين فقالت عايشه رضي الله عنها لقد علم ابن عمر ان رسول
الله عليه السلام اعتمر ثلثا سوى التي قرن بحجته وكذا ما في مسلم من ان ابا موسى كان يفتي بالمتعة يعني
بقسميها وقول عمر له قد علمت انه صلى الله عليه وسلم فعله واصحابه اي فعلوا ما يسمى متعة فهو عليه السلام
فعل النوع المسمى بالقران وهم فعلوا النوع المخصوص باسم المتعة في عرفنا بواسطة فسخ الحج الى عمرة
ويدل على اعتراف عمر به عنه عليه وسلم ما في البخاري عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم بوادي ا
العقيق يقول اتاني الليلة ات من ربي عز وجل فقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل عمرة في حجة
وبعد له من امتثال ما امر به في منامه الذي هو وحي وما في ابي داود والنساى عن منصور وابن ماجة عن
الاعمش كلاهما عن ابي وايل عن الصبي ابن معبد التغلبي قال اهللت بهما معًا فقال عمر هديت لسنة نبيك
وروي من طرق اخرى وصححه الدارقطني قال واصحه اسنادًا حديث منصور والاعمش عن ابي وايل عن
الصبي عن عمر رضي الله عنه واما الثاني ففي الصحيحين عن بكر بن عبد الله المزني عن انس قال سمعت رسول الله عليه
وسلم يلبي بالحج والعمرة جميعا قال بكر فحدثت ابن عمر فقال لبى بالحج وحده فلقيت انسا فحدثته بقول ابن عمر فقال
انس ما تعدونا الا صبيانا سمعت النبي عليه السلام يقول لبيك حجا وعمرة وقول ابن الجوزي
ان انسا كان اذ ذاك صبيا لعله تقوية رواية ابن عمر عليه غلط بل كان سن انس في حجة الوداع عشرين
سنة او احدى وعشرين او ثنتين وعشرين سنة او ثلثا وعشرين وذلك انه اختلف في سنة تسعين من
الهجرة او احدى وتسعين او ثنتين وتسعين او ثلث ذكره الذهبي في كتاب العبر وقدم النبي عليه السلام
المدينة وسنه عشر سنين فكيف يسوغ الحكم عليه بسن الصبا اذ ذاك مع انه انما بين ابن عمر وانس في السن
السنة واحدة او سنة وبعض سنة ثم ان رواية ابن عمر عنه عليه السلام الافراد معارضة بروايته عنه
التمتع كما سمعناك وعلمت ان مراده بالتمتع القران كما حققته وثبت عن ابن عمر فعله ونسبته
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذكرناه انفا ولم يختلف على انس احد من الرواة في انه عليه السلام كان
قارنا قالوا اتفق عن انس ستة عشر راويا انه عليه السلام قرن مع زيادة ملازمته لرسول الله عليه
السلام لانه كان خادمه لا يفارقه حتى ان في بعض طرقه كنت اخذ بزمام ناقة رسول الله عليه السلام
وهي تقصع بجرتها ولعابها يسيل على يدي وهو يقول لبيك بحجة وعمرة معًا وفي صحيح مسلم عن عبد العزيز
وحميد ويحيى ابن ابي اسحق انهم سمعوا انسا يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل بهما لبيك عمرة
وحجا وروى ابو يوسف عن يحيى ابن سعيد الانصاري عن انس قال سمعت رسول الله عليه السلام يقول
لبيك بحجة وعمرة معا وروى النسائي من حديث ابي اسما عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم اهل بالحج والعمرة
حين صلى الظهر وروى البزار من حديث زيد بن اسلم مولى عمر بن الخطاب عنه عن انس مثله وذكر و
كيع حدثنا مصعب ابن سليم قال سمعت انسا مثله قال حدثنا ثابت البناني عن انس مثله وفي صحيح البخاري
عن قتادة عن انس اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم اربع عمر فذكرها وقال عمرة مع حجته وذكر عبد الرزاق
حدثنا معمر عن ايوب عن ابي قلابة وحميد بن هلال عن انس مثله فهي لا جماعة ممن ذكرنا فلم يبق شبهة
من جهة النظر في تقديم القران وفي ابي داود عن البراء بن عازب قال كنت مع علي رضي الله عنه حين امره
على اليمن الحديث الى ان قال فيه قال فاتيت النبي عليه السلام يعني عليا فقال لي كيف صنعت قلت اهللت
باهلال النبي عليه السلام قال فاني سقت الهدي وقرنت وذكر الحديث وروى الامام احمد من حديث

سراقة

سراقة باسناد كلهم ثقات قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول دخلت العمرة في الحج الى يوم ا
لقيمة قال وقرن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع وروى النسائي عن مروان بن الحكم كنت جالسا
عند عثمن فسمع عليا يلبي بحج وعمرة فقال الم تكن تنهى عن هذا فقال بلى ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يلبي بهما جميعا فلم ادع فعل رسول الله عليه السلام لقولك وهذا اما وعن ناكه من الصريح عن علي وروى احمد من حديث
ابي طلحة الانصاري ان رسول الله عليه السلام جمع بين الحج والعمرة ورواه ابن ماجة بسند فيه الحجاج بن
ارطاة وفيه مقال ولا ينزل حديثه عن الحسن ما لم يخالف او ينفرد قال سفين الثوري ما بقي على وجه
الارض احد اعرف بما يخرج من راسه منه وعيب بالتدليس وقال ابو حاتم اذا قال حدثنا فهو صالح لا يرتاب
في حفظه وهذه العبارة لا توجب طرح حديثه وروى احمد من حديث الهرماس بن زياد الباهلي ان رسول
الله عليه السلام قرن في حجة الوداع بين الحج والعمرة وروى البزار باسناد صحيح الى ابن ابي اوفي قال
انما جمع رسول الله عليه السلام بين الحج والعمرة لانه علم انه لا يحج بعد عامه ذلك وروى احمد من حديث جابر ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة فطاف لهما طوافا واحدًا وروى ايضا من حديث ام سلمة
قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اهلوا يا ال محمد بعمرة في حج وهو الحديث الذي ذكره المصنف في الكتاب
وفي الصحيحين واللفظ لمسلم عن حفصة قالت قلت يا رسول الله ما بال الناس حلوا ولم تحل انت من عمرتك
قال اني قلدت هدي الحديث وهذا يدل على انه كان في عمرة يمتنع منها التحلل قبل تمام اعمال الحج ولا يكون
ذلك على قول مالك والشافعي الا للقارن فهذا اوجه الزامي فان سوق الهدي عندهما لا يمنع المتمتع عن ا
لتحلل والاستقصاء واسع وفيما ذكرنا كفاية ان شا الله تعالى هذا ومما يمكن الجمع به بين روايات الافراد
والتمتع ان يكون سبب رواية الافراد سماع من روى تلبيته عليه السلام بالحج وحده وانت تعلم انه لا مانع
من افراد ذكر نسك في التلبية وعدم ذكر شيء اصلا وجمعه اخرى مع نية القران فهو نظير سبب الاختلاف في
تلبيته عليه السلام بالحج وحده كانت دبر الصلوة او استوت ناقته او حين علا على البيداء على ما قدمناه في
اوايل باب الاحرام هذا واما انه حين قرن طاف طوافين وسعى سعيين فنسيناه الى الكلام فيه ولنرجع ا
لعبادتين فاشبه الصوم مع الاعتكاف والحراسة في سبيل الله مع صلوة الليل وانت تعلم ان الجمع بين ا
لنسكين في الاداء متعذر بخلاف الصوم مع الاعتكاف والحراسة مع الصلوة وانما الجمع بينهما حقيقة
في الاحرام وبعد هو من الاركان عند تابل شرط فلا يتم التشبيه وايضا علمت انه موضع الخلاف ما اذا اتى با
لحج والعمرة لكن افرد كلا منهما في سفرة واحدة يكون القران وهو الجمع بين احراميهما افضل فلا فائدة ا
لتشبيه فكون على تقدير ان الانسان اذا صام يوما بلا اعتكاف ثم اعتكف يوما اخر بلا صوم نفلا او حرس
ليلة بلا صلوة وصلى ليلة بلا حراسة يكون الجمع بينهما في يوم وليلة افضل وهذا ليس بضروري فيحتاج الى
البيان ولا يكون الا بسمع لان تعقيد الانوبة والافضلية لا تكون الا به قوله والتلبية الى اخره دفع لتر
جيح الافراد بزيادة التلبية والسفر والحلق فقال التلبية غير محصورة يعني لا يلزم زيادتها في الافراد على
القران لانها غير محصورة ولا مقدر لكل نسك قدر منها فيجوز زيادة تلبية من قرن على من افرد كما يجوز
قلبه والسفر غير مقصود الا للنسك فهو في نفسه غير عبادة وان كان قد يصير عبادة بنية النسك به
فلا يبعد ان يعتبر نفس النسك الذي هو اقل سفرا افضل من الاكثر سفرا لخصوصية فيه اعتبرها الشا
رع فان ظهرنا عليها والا حكمنا بالافضلية تعبدا وقد علمنا الافضلية بالعلم بانه قرن لظهور انه لم يكن
ليعبد الله تعالى هذه العبادة الواجبة التي لم تقع له في عمره الا مرة واحدة الا على اكمل وجوهها وا

الى تعقيب الترجيحات المعنوية الذي ذكرها المصنف قوله ولانه اي القران جمع بين ع

لمن خروج عن العبادة فلا يوجد زيادة الفضيلة ما لم يتكرر فيه كما قلناه فيما قبله والمقصود بما
روي بالرخصة فيما روي القران رخصة لوضع نفي قول الجاهلية العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فكان
تجويز الشرع اياها في اشهر الحج حتى لا تحتاج الى وقت آخر البتة رخصة اسقاط فكان رخصة الاسقاط
هي العزيمة في هذه الشريعة حيث كانت نسخا للشرع المطلوب رفضه واقل ما في الباب ان يكون افضل لان
في فعله بعد تقرر الشرع المطلوب اظهاره ورفض المطلوب رفضه وهو اقوى في الاذعان والقبول لا
مجرد اعتقاد حقيقته وعدم فعله وهذا من الخصوصيات وكثير في هذا الشرح من فضل الله تعالى مثله
اذا تتبع ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قوله** وللقران ذكر في القران جواب عن قول مالك للتمتع
ذكر في القران ولا ذكر للقران فيه فقال بلى فيه وهو قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله على ما روينا من قول ابن
مسعود رضي الله عنه اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة اهلك وعلى ما قدمناه من الخلافية نفس ذكر التمتع
ذكر القران لانه نوع منه فذكره ذكر كل من انواعه ضمنا وقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج على هذا المعنى
من ترفق بالعمرة في وقت الحج ترفقا غايته الحج وسماه تمتعا لما قلنا انها كانت ممنوعة عند الجاهلية
في اشهر الحج تعظيما للحج بان لا يشرك معه في وقته شيء فلما اباحها العزيز جل جلاله فيه كان فيه توسعة وتيسير
لما فيه من اسقاط مؤونة سفر آخر او صبر الى ان ينقضي وقت الحج فكان الآتي به متمتعا بنعمة الترفق
بهما في وقت احرامها **قوله** وعنده طوافان واحد الخ فلما كان في الجمع بينهما نقصان افعال لا افعال بالنسبة
الى افراد كل منهما كان افراد كل منهما اولى من الجمع **قوله** عقيب الصلوة اي سنة الاحرام على ما قدمناه **قوله**
والقران في معنى التمتع وعلى ما قلناه في قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج بقيد تقديم العمرة في القران
بنظم الآية لا بالالحاق **قوله** لقوله عليه السلام دخلت العمرة في الحج الى يوم القيمة تقدم غير مرة و
تقدم معنى حديث ابن عمر الثابت في الصحيحين انه قرن فطاف طوافا واحدا لهما ثم قال هكذا فعله
رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب المصنف بقوله ولنا انه لما طاف صبي ابن معبد طوافين وسعى سعيين قال
له عمر هديت لسنة نبيك ثم حمل الدخول على الدخول في الوقت وذلك ان ظاهره غير مراد اتفاقا والا كان
دخولها في الحج غير متوقف على نية القران بل كل من حج يكون قد حكم بان حجه تضمن عمرة وليس كذلك اتفاقا
فبقي ان يراد الدخول وقتا او تداخل الافعال بشرط نية القران والدخول وقتا ثابت اتفاقا وهو محمله
وهو متروك الظاهر فوجب الحمل عليه بخلاف المحتمل الآخر لانه مختلف فيه مخالف للمعهود المستقر شرعا
في الجمع بين عبادتين وهو كونه يفعل افعال كل منهما الا ترى ان شفعي التطوع لا يتداخلان اذا احرم
لهما بتحريمة واحدة وانت خبير بان هذا الجواب متوقف على صحة حديث الصبي بن معبد على النص الذي
ذكره المصنف والذي قدمناه من تصحيحه في ادلة القران انما نصه عن الصبي قال اهللت بهما معا فقال لي
عمر هديت لسنة نبيك وفي رواية ابي داود والنسائي عن الصبي بن معبد قال كنت رجلا اعرابيا نصرانيا
فاسلمت فاتيت رجلا من عشيرتي يقال له هذيم بن ثرملة فقلت يا هناه اني حريص على الجهاد واني و
جدت الحج والعمرة مكتوبين علي فكيف لي بان اجمع بينهما فقال لي اجمعهما واذبح ما تيسر من الهدي
فاهللت فلما اتيت العذيب لقيني سلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان وانا اهل بهما معا فقال ا
حدهما للآخر ما هذا بافقه من بعيره قال فكانما القي علي جبل حتى اتيت عمر بن الخطاب فقلت يا امير المؤمنين
اني كنت رجلا اعرابيا نصرانيا واني اسلمت واني حريص على الجهاد واني وجدت الحج والعمرة مكتوبين علي
فاتيت رجلا من قومي فقال لي اجمعهما واذبح ما استيسر من الهدي واني اهللت بهما جميعا

فقال

فقال عمر هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم انتهى وليس فيه انه قال له ذلك عقيب طوافه وسعيه مرتين لا جرم
ان صاحب المذهب رواه على النص الذي يحتجه وانما قصده المصنف وذلك ان ابا حنيفة روى عن حماد بن ابي سليمان
عن ابرهيم عن الصبي بن معبد قال اقبلت من الجزيرة حاجا قارنا فمررت بسلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان
وهما منيخان بالعذيب فسمعاني اقول لبيك بحجة وعمرة فقال احدهما هذا اضل من بعيره وقال الآخر هذا اضل
من كذا وكذا فمضيت حتى اذا قضيت نسكي مررت بامير المؤمنين عمر فسالته الى ان قال فيه قال يعني عمر له فصنعت ما
ذا قال مضيت فطفت طوافا لعمرتي وسعيت سعيا لعمرتي ثم عدت ففعلت مثل ذلك لحجي ثم بقيت حراما ما اقمنا
اصنع كما يصنع الحاج حتى قضيت آخر نسكي قال هديت لسنة نبيك عليه السلام واعاده وفيه كنت حديث عهد
بنصرانية فاسلمت فقدمت الكوفة اريد الحج فوجدت سلمان بن ربيعة وزيد بن صوحان يريدان الحج وذلك
في زمان عمر بن الخطاب فاهل سلمان وزيد بالحج وحده واهل الصبي بالحج والعمرة فقال ويحك تمتع وقد
نهى عمر عن المتعة والله لانت اضل من بعيرك فساقه وفيه ما قدمناه من ان التمتع في عرف الصدر الاول وبا
بعضهم يعم القران والتمتع بالعرف الواقع الآن وايضا المعارضة بين اقوال الصحابة وروايتهم عنه عليه
السلام الاكتفاء بطواف واحد وسعي واحد ثابتة فتقدم عن ابن عمر فعلا ورواية الاكتفاء بواحد وكذا من
غيره وصح عن غير واحد عمن قدمنا ذلك عن علي رضي الله عنه اخرج النسائي في سننه الكبير عن حماد بن عبد الرحمن
الانصاري عن ابرهيم ابن محمد بن الحنفية قال طفت مع ابي وقد جمع الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى
سعيين وحدثني ان عليا فعل ذلك وحدثه ان رسول الله عليه السلام فعل ذلك وحماد هذا ان ضعفه الازدي
فقد ذكره ابن حبان في الثقات فلا ينزل حديثه عن الحسن وقال محمد بن الحسن في كتاب الآثار انا ابو حنيفة
ثنا منصور بن المعتمر عن ابرهيم النخعي عن ابي نصر السلمي عن علي قال اذا اهللت بالحج والعمرة فطف لهما طوا
فين واسع لهما سعيين بالصفا والمروة قال منصور فلقيت مجاهدا وهو يفتي بطواف واحد لمن قرن فحد
ثته بهذا الحديث فقال لو كنت سمعت لم افت الا بطواف واما بعده فلا افتي الا بهما ولا شبهة في هذا السند
مع انه روي عن علي بطرق كثيرة مضعفة ترتقي الى الحسن غير انا تركناها واقتصرنا على ما هو الحجة بنفسه بلا ضم
ورواه الشافعي بسند فيه مجهول وقال معناه انه يطوف بالبيت حين يقدم بالبيت والصفا وبالمروة ثم
يطوف بالبيت للزيارة انتهى وهو صرف في مخالفة النص عن علي وقول ابن المنذر لو كان ثابتا عن علي كان قول رسول الله
صلى الله عليه وسلم اولى من احرم بالحج والعمرة اجزاه عنهما طواف واحد وسعي واحد مدفوع بان عليا رفعه
الى رسول الله عليه السلام كما سمعته فوقعت المعارضة فكانت هذه الرواية اقيس باصول الشرع فرجحت
وثبت عن عمران بن الحصين ايضا رفعه وهو ما اخرج الدارقطني عن محمد بن يحيى الازدي ثنا عبد الله بن داود عن
شعبة عن حميد بن هلال عن مطرف عن عمران بن حصين ان النبي عليه السلام طاف طوافين وسعى سعيين ومحمد
بن يحيى هذا قال الدارقطني ثقة وذكره ابن حبان في كتاب الثقات غير ان الدارقطني نسب اليه في خصوص هذا
الحديث الوهم فقال يقال ان يحيى حدث به من حفظه فوهم والصواب بهذا الاسناد انه عليه السلام قرن الحج
والعمرة وليس فيه ذكر الطواف ولا السعي ويقال انه رجع عن ذكر الطواف والسعي وحدث به على الصواب
ثم اسند عنه به انه عليه السلام قرن وقد خالفه غيره فلم يذكروا فيه الطواف ثم اسند الى عبد الله بن داود بذلك
الاسناد ايضا انه قرن انتهى وحاصل ما ذكر انه ثقة ثبت عنه انه ذكر زيادة على غيره والزيادة من الثقة مقبولة
وما اسند اليه غاية ما فيه انه اقتصر مرة على بعض الحديث وهذا لا يستلزم رجوعه واعترافه بالخطاء
فكثيرا يقع مثل هذا وثبت عن ابن مسعود مثل ذلك ايضا قال ابن ابي شيبة ثنا هشيم عن منصور بن

زادان عن الحكم عن زياد بن مالك ان عليًا وابن مسعود قالا في القران يطوف طوافين ويسعى سعيين فهو لاكابر
الصحابة عمر وعلي وابن مسعود وعمران بن الحصين فان عارض ما ذهبوا اليه رواية ومن جهات واية عنهم ومن بعده
لكان قولهم وروايتهم مقدمة مع ما سيأتي من قولهم وروايتهم مما استقر في الشرع من ضم عبادة الى اخرى انه
يفعل اركان كل منهما والله تعالى اعلم بحقيقة الحال قوله فان طاف طوافين وسعى سعيين اي والاولى الا يؤ
عين للحج والعمرة وبين سعيين لهما قوله لانه في معنى المتعة والهدي منصوص عليه فيها فيلحق بها فيه
دلالة لان وجوبه في المتعة لشكر نعمة الاطلاق الترفق بهما في وقت الحج بشرطه على ما نذكر وعلى ما هو الحق
مما قررناه ايجاب الهدي بالنص في المتعة ايجاب في القران وغيره وهو المسمى بالمتعة عرفا وتجب الدم بعد الرمي
قبل الحلق فان حلق قبله لزمه دم عند ابي حنيفة قوله فان لم يجد له ما يذبح صام ثلثة ايام الخ شرط اجزائها وجود
الاحرام بالعمرة في اشهر الحج وان كان في شوال وكلما اخرها الى اخر وقتها فهو افضل لرجاء ان يكون يجد الهدي
ولذا كان الافضل ان يجعلها السابع من ذي الحجة ويوم التروية ويوم عرفة واما صوم السبعة فلا يجوز
تقديمه على الرجوع عن منى بعد اتمام اعمال الواجبات لانه معلق بالرجوع قال تعالى وسبعة اذا رجعتم والمعلق
بالشرط عدم قبل وجوده فتعلق بيعه عليه تقديم على وقته بخلاف صوم الثلثة فانه تعالى امر به في الحج قال تعالى
فصيام ثلاثة ايام في الحج والمراد وقته لاستحالة كون اعماله ظرفا له فاذا صام بعد الاحرام بالعمرة في اشهر
الحج فقد صام في وقته فتجوز فان قدر على الهدي في خلال الثلثة او بعدها قبل يوم النحر لزمه الهدي
وسقط الصوم لانه خلف واذا قدر على الاصل قبل تادي الحكم بالخلف بطل الخلف وان قدر عليه بعد الحلق
قبل ان يصوم السبعة في ايام الذبح او بعدها لم يلزمه الهدي لان التحلل قد حصل بالحلق فوجود الا
صل بعده لا ينقض الخلف كرؤية المتيمم الماء بعد الصلوة بالتيمم وكذا لو لم يحلق حتى مضت ايام الذبح
ثم وجد الهدي لان الذبح موقت بايام النحر فاذا مضت فقد حصل المقصود وهو اباحة التحلل بلا هدي وكانه
تحلل ثم وجده ولو صام في وقته مع وجود الهدي ينظر فان بقي الهدي الى يوم النحر لم يجزه للقدرة على الا
صل وان هلك قبل الذبح جاز للعجز عن الاصل فكان المعتبر وقت التحلل قوله اذ الفراغ سبب الرجوع هذا
تعبير للعلاقة في اطلاق الرجوع على الفراغ في الاية فذكر المسبب واريد السبب به صرح في الكافي لكن الشا
ن دليل ارادة المجاز ويمكن ان يكون الاجماع على انه لو رجع الى مكة غير قاصد للاقامة بها حتى تحقق رجوعه الى غير
اهله ووطنه ثم بدا له ان يتخذها وطنا له ان يصوم بها مع انه لم يتحقق منه الرجوع الى وطنه بل الى غيره ولما
عرض الاستيطان بعد ذلك الفرض عن الرجوع ثم لم يتحقق بعد صيرورتها وطنا رجوع ليكون رجوعا الى وطنه وعلى
انه لو لم يتخذ وطنا اصلا ولم يكن له وطن بل يستمر على السياحة وجب عليه صومها بهذا النص ولا يتحقق في حقه
سوى الرجوع عن الاعمال فعلم ان المراد به الرجوع عنها وقول المصنف فيكون اداء بعد السبب فيجوز على هذا
معناه بعد سبب الرجوع وفيه نظر فان ترتب الجواز انما هو على وجود سبب الحكم لا سبب شيء اخر والحكم
هنا وجوب الصوم وجوازه عن الواجب وسبب الاول وهو وجوب الصوم انما هو التمتع قال الله تعالى
فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة
كاملة في كونها قائمة مقام الهدي عند العجز عنه والثاني مسبب عن نفس الاداء في وقته بشرطه وهو
العجز عن الهدي لما عرف من ان المامور اذا اتى به كذلك يثبت له صفة الجواز انتفاء الكراهة بنفس الاتيان
به فلم يحتج حاجة الى ذكره بل اذا اتى به بعد الفراغ قبل الرجوع فقد اتى به في وقته بالنص فيجوز قوله فيتقيد به
اي بالنهي المشهور عن الصوم في هذه الايام النص وهو قوله تعالى فصيام ثلثة ايام في الحج لان المشهور ينتفي

اطلاق الكتاب به فيتقيد وقت الحج المطلق بما لم ينه عنه قوله او يدخله النقص اي يدخل الصوم النقص
المنهي عنه فلا يتادى به الكامل الذي هو مطلوب المطلق وهذا يرجع الى الاول لان دخول النقص انما يعرف
بالنهي فهو المفيد وغاية ما هناك ان يكون تعقيب النهي بعلة دخول النقص المنهي عنه وعلى هذا فالاولى ابدا
او باو فيقال فيتقيد به النص اذ يدخله النقص هذا واما ما في البخاري عن عائشة وابن عمر رضي الله عنهما انهما
قالا لم يرخص في ايام التشريق ان يصمن الا لمن لم يجد الهدي فقيل وهذا تشبيه بالمسند قال الشافعي وبلغني
ان ابن شهاب يرويه عن رسول الله عليه السلام مرسلا واخرج البخاري ايضا من كلام ابن عمر انه قال الصوم لمن
تمتع بالعمرة الى الحج الى يوم عرفة فان لم يجد هديا ولم يصم صام ايام التشريق فعلى اصلنا لو صح رفعه لم يعارض
النهي العام لو وارده فكيف وذلك اشهر وعلى اصلهم لا يخص ما لم يجزم برفعه وصحته والمرسل عندهم من قبيل
الضعيف لو تحقق فكيف وانما ذكره الشافعي بلاغا وغيره موقوفا ولو تم على اصلهم لم يلزمنا اعتباره
قوله فقد صار رافضا للعمرة اطلق فيه وفي كافي الحاكم قال محمد لا يصير رافضا للعمرة حتى يقف بعرفة بعد الزوال
انتهى وهو حق لان ما قبله ليس وقتا للوقوف فحلوله بها كحلوله بغيرها قوله هو الصحيح احتراز عن رواية
الحسن عن ابي حنيفة انه يرفضها بمجرد التوجه لانه من خصائص الحج فقد تعقبه كما في نقض الجمعة بعد
الظهر بالتوجه اليها عنده والصحيح ظاهر الرواية والفرق ان اقامة ما هو من خصوصيات الشيء مقامه انما
هو عند كون ذلك الشيء مطلوبا مامورا به وهنا القارن مامور بنقض الوقوف بعرفة قبل افعال العمرة
فهو مامور بالرجوع ليترتب الافعال على الوجه المشروع فلا يقام التوجه مقام نفس الوقوف لانه على ذلك
التقدير احتياطا لاثبات المنهي عنه بخلاف الجمعة على ما هو ظاهر من الكتاب وكذا اذا وقف بعد ان طاف
ثلثة اشواط فانه يرفض العمرة ولو كان طاف اربعة اشواط لم يصر رافضا للعمرة بالوقوف ويتمها يوم
النحر وهو قارن وان لم يطف لعمرته حتى قدم مكة بل طاف وسعى ينوي عن حجته ثم وقف بعرفة لم يكن رافضا
للعمرة وكان طوافه وسعيه لها وهو رجل لم يطف للحج فيرمل في طواف الزيارة ويسعى بعده وهذا
بناء على ما تقرر من ان الماتي به اذا كان من جنس ما هو متلبس به في وقت يصلح له ينصرف الى ما هو متلبس به
وعن هذا قلنا لو طاف وسعى للحج ثم طاف وسعى للعمرة لا شيء عليه وكان الاول عن العمرة والثاني عن الحج
وهذا لمن سجد في الصلوة بعد الركوع ينوي سجدة تلاوة عليه انصرف الى سجدة الصلوة والله سبحانه اعلم
باب التمتع وجه الظاهر قوله ان في التمتع جمعا بين العبادتين فاشبه القران حقيقة هذا الوجه انه
ثبت انه عليه السلام حج قارنا ومعلوم ان ما ارتكبه افضل خصوصا في عبادة فريضة لم يفعلها الا مرة
واحدة في عمره ثم رأينا المعنى الذي به كان القران افضل متحققا في التمتع دون الافراد فيكون افضل منه
وذلك المعنى هو ما يلزم كونه جمعا بين العبادتين في وقت الحج من زيادة التحقق بالاذعان والعبودية للمشرع
ورفع الناسخ للشرع الجاهلي في المطلوب برفضه ثم هذا لا رفق فوجب دم للشكر على امرين احدهما الاطلاق
الارتفاق بالعمرة في وقت الحج حتى خفت المؤونة بالنسبة الى اللزوم انشاء سفر اخر للعمرة او التاخر بعد
قضاء الافعال لينشئ اخرى من ادنى الحل وهذا شكر على امر دنيوي وثانيهما توفيقه للتحقق بهذا الا
ذعان الشرعي المطلوب تحقيقه واظهاره وجعله مظهرا له فانه اكمل من مجرد اعتقاد الحقية من غير
تحقق به بالفعل وهذا يرجع الى امر اخروي ولهذا اشبههم يقولون تارة وفق لاداء النسكين ومرة
ترفق باداء بهما في سفرة واحدة فزيادة الفضيلة بشرعية هذا الدم لانه زاد في النسك عبادة اخرى شكرا لا
جبر النقصان متمكن فيه غير ان القران زاد عليه باستدامة الاحرام الى يوم النحر فيهما والمسارعة الى الاحرام

الحج فبالاول يفضل على تمتع لم يسق باستدامة الاحرام الى يوم النحر لهما فيه هدي حتى حل التحلل و
بالثاني على المتمتع الذي سيق فيه الهدي فوجب استدامة الاحرام فيه قوله وسفره واقع لحجته الى
آخره جواب عن قوله لان سفره واقع لعمرته وهو ظاهر من الكتاب قوله ومعنى التمتع الترفق باداء
النسكين وينبغي أن يزاد في أشهر الحج ولم يقل أن يحرم بهما بل ذكر اداءهما فعلم انه ليس من شرط التمتع
وجواز الإحرام بالعمرة في اشهر الحج بل اداؤها فيها او اداء اكثر طوافها فيها ثلثة اشواط فطاف الاربعة
الباقية ثم حج في عامه كان متمتعا فتحرير الضابط للمتمتع ان يفعل العمرة او اكثر طوافها في أشهر
الحج عن احرام بها قبلها او فيها ثم حج من عامه بوصف الصحة من غير ان يلم باهله بينهما الماما صحيحا
والحيلة لمن دخل مكة محرما بعمرة قبل اشهر الحج يريد التمتع أن لا يطوف بل يصبر الى ان يدخل اشهر الحج
ثم يطوف فانه متى طاف طوافا ما وقع عن العمرة على ما سبق من قبل ولو طاف ثم دخلت اشهر الحج فاحرم
بعمرة أخرى ثم حج من عامه لم يكن متمتعا في قول الكل لانه صار في حكم اهل مكة بدليل انه صار ميقاته ميقاتهم
وقولنا ثم حج من عامه يعني من عام الفعل لا عام الاحرام بها فليس بشرط بدليل ما في نوادر ابن سماعة
عن محمد فيمن احرم بعمرة في رمضان واقام على احرامه الى شوال من قابل ثم طاف لعمرته في العام القابل ثم حج
من عامه ذلك انه متمتع لانه باق على احرامه وقد اتى بافعال العمرة والحج في أشهر الحج بخلاف من وجب عليه
أن يتحلل من الحج بعمرة لفوات الحج فاخر الى قابل فتحلل بها في شوال وحج من عامه ذلك لا يكون متمتعا لأنه ما أتى با
فعالها عن احرام عمرة بل للتحلل عن احرام الحج فلم يقع هذه الافعال معتدا بها عن العمرة فلم يكن متمتعا وهذا
فايدة القيد الذي ذكرناه آخرا اعني قولنا عن احرام بها قوله فيطوف لها ويسعى الخ لم يذكر طواف القدوم لا
نه ليس للعمرة طواف قدوم ولا صدر وذكر من الصفة الحلق او التقصير فظاهره لزوم ذلك في التمتع وليس
كذلك بل لو لم يحلق حتى أحرم بالحج وحلق يوم النحر كان متمتعا وهو اولى بالتمتع ممن احرم بالحج بعد
طواف اربعة اشواط للعمرة على ما ذكرناه انفا قوله هكذا فعل الى آخره اما ان افعال العمرة ما ذكر غير الحلق
والتقصير فضروري لا يحتاج الى بيان واما ان منها الحلق او التقصير خلافا لمالك فيدل عليه ما قدمناه في تحتيم
القران من حديث معاوية قصرت عن راس رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص ومعلوم ان التقصير عند المروة
لا يكون الا في عمرة غير ان عند البخاري ومسلم قصرت او رايته يقصر عن راسه فان كان الواقع الاول تعين
كونها عمرة الجعرانة كما قدمناه وان كان الثاني لم يلزم وهو حجة على مالك قوله وقال مالك كما وقع
بصره على البيت وعنده كما راى بيوت مكة ولنا ما روى الترمذي عن ابن عباس انه عليه السلام كان
يمسك عن التلبية في العمرة اذا استلم وقال حديث صحيح ورواه ابو داود ولفظه ان النبي عليه السلام
قال يلبي المعتمر حتى يستلم الحجر قوله ولهذا يقطعها الحاج الى آخره انما تتم هذه الملازمة لو كان الرمي
هو المقصود في الحج وهو منتف بل المقصود الوقوف والطواف فالصواب في التقرير على رأينا ان
يقال كما لم تقطع التلبية في الحج قبل الشروع في الافعال كذا لا تقطع في العمرة قبله فيبطل قولكم يقطعها
قبل الطواف وعلى رواية بطريق الالزام ان يقال كما انها لم تقطع في الحج الا عند الشروع في المقاصد و
هو الوقوف فكذا يجب في العمرة ان لا تقطع الا عند الشروع في مقاصدها وهو الطواف قوله وا
لمسجد ليس بلازم بل هو افضل ومكة افضل من غيرها من الحرم والشرط الحرم قوله ويفعل ما
يفعله الحاج المفرد الا طواف التحية لانه في حكم اهل مكة ولا طواف قدوم عليهم قوله ولو كان
هذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف اي للتحية وسعى قبل أن يروح الى منى لم يرمل في طواف الزيارة
سواء كان رمل في طواف التحية اولا ولا يسعى بعده لانه قد اتى بالسعي مرة قبل هذا دليل على ان طواف

التحية

التحية مشروع للمتمتع حتى اعتبر سعيه عقيبه انتهى ولا يخلو امن شي فان الظاهر ان المراد انه اذا طاف ثم
سعى اجزاه عن السعي لانه يشترط للاجزاء اعتباره طواف تحية بل المقصود ان السعي لابد ان يترتب
شرعا على طواف فاذا فرضنا ان المتمتع بعد احرام الحج تنفل بطواف ثم سعى بعده سقط عنه سعي
الحج ومن قيد اجزاءه بكون الطواف المقدم طواف تحية فعليه البيان قوله فلا يجوز اداؤه قبل و
جود سببه فالشرط فيهما ان يكون محرما بالعمرة في اشهر الحج مثل ما ذكرناه في القران والى آخر ما ذكرناه
فيه قوله خلافا للشافعي فانه لا يجزيه الا بعد احرام الحج قوله لانه اداء بعد انعقاد سببه لا شك
أن سببه التمتع اللغوي الذي هو الترفق تنبيه على المتمتع في النص وماخذ الاشتقاق علة
للمرتب والعمرة في اشهر الحج هي السبب فيه لانها التي بها يتحقق الترفق الذي كان ممنوعا في الجاهلية
وهو معنى التمتع لان الحج معتبر اجزاء السبب بناء على ارادة التمتع في عرف الفقه لوجهين احدهما جعل
الحج غاية لهذا التمتع حيث قال فمن تمتع بالعمرة الى الحج فكان المفاد ترفق بالعمرة في اشهر الحج ترفقا م
غايته الحج والا كان ذكر التمتع ذكرا للحج من عامه فلم يحتج اذ ذكره والثاني انه على ذلك المتقرر كان يلزم
ان لا يجوز صوم الثلثة الا بعد الفراغ كالسبعة لكنه سبحانه فصل بينهما فجعل الثلثة في الحج اي
وقته والسبعة بعد الفراغ فعلم انه لم يعتبر السبب المجوز للصوم تحقق حقيقة التمتع بالمعنى
الفقهي بل الترفق بالعمرة في اشهر الحج لكن لا مطلقا بل المقيد بكونه غايته الحج من عامه لا على اعتبار
القيد جزءا من السبب او شرطا في ثبوت سببيته والا لزم ما ذكرنا من امتناع الصوم قبل الفراغ وهو
منتف فكان السبب المقيد لا بقيد قيدا في السببية فاذا صام بعد احرام العمرة في اشهر الحج من عامه
ظهر انه صام بعد السبب وفي وقته بخلاف ما اذا لم يحج من عامه لانه لم يظهر وقوعه بعد المعين
ومثل هذا جائز اذا امكن وقد امكن وسببه تراخي المعين عنه في الوجود اما السبعة فان السبب
وان تحقق بعد احرام العمرة لكن لم يجي وقتها لان الايجاب معلق بالرجوع فالصوم قبله قبل وقته
وان كان بعد السبب واعلم ان مقتضى هذا عدم الجواز قبل الفراغ من العمرة لان المتمتع اعني الترفق
بالعمرة لا يتحقق بمجرد الاحرام بها لكن الحكم الجواز بمجرد الاحرام كانه لشبه تعذر القدرة على الخروج عن
الاحرام بلا فعل وفيه اقناع الا ان يستلزم خلافه احداث قول ثالث فيتم المراد قوله الا اذا كانت لا
تنقاد اي للسوق وفي بعض النسخ لا تنساق قوله لان النبي صلى الله عليه وسلم طعن الخ قالوا لانها كا
نت تساق اليه وهو يستقبلها فيدخل من قبل رؤوسها والحربة بيمينه لا محالة والطعن الى جهة
اليسار امكن وهو طبع هذه الحركة فيقع الطعن كذلك مقصودا ثم يعطف طعنا الى جهة يمينه
بيمينه وهو متكلف بخلافه الى الجهة الاولى وهذا ابتنا على انه عليه السلام اشعر من جهة اليمين وا
ليسار وعلى ان صفته حالة الاشعار كان ما ذكر فاما الاول فالذي في مسلم عن ابي حسان عن ابن عباس
عليه السلام صلى الظهر بذي الحليفة ثم دعا ببدنه فاشعرها في صفحة سنامها الايمن وروى ا
لبخاري الاشعار فلم يذكر فيه الايمن ولا الايسر الا ان ابن عبد البر ذكر انه رأى في كتاب ابن علية بسنده
الى ابي حسان عن ابن عباس انه عليه السلام اشعر بدنه من الجانب الايسر ثم سلت الدم عنها وقلدها
نعلين قال ابن عبد البر هذا منكر من حديث ابن عباس بل المعروف ما رواه مسلم وغيره عنه في الجانب
الايمن وصحح ابن القطان كلامه لكن قد استبان لي بعد الى ابي حسان عن ابن عباس بطريق اخرى انه
عليه السلام اشعر بدنه في شقها الايسر ثم سلت الدم باصبعه الحديث وفي موطا مالك عن نافع

أن ابن عمر كان اذا اهدى هديا من المدينة يقلده بنعلين ويشعره في الشق الايسر فهذا يعارض
ما في مسلم من حديث ابن عباس اذ لم يكن احد اشد اتقافا لظواهر فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
من ابن عمر فلولا علمه وقوع ذلك من فعله عليه السلام لم يستمر عليه فوجه التوفيق هو ما مرنا اليه
من الاشعار فيهما احلاله للروايتين على رواية كل راي الاشعار من جانب وهو واجب ما امكن واما الثاني
فلا نعلم صريحا في وضعه كيف كان لكنه حمل على ما هو الظاهر اذ الظاهر من قاصد الاثباة فعل فيهما و
في تساق البدن ذلك والله اعلم بحقيقة كل حال **قوله** لانه الزم لان القلادة قد تحل او تنقطع فتسقط **قوله**
ولو وقع التعارض فالترجيح للمحرم قد يقال لا تعارض فان المنهي عنه كان بأثر قصة العرنيين عقيب
غزوة احد ومعلوم ان الاشعار كان بعده فعلم انه مخصوص من نص نسخ المثلة ما كان هديا او انه
ليس بمثلة اصلا وهو الحق اذ ليس كل جرح مثله بل هو ما يكون تتشوه بها كقطع الانف والاذنين و
سمل العيون فلا يقال لكل من جرح مثل به والاولى ما حمل عليه الطحاوي من ان ابا حنيفة انما كره اشعار
اهل زمانه لانهم لا يهتدون الى حسانه وهو شق مجرد الجلد ليدمى بل يبالغون في اللحم حتى يكثر الالم
ويخاف منه السراية **قوله** لان المشركين لا يمتنعون الا به قد يقال هذا ايتم في اسعاره عام الحديبية وهو
مفرد بالعمرة لا في اشعاره هدايا حجة الوداع لان المشركين كانوا قد اخلوا قبل ذلك في فتح مكة في الثامنة
ثم بعث عليا في التاسعة يتلو عليهم سورة براءة وينادي لا يطوف بهذا البيت مشرك ولا عريان و
الجواب ان يراد تعرضهم للطريق حال السفر لتسامعهم بما السيد المسلمين **قوله** وهذا ينفي التحلل
عند سوق الهدي يعني لما كان المقصود من هذا الكلام ونقله تحرير لما هو التاسف على فائت
الاحلال ليشرح صدور اصحابه بعدوا فعلته لهم كما كان دابه عليه السلام كان قوله لو استقبلت ما فا
تني لما سقت الهدي وجعلتها عمرة اي مفرده لم اقرن معها الحج وتحللت يفيد ان التحلل لا يتأتى
الا بما تتضمنه كلامه من افراد العمرة وعدم سوق الهدي فلو كان التحلل يجوز مع سوق الهدي لا
كتفى بقوله لجعلتها عمرة وتحللت وانما احتاج الى هذا لانه لو استدل بانه لما ساق الهدي امتنع عليه
التحلل من العمرة كان معترضا بانه عليه السلام حج متمتعا والثابت عندنا انه حج قارنا على ما قدمناه
وهذه الافضلية اي افضلية تعجيل المتمتع الاحرام بالحج **قوله** فقد حل من الاحرامين فيه دليل على بقاء احرام
العمرة الى الحلق واورد عليه في النهاية لو كان كذلك لزم القارن دمان اذا جنى قبل الحلق وقال علماؤنا
اذا قتل القارن صيدا بعد الوقوف قبل الحلق لزمه قيمة واحدة ولو بقي بعد الوقوف لزمه دمان واجاب
بان احرام العمرة انتهى بالوقوف ولم يبق الا في حق التحلل لان الله جعل الحج غاية احرام العمرة ولا وجود
للمضروب له الغاية بعدها الا ضرورة وهي ما ذكرنا واذا لم يبق في حق غيره ذلك لم تقع الجناية عليه
انتهى قال في شرح الكنز وهذا يعني فان القارن اذا جامع بعد الوقوف يجب عليه بدنة للحج وشاة
للعمرة وبعد الحلق قبل الطواف شاتان انتهى وما نقله في النهاية انما هو قول شيخ الاسلام ومن
تبعه وقد صرح به عنه بخصوصه في النهاية في اخر فصل جزاء الصيد واكثر عبارة الاصحاب مطلقة
وهي الظاهرة اذ قضاء الاعمال لا يمنع بقاء الاحرام والوجوب انما هو باعتبار انه جناية على الاحرام لا على
الاعمال والفرع المنقول في الجماع يدل على ما قلنا بل سنذكر عن الكتب المعتبرة عن بعضهم ان فيما بعد
الحلق البدنة والشاة ايضا بالجماع وعند بعضهم البدنة فقط وبني الاولى منهما ثم شيخ الاسلام
قيد لزوم الدم الواحد بغير الجماع وقال ان في الجماع بعد الوقوف شاتين فلا يجوز اصلا ان يكون من حرم

العمرة

العمرة بعد الوقوف توجب الجناية عليه شيئا اولا فان اوجبت لزم شمول الوجوب والا فشمول العدم
قوله وليس لاهل مكة تمتع ولا قران يحتمل نفي الوجود اي ليس بموجود لهم حتى لو احرم مكي بعمرة او بهما وطاف
للعمرة في اشهر الحج ثم حج من عامه لا يكون متمتعا ولا قارنا ويوافقه ما سيأتي في الكتاب من قوله
واذا عاد المتمتع الى بلده بعد فراغه من العمرة ولم يكن ساق الهدي بطل تمتعه لانه الم باهله
فيما بين النسكين الماما صحيحا وذلك يبطل التمتع فافاد ان عدم الالمام شرط لصحة التمتع فينبغي لانتفا
ئه وعند ذلك ايضا خص القران في قوله بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة وقرن حيث يصح لان عمرته وحجته
ميقاتيتان قالوا وخص القران لان التمتع منه لا يصح لانه ملم باهله بعد العمرة ويحتمل نفي الحل كما يقال
ليس لك ان تصوم يوم النحر ولا ان تتنفل بالصلوة عند الطلوع والغروب حتى لو انه يحيا اعتمر في اشهر
الحج وحج من عامه او جمع بينهما كان متمتعا وقارنا انما لفعله اياهما على وجه منهي عنه وهذا هو المراد لحمل
ما قدمنا من اشتراط عدم الالمام للصحة على اشتراطه لوجود التمتع الذي لم يتعلق به نهي شرعا اي
المنتهض سببا للشكر وبوافقه ما في غاية البيان ليس لاهل مكة تمتع ولا قران ومن تمتع منهم او قرن
كان عليه دم وهو دم جناية ولا يأكل منه وصح عن عمر رضي الله عنه انه قال ليس لاهل مكة تمتع ولا قران و
قال في التحفة ومع هذا لو تمتعوا جاز واساءوا وعليهم دم الجبر وسنذكر من كلام الحاكم صريحا انتهى
ومن حكم هذا الحرمان لا يقوم الصوم مقام هذا الدم فاذا كان الحكم في الواقع لزوم دم الجبر لزم
ثبوت الصحة لانه لا جبر الا لما وجد بوصف النقصان لا لما يوجد شرعا فان قيل يمكن كون الدم للاعتمار
في اشهر الحج من المكي لا للتمتع منه وهذا فاش بين حنفية العصر من اهل مكة ونازعهم في ذلك بعض
الافاقيين من الحنفية من قريب وجرت بينهم شؤون ومعتمد اهل مكة ما وقع في البدائع من قوله
ولان دخول العمرة في اشهر الحج وقع رخصة لقوله تعالى الحج اشهر معلومات قيل في بعض وجوه التأ
ويل اي للحج اشهر معلومات واللام للاختصاص فاختصت هذه الاشهر بالحج وذلك بان لا يدخل
فيها غيره ان العمرة دخلت فيها رخصة للافاقي ضرورة تعذر انشاء سفر للعمرة نظرا له وهذا المعنى لا
يوجد في حق اهل مكة ومن بمعناهم فلم تكن العمرة مشروعة في اشهر الحج في حقهم فبقيت العمرة في ا
شهر الحج في حقهم معصية انتهى وفيه بعض اختصار والذي ذكره غير واحد خلافه وقد صرح في جواب
الشافعي لما اجاز التمتع للمكي وقال في بعض الاوجه نسخ منع العمرة في اشهر الحج عام فيتناول المكي
لغيره فقالوا اما النسخ فثابت عندنا في حق المكي ايضا حتى يعتمر في اشهر الحج ولا يكره له ذلك ولكن
لا يدرك فضيلة التمتع الى اخر ما سنذكره ان شاء الله تعالى فانكار اهل مكة على هذا الاعتمار للمكي في ا
شهر الحج ان كان لمجرد العمرة فخطأ بلا شك وان كان لعلمهم بان هذا الذي اعتمر منهم ليس يحيث يتخلف
عن الحج اذا خرج الناس للحج بل يحج من عامه فصحيح بناء على انه ح انكار لتمتعه المكي لا لمجرد عمرته فاذا
ظهر لك صريح هذا الخلاف منه في اجازة العمرة من حيث هي مجرد عمرة في اشهر الحج ومنعها وجب ان
يتفرع عليه ما لو كرر المكي العمرة في اشهر الحج وحج من عامه هل يتكرر الدم عليه فعلى من صرح بحلها
له وان المنع ليس الا التمتعه لا يتكرر عليه لان تكرارها لا اثر له في ثبوت تكرر تمتعه فانما عليه دم واحد لا
نه تمتع مرة واحدة وعلى من منع نفس العمرة منه واثبت ان نسخ حرمتها انما هو للافاقي فقط ينبغي ان يتكرر
الدم بتكررها والله اعلم وانما النظر بعد ذلك في اولى القولين وننظر فيه الا الى العمومات مثل دخلت العمرة في
الحج وصرح منع المكي شرعا لم يثبت الا بقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وهو خاص با

للحج تمتعا فيبقى فيما وراءه على الإباحة غير ان للآخر ان يقول دليل التخصيص مما يصح تعليله وتخرج به معنى تعليل
منع الجمع المتبادر منه انه لحصول الرفق ودفع المشقة الآتية من قبل تجرد السفر او اطالة الاقامة وذلك
خاص فيبقى المنع السابق على ما كان وتخصص النسخ بالآفاقي وللنظر بعد ذلك مجال والله الموفق ثم ظهر
لي بعد نحو ثلاثين عاما من كتابة هذا الكتاب ان الوجه منع العمرة للمكي في اشهر الحج سواء حج من عامه او
لا لان النسخ خاص لم يثبت اذ المنقول من قولهم العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور لا يعرف الا من كلام
الجاهلية دون انه كان في شريعة ابراهيم او غيره ولم يبق الى النظر في الاية وحاصله عام مخصوص فان
قوله ذلك الى اخره تخصيص من تمتع بالعمرة الى الحج لانه مستقل مقارن واتفقوا في تعليله بان تجويزه
للآفاقي لدفع الحرج لما عرف ومنعه من المكي لعدمه ولا شك ان عدم الحرج في عدم الجمع لا يصح عليه بمنع الجمع
لانه اذا لم يحرج بعدم الجمع لا يقتضي ان ينبغي عليه عدمه بل انما يصلح عدم الحرج في عدم الجمع ان يجوز
له كل من عدم الجمع والجمع لانه كما لم يحرج في عدم الجمع لا يحرج في الجمع فحين وجب عدم الجمع لم يكن الا لامر
زايد وليس هنا سوى كونه في الجمع موقعا العمرة في اشهر الحج لا شك ان منع نفس العمرة في اشهر
الحج للمكي مبني على الاحتمال الاول الذي ابديناه في قوله وليس لاهل مكة تمتع ولا قران الخ وهو ان العمرة
لا يتحقق منه اصلا لانه اذا لم يتحقق منه حقيقة التمتع الشرعية لا يكون منعه من التمتع الا العمرة
فكان حاصل منع صورة التمتع اما المنع العمرة او الحج والحج غير ممنوع منه فتعينت العمرة غير اني رجحت
انها تتحقق ويكون مسيئا تبعا لقول صاحب التحفة لكن الاوجه خلافه لتصريح اهل المذهب من
ابي حنيفة وصاحبيه في الآفاقي الذي يعتمر ثم يعود الى اهله ولم يكن ساق الهدي ثم حج من عامه
بقولهم بطل تمتعه وتصريحهم بان من شرط التمتع مطلقا ان لا يلم باهله بينهما الماما صحيحا ولا
وجود للمشروط قبل وجود شرطه ولا شك انهم قالوا بوجود الفاسد مع الاثم ولم يقولوا بوجود الباطل
شرعا مع ارتكاب النهي كبيع الحر ليس ببيع شرعي ومقتضى كلام ائمة المذهب اولى بالاعتبار من كلام بعض
المشايخ وانما لم نشك في منع العمرة في اشهر الحج مسلك صاحب البحر ابلغ لانه بناه على امر لم يلزم ثبوته على
الخصم وهو قوله جاء في بعض الاوجه ان المراد للحج اشهر واللام للاختصاص وهذا انما للخصم منعه ويقول بل
جاز كون المراد الحج في اشهر معلومات فيفيد انه يفعل فيها لا في غيرها وهو لا يستلزم ان لا يفعل فيها
غيره والله اعلم قوله والحجة عليه مدار احتجاج الشافعي على ان نسخ ترك العمرة في اشهر الحج عام في حق
المكي وغيره ومعلوم شرعية الحج في حق الكل فجاز التمتع للكل وقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري
المسجد الحرام لا ينفيه اذ مرجع الاشارة الهدي لا التمتع فثبت بذلك جواز المتعة لهم وسقوط
الهدي عنهم قلنا بل مرجع الاشارة التمتع لوصلها باللام وهي تستعمل فيما لنا ان نفعله والتمتع لنا ان
نفعله بخلاف الهدي فانه علينا فلو كان مرادا الجي بمكان اللام بعلى فقيل ذلك على من لم يكن اهله حاضري
المسجد الحرام فان قيل شرع العمرة في اشهر الحج عام قلنا ممنوع بل ذلك على القول الذي رددناه وعلى تقدير
يره ايضا لا يفيد لانا نخير للمكي العمرة في اشهر الحج فان اريد المجموع من العمرة مع الحج من عامه وهو
المعبر عنه بالتمتع بالعمرة الى الحج في النص فهو اول المسألة ومحل النزاع ثم ان عللنا دليل التخصيص اعني
قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام بكونه ملما باهله بين ادائهما فلم يكمل معنى الار
تفاق في حق اهل مكة بشرعها في اشهر الحج بخلاف الآفاقي فتقاصر عن ايجاب الشكر باراقة الدم بالنسبة الى الآفاقي
فعن بناه الى كل من الم باهله بين النسكين حتى اذا اعتمر الآفاقي في اشهر الحج ثم رجع الى اهله فاقام ثم حج من

عامه

عامه لا يكون متمتعا وصار شرط التمتع الماذون فيه شرعا ان لا يلم باهله بهذا الماخذ الا ان ابا حنيفة فرق
بين كون العود مستحقا على الآفاقي بان كان ساق الهدي او لا فجعل الالمام عند استحقاق العود شرعا كعدمه
وسيأتي واذا علمت هذا فمقتضاه مع ما قدمنا من الحق من ان التمتع باطلاق القرآن العظيم والفاظ
الصحابة يعم القران لانه تمتع للارتفاق بالعمرة في اشهر الحج اشتراط عدم الالمام للقران الماذون فيه
ايضا فيقتضي في المكي اذا خرج الى الكوفة ثم عاد فاحرم بهما من الميقات في اشهر الحج فعلهما ان لا يكون القر
ان الشرعي المستعقب الحكم المعلوم من ايجاب الدم شكرا وهو خلاف ما ذكروه مما نص عليه المصنف بقوله
بخلاف المكي اذا خرج الى الكوفة الخ قالوا خص المكي بالقران لانه لا تمتع له في مثل هذه الصورة لانه ملم
باهله بعد العمرة ولو ساق الهدي لان العود غير مستحق عليه ومقتضى الدليل اعلمتك بل ويقتضي
ايضا بادنى تامل وجوب الدم جبرا على الآفاقي اذا عاد ولم ثم رجع وحج من عامه اذ كانوا وجبوه على
المكي اذا تمتع لارتكابه النهي وانت علمت ان مناط نهيه وجود الالمام وهو ثابت في الآفاقي المسلم والله
سبحانه اعلم قوله لان عمرته وحجته ميقاتيتان فكان كالآفاقي قالوا يشير الى ان عدم صحة التمتع منه
اذا كان بمكة لا لاخلاله بميقات احد النسكين لانه ان احرم بهما من الحرم اخل بميقات العمرة او من
الحل فبميقات الحج للمكي فيكره ويلزمه الرفض ولا يخفى ان ترك الاحرام من الميقات لا يوجب عدم صحة النسك
المعين الا ترى ان آفاقيا جاوز الميقات ثم احرم بهما وفعلهما انه يكون قارنا ويلزمه دم القران
مع دم الوقت كما الوجب على احرامه بلا ولي اذا تاملت على ان المانع لو كان هذا لصح قران كل مكي بطريق
ان يخرج الى ادنى الحل كالتنعيم فيحرم بعمرة ثم يخطو خطوة فيدخل ارض الحرم فيحرم بالحج لكن المنع عام و
سببه ليس الا الاية والقران من التمتع وقد صرح به المصنف فقال في اخر الباب والقران منه اي من
التمتع هذا ثم قيد المحيط قران المكي بان يخرج من الميقات الى الكوفة مثلا قبل اشهر الحج اما اذا
خرج بعد دخولها فلا قران له لانه لما دخلت اشهر الحج وهو داخل المواقيت فقد صار ممنوعا من القران
شرعا فلا يتغير ذلك بخروجه من الميقات هكذا روي عن محمد وقد يقال انه لا يتعلق به خطاب المنع
مطلقا بل ما دام بمكة فاذا خرج الى الآفاق التحق باهله لما عرف ان كل من وصل الى مكان صار ملحقا
باهله كالآفاقي اذا قصد بستان بني عامر حتى جاز له دخول مكة بلا احرام وغير ذلك واصل هذه الكلية
الاجماع على ان الآفاقي اذا قدم بعمرة في اشهر الحج الى مكة كان احرامه بالحج من الحرم وان لم يقم بمكة
الا يوما واحدا فاطلاق المصنف هو الوجه هذا واما على ما قدمنا من البحث فلا يصح منه القران
الجائز ما لم ينقض وطنه بمكة للزوم اشتراط عدم الالمام فيه كالتمتع فان قرن لزمه دم كما لو
قرن وهو بمكة لما علمت من ان القران مما صدقات التمتع بالنظم القرآني ويلزم فيه وجود الاشتراط
العمرة في اشهر الحج لانه التمتع بالعمرة الى الحج في اشهر الحج ووجوب الشكر بالدم ما كان الا لفعل ا
لعمرة فيها ثم الحج فيها وهذا في القران كما هو في التمتع وما عن محمد في من احرم بهما وطاف لعمرته
في رمضان انه قارن ولا دم عليه مراد به القارن بالمعنى اللغوي اذ لا شك في انه قرن اي جمع الا ترى انه
نفى لازم القران بالمعنى الشرعي الماذون فيه وهو لزوم الدم ونفي اللازم الشرعي نفي الملزوم الشرعي والحاصل
ان النسك المستعقب للدم شكرا هو ما تحقق فيه فعل المشروع المرتفق به الناسخ لما كان في الجاهلية
وذلك بفعل العمرة في اشهر الحج فان كان مع الحج في الاحرام قبل اكثر طواف العمرة فهو المسمى بالقران
والا فهو التمتع بالمعنى العرفي وكلاهما التمتع بالاطلاق القرآني وعرف الصحابة وهو الحقيقة

اطلاق اللغة لحصول الرفق بهذا النسخ عن اكله على اصول المذهب واما اعتقاده مقتضى الدليل فسيأتي ذكره من قريب ان شاء الله قوله واذا عاد الى اصله ان عود الافاقي الفاعل للعمرة في اشهر الحج الى اهله ثم حجه وحجه من عامه ان كان لم يسق الهدي بطل تمتعه باتفاق علمائنا وان كان ساق الهدي فكذلك عند محمد وقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يبطل الى قوله لعوده بالعدم بسبب استحقاق الرجوع شرعا اذ الكلام على عزم المتعة والتقييد بعزم المتعة لنفي استحقاق العود شرعا عند عدمه فانه لو بدا له بعد العمرة ان لا يحج من عامه لا يؤاخذ بذلك فانه لم يحرم بالحج بعد واذا ذبح الهدي او امر بذبحه يقع تطوعا ثم استدل المصنف عليه بقول التابعين وقول من نعلمه قاله منهم مطلق والظاهر انهم انما اخذوه من قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام اذ لا سنة ثابتة في ذلك عندي وانتهى روى الطحاوي عن سعيد بن المسيب وعطاء وطاووس ومجاهد والنخعي ان المتمتع اذا رجع بعد العمرة بطل تمتعه وكذا ذكره الرازي في كتاب احكام القرآن والذي يظهر من مقتضى الدليل ان لا تمتع لاهل مكة ولا قران وان رجوع الافاقي الى اهله ثم عوده وحجه من عامه لا يبطل تمتعه مطلقا وهذا لان الله تعالى خص جواز التمتع بعدم الالمام بالاهل القاطنين بالمسجد الحرام اي مكة ومن الحق باهله بقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام فافاد ما نفيه الالمام عن التمتع وعليته لعدم الجواز ان يقيس كونه في مكة فتعدية المنع بتعدية الالمام الى ما بغير حاضري المسجد الحرام من الاهل يبتني على الغاء قيد الكون بالمسجد الحرام واعتبار المؤثر مطلق الالمام وصحته تتوقف على عقلية عدم دخول القيد في التاثير وكونه طرديا فالواقع خلافه للعلم بان حصول الرفق التام بشرعية العمرة في اشهر الحج المنتهض موثرا في ايجاب الشكر اذا حج في تلك الاشهر التي اعتمر فيها انما هو للافاقي لا لحاضري الحرم القاطنين فيه لانهم لا يلحقهم من المشقة نحو ما يلحق الافاقي بمنع العمرة في اشهر فيها الحج بخلاف الافاقي فكان فائدة شرعية العمرة فيها في حق الافاقي هو الظاهر فناسب ان يخص هو بشرعية التمتع فكان قيد حضور الاهل في الحرم ظاهر الاعتبار في المنع من التمتع فلا يجوز الغاؤه والله اعلم قوله ومالك يعتبر الاتمام في اشهر الحج اي في كونه متمتعا اذا حج من عامه فالمذهب ثلاثة من اصحابنا يصير متمتعا اذا ادى اكثر افعال العمرة في اشهر الحج وان احرم بها قبلها ومذهب مالك اذا اتمها فيها وان فعل الاكثر خارجها ومذهب الشافعي لا يصير متمتعا حتى يحرم بالعمرة في اشهر الحج وهو بناء على ان الاحرام ركن وعندنا هو شرط فلا يكون من مسمى العمرة عندنا وهل يشترط في القران ايضا ان يفعل اكثر اشواط العمرة في اشهر الحج ذكر في المحيط انه لا يشترط وكانه مستند في ذلك الى ما نقل عن محمد فيمن احرم بهما ثم قدم مكة وطاف لعمرته في رمضان انه قارن ولا هدي عليه وتقدم انه مستلزم لذلك وان الحق اشتراط فعل اكثر العمرة في اشهر الحج لما قدمناه قوله كذا روي عن العبادلة الثلثة وعبد الله بن الزبير العبادلة في عرف اصحابنا عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وفي عرف غيرهم اربعة اخرجوا ابن مسعود وادخلوا ابن عمرو بن العاص وابن الزبير قاله احمد بن حنبل وغيره وغلطوا صاحب الصحاح اذ ادخل ابن مسعود واخرج ابن عمرو بن العاص قيل لان ابن مسعود تقدمت وفاته وهؤلاء عاشوا حتى احتيج الى علمهم ولا يخفى ان غلبة لفظ العبادلة في بعض من سمي بعبد الله من الصحابة دون غيرهم مع انهم نحو مائتين رجل ليس الا لما يؤثر عنهم من العلم وابن مسعود اعلمهم ولفظ عبد الله اذا اطلق عند المحدثين انصرف اليه فكان اعتباره من مسمى لفظ العبادلة اولى من الباقين

ولو سلم

ولو سلم اي انه لا غلبة في اعتباره جزء المسمى فلا مشاحة في وضع الالفاظ ثم حديث ابن عمر اخرجه ابن ابي شيبة ايضا وحديث ابن الزبير اخرجه الدارقطني عنه قال اشهر الحج شوال وذو القعدة وذو الحجة ان هذه ليست اشهر العمرة انما هي للحج وان كان عمل الحج قد انقضى بانقضاء ايام منى وعن ابي يوسف انه اخرج يوم النحر عنها فهي شوال وذو القعدة وعشر ليال من ذي الحجة واستبعد باستبعاد ان يوضع لاداء ركن عبادة وقتا ليس وقتها ولا هو منه وفائدة كونه من اشهر الحج يظهر فيما لو قدم المحرم بالحج يوم النحر فطاف للقدوم وسعى وبقي على احرامه الى قابل فانه لا سعي عليه عقيب طواف الزيارة لوقوع ذلك السعي معتدا به وايضا لا يكره الاحرام بالحج فيه مع انه يكره الاحرام بالحج في غير اشهر الحج وايضا لو احرم بعمرة يوم النحر فاتى بافعالها ثم احرم من يومه ذلك بالحج وبقي محرما الى قابل فحج كان متمتعا وهذا يعكر على ما تقدم ويوجب ان يوضع مكان قولهم وحج من عامه ذلك في تعريف التمتع واحرم بالحج من عامه ذلك قوله فان قدم الاحرام بالحج عليها جاز لكنه يكره فقيل لانه يشبه الشرط لعدم انفصال الافعال والركن ولذا اذا اعتق العبد بعد ما احرم لا يتمكن من ان يخرج بذلك الاحرام عن الفرض فالجواز للشبه الاول والكراهة للثاني وقيل هو شرط والكراهة للطول المفضي الى الوقوع في محظوره قوله اما الاول وهو ما اذا اتخذ مكة دارا حتى صار متمتعا بالاتفاق واما الثاني وهو ما اذا اتخذ البصرة دارا فقيل هو بالاتفاق كالاول قاله الجصاص لانه ذكره في الجامع الصغير من غير خلاف وقيل هو قول ابي حنيفة وفي قولهما لا يكون متمتعا قاله الطحاوي والمسالة التي تاتي بعد هذه وهي ما اذا افسد العمرة ترجح قول الطحاوي و مبنى الخلاف فيها على ان سفره الاول انتقض بقصد البصرة والنزول بها ونحوها كالطائف وغيره مما هو خارج المواقيت او لا فعندهما نعم فلا يكون متمتعا لانه لم يترفق بالنسكين في سفرة ويكون متمتعا في الثانية وهي ما اذا افسد العمرة ثم اتخذ البصرة دارا ثم قدم بعمرة قضاء وحج من عامه لان ذلك السفر انتهى بالفاسدة وهذا سفر اخر حصل فيه نسكين صحيحين وعنده لا فيكون متمتعا في الاولى لحصولهما صحيحين في سفرة ولا يكون متمتعا في الثانية لانه لم يحصلهما في السفرة الواحدة وتقييدهم بكونه اتخذ البصرة ونحوها دارا اتفاقي بل لا فرق بين ان يتخذها دارا او لا صرح به في البدائع فقال فاما اذا عاد الى غير اهله بان خرج من الميقات ولحق بموضع لاهله القران والتمتع كالبصرة مثلا واتخذ هناك دارا او لم يتخذ توطن بها او لم يتوطن الى اخره واذا رجعت الى ما سمعته من قريب من ان من وصل الى مكان كان حكمه حكم اهله اذا كان قصده اليه زال الريب فروع لو عاد الى اهله بعد ما طاف لعمرته قبل ان يحلق ثم حج من عامه قبل ان يحلق في اهله فهو متمتع لان العود مستحق عليه عند من جعل الحرم شرط جواز الحلق وهو ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله وعند ابي يوسف رحمه الله ان لم يكن مستحقا فهو مستحب كذا في البدائع وذكر بعده بنحو ورقتين فيمن اعتمر في اشهر الحج فقال وان رجع الى اهله بعد ما طاف اكثر طواف العمرة او كله ولم يحل والم باهله محرما ثم عاد واتم عمرته وحج من عامه فهو متمتع في قول ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد له انه ادى العمرة بسفرتين واكثرها حصل في السفر الاول وهذا يمنع التمتع ولهما ان الالمام لم يصح بدليل انه يباح له العود بذلك الاحرام لا باحرام جديد بعد ما صار كانه اقام بمكة ولو عاد بعد ما طاف ثلثة اشواط ثم رجع فاتمها وحج من عامه كان متمتعا ولو افسد العمرة ومضى فيها حتى اتمها ثم رجع الى اهله ثم عاد وقضاها وحج من عامه فهو متمتع لانه لما لحق باهله صار من اهل التمتع وقد اتى به ولو انه لما فرغ من الفاسدة لم يخرج او لم يجاوز الميقات حتى قضى عمرته وحج لا

ق
كالافاقي اذا قدم الى مكة بالعمرة في اشهر الحج وتحلوا منها وتوجهوا الى المدينة للزيارة ورجعوا محرمين فهو على الخلاف بين الامام ومحمد ينتقض سفرهم الاول عندهما فلا وعند الامام ينتقض وهم متمتعون انتهى

تعـ
افاقي قدم بعمرة في اشهر الحج الى مكة وتحلل منها منع من العمرة كالمكي حتى لو اعتمر كان مسيئا وعليه دم الاساءة انتهى

تعـ
رجلا تحلل من عمرته في اشهر الحج او اتخذ دارا في مكة وحج من عامه يكون متمتعا انتهى والله اعلم

يكون متمتعا لانه كواحد من اهل مكة حتى لو حج من عامه كان مسيئا وعليه لاسائة دم ولو حج بعد
اتمام الفاسدة الى خارج المواقيت كالطائف ونحوه مما لاهله المتعة ثم رجع فقضى عمرته الفا
سدة وحج من عامه فهو على الخلاف عنده ليس بمتمتع لانه على سفره الاول فكانه لم يخرج من مكة
وعندهما متمتع لان هذا فرع من الفاسدة لزمه ان يقضيها من مكة فلما خرج ثم احرم بها فقضاها صار ملما باهله
لما فرغ كالمكي اذا خرج ثم عاد فاعتمر ثم حج من عامه وعندهما متمتع لانتهاء سفره الاول فهو كمن
عاد الى افاقي فعلهما في اشهر الحج هذا اذا اعتمر في اشهر الحج وافسد فاما اذا كان اعتمر قبل اشهر
الحج وافسدها واتمها على الفساد فان لم يخرج من الميقات حتى دخل اشهر الحج فقضى عمرته فيها
ثم حج من عامه فليس بمتمتع اتفاقا وهو كمكي تمتع فيكون مسيئا وعليه دم فلو عاد الى غير اهله الى موضع
لاهله التمتع ثم عاد باحرام العمرة ثم عاد فقضاها في اشهر الحج ثم حج من عامه ففي قول ابي حنيفة هذا
على وجهين في وجه يكون متمتعا وهو ما اذا رأى هلال شوال خارج المواقيت وفي وجه لا يكون
متمتعا وهو ما اذا رأى هلال شوال داخل المواقيت لان في الوجه الاول ادركه اشهر الحج وهو من اهل
التمتع وفي الثاني ادركته وهو ممنوع منه لانه لا يزول المنع حتى يلحق باهله وعندهما هو متمتع في
الوجهين بناء على انقضاء السفرة الاولى بلحوقه بذلك الموضع فهو كما لو لحق باهله هذا وكلام الاصحاب
كله على ان الخروج الى الميقات من غير مجاوزته بمنزلة عدم الخروج من مكة لان اهل المواقيت في حكم حاضري
المسجد الحرام حتى انه ليس لهم تمتع ولا قران ويحل لهم دخول مكة بغير احرام الا ما ذكر الطحاوي انه بمنزلة
العود الى اهله قال لو فرغ من عمرته وحل ثم الم باهله او خرج الى ميقاته نفسه ثم عاد واحرم بحجة من الميقات
وحج من عامه لا يكون متمتعا بالاجماع لان العود الى ميقاته نفسه ملحق بالاهل من وجه ولو خرج الى غير
ميقاته نفسه ولحق بموضع لاهله المتعة اتخذه دارا او لا اتخذ وطنا او لا ثم احرم من هناك وحج من
عامه يكون متمتعا عند ابي حنيفة لا يعد الالحاق بالاهل من كل وجه وقالا لا يكون متمتعا انتهى
والمعول عليه ما هو المشهور **قوله** لحديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين قالت خرجنا لا نرى
الا الحج فلما كنا بسرف حضت فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا ابكي فقال ما لك انفست قلت نعم
قال ان هذا امر كتبه الله على بنات ادم فاقضي ما يقضي الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت حتى تطهري وخرج
عن جابر قال اقبلنا مهلين مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بحج مفرد واقبلت عائشة بعمرة حتى اذا
كنا بسرف عركت عائشة حتى اذا قدمنا لم يكن معه هدي قال طفنا بالكعبة وبالصفا والمروة
فامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحل منا من لم يكن معه هدي قال فقلنا حل ماذا قال الحل كله
فواقعنا النساء وتطيبنا ولبسنا ثيابنا ليس بيننا وبين عرفة الا اربع ليال ثم اهللنا يوم التروية
ثم دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على عائشة وهي تبكي فقال لها ما شانك قالت شاني اني حضت
وقد حل الناس ولم احلل ولم اطف بالبيت والناس يذهبون الى الحج الان قال ان هذا امر كتبه
الله على بنات ادم فاغتسلي ثم اهلي بالحج ففعلت ووقفت المواقف حتى اذا طهرت طافت بالكعبة
وبالصفا والمروة ثم قال قد حللت من حجتك وعمرتك جميعا قالت يا رسول الله اني اجد في نفسي اني
لم اطف بالبيت حتى حججت قال فاذهب بها يا عبد الرحمن فاعمرها من التنعيم انتهى وقد يتمسك
به من يكتفي لهما بطواف واحد وهو غير لازم ومعنى حللت من حجتك وعمرتك لا
يستلزم الخروج منهما بعد قضاء فعل كل منهما بل يجوز ثبوت الخروج من العمرة قبل اتمامها و

عليها قضاؤها الاترى الى قولها في الرواية الاخرى في الصحيحين ينطلقون بحج وعمرة وانطلق بحج فاقرها
على ذلك ولم ينكر عليها وامر اخاها ان يعمرها من التنعيم وعنه الا انها اذا لم تطف للحيض حتى و
قفت بعرفة صارت رافضة للعمرة وسكوته عليه السلام الى ان سالته انما يقتضي تراخي القضاء
لا عدم لزومه اصلا **قوله** ولان الطواف في المسجد يعني ولا يحل للحائض دخوله والحاصل ان حرمة
الطواف من وجهين دخولها المسجد وترك واجب الطواف فان الطهارة واجبة في الطواف
فلا يحل لها ان تطوف حتى تطهر فان طافت كانت عاصية مستحقة لعقاب الله تعالى ولزمها الاعا
دة فان لم تعده كان عليها بدنة وتم حجها والله سبحانه اعلم واحكم

باب الجنايات

بعد ذكر اقسام المحرمين شرع في بيان احكام عوارض لهم وللحرم الجناية فعل محرم والمراد هنا خاص
منه وهو ما تكون حرمته بسبب الاحرام او الحرم **قوله** واذا تطيب يفيد مفهوم شرطه انه اذا
شم الطيب لا كفارة عليه اذ ليس تطيبا بل التطيب تكلف جعل نفسه طيبا وهو ان يلصق ببدنه
او ثوبه طيبا وهو جسم له رائحة طيبة كالزعفران والبنفسج والياسمين والغالية والريحان والو
رد والورس والعصفر طيب وعن ابي يوسف القسط طيب وفي الخطمي اختلافهم ولا فرق في المنع
بين بدنه وازاره وفراشه وعن ابي يوسف لا ينبغي للمحرم ان يتوسد ثوبا مصبوغا بالزعفران ولا ينام عليه
ثم لا يجب على المحرم شيء بشم الطيب والرياحين لكنه يكره له ذلك وكذا شم الثمار الطيبة كالتفاح وهي
مختلفة بين الصحابة كرهه عمر وجابر واجازه عثمان وابن عباس ولا يجوز له ان يشد مسكا في
طرف ازاره ولا بأس بان يجلس في حانوت عطار ولو دخل بيتا قد اجمر فيه فعلق بثوبه رائحة فلا
شيء عليه بخلاف ما لو اجمره قالوا ان اجمر ثوبه يعني بعد الاحرام فان تعلق به كثير فعليه دم والا
فصدقة وكان المرجع في الفرق بين الكثير والقليل العرف ان كان والا فما يقع عند المبتلي وما في الـ
مجرد ان كان في ثوبه شبر في شبر فمكث عليه يوما يطعم نصف صاع وان كان اقل من يوم فقبضة
يفيد التنصيص على ان الشبر في الشبر داخل في القليل وعلى تقدير الطيب في الثوب بالزمان ولا باس
بشم الطيب الذي تطيب به قبل احرامه وبقائه عليه ولو انتقل بعد الاحرام من مكان الى مكان
من بدنه لا جزاء عليه اتفاقا انما الخلاف فيما اذا تطيب بعد الاحرام وكفر ثم بقي عليه الطيب منهم
من قال ليس بالبقاء جزاء ومنهم من قال عليه لان ابتداءه كان محظورا فكان كله محظورا فيكون
لبقائه حكم ابتدائه بخلاف الاول والرواية توافقه في المنتقى هشام عن محمد اذا مس طيبا كثيرا فا
راق له دما ثم ترك الطيب على حاله يجب عليه لتركه دم اخر ولا يشبه هذا الذي تطيب قبل ان يحرم ثم
احرم وترك الطيب **قوله** فما زاد يفيد انه لا فرق في وجوب الدم بين ان يطيب عضوا قال في الـ
مبسوط كاليد والساق ونحوهما وفي الفتاوى كالراس والساق والفخذ او ان يزيد الى ان يعم كل البدن
ويجمع المتفرق فان بلغ عضوا فدم والا فصدقة فان كان قارنا فعليه كفارتان للجناية على احرامين
ثم انما تجب كفارة واحدة بتطيب كل البدن اذا كان في مجلس واحد فان كان في مجالس فلكل طيب
كفارة للاول اولى عندهما وقال محمد عليه كفارة واحدة ما لم يكفر للاولى وان داوى قرحة بدواء
فيه طيب ثم خرجت قرحة اخرى فداواها مع الاولى فليس عليه الا واحدة ما لم تبرأ الاولى ولا فرق بين قصد
وعدمه في المبسوط استلم الركن فاصاب يده او فمه خلوق كثير فعليه دم وان كان قليلا فصدقة وهل
يشترط بقاؤه عليه زمانا الاوجه في المنتقى ابراهيم عن محمد اذا اصاب المحرم طيبا فعليه دم فساله عن

الفرق بينه وبين لبس القميص لايجب الدم حتى يكون اكثر اليوم قال لان الطيب يعلق به فقلت وان اغتسل من ساعته قال وان اغتسل من ساعته وفيه هشام عن محمد خلوق البيت والقبر اذا اصاب ثوب المحرم فحكه فلا شيء عليه وان كان كثيرا وان اصاب جسده منه كثير فعليه الدم انتهى وهذا يوجب التردد في الكافي للحاكم الذي هو جمع كلام محمد ان مس طيبا فان لزق به تصدق بصدقة فان لم يلزق به شيء فلا شيء عليه الا ان يكون ما لزق به كثيرا فاحشا فعليه دم وفي الفتاوى لا يمس طيبا بيده وان كان لا يقصد به التطيب واعلم ان محمدا انما اشار الى اعتبار الكثرة في الطيب والقلة في الدم والصدقة قال في باب ان كان كثيرا فاحشا فعليه دم وان كان قليلا فصدقة كما صرح باعتبارهما في العضو وبعضه ووفق شيخ الاسلام وغيره بينهما بانه ان كان كثيرا كالكفين من الورد وكف من الغالية وفي المسك ما يستكثره الناس ففيه الدم وان كان في نفسه قليلا وهو ما يستقله الناس فالعبرة لتطييب عضو به وعدمه فان طيب به عضوا كاملا ففيه دم والا فصدقة وانما اعتبر العضو اي في الكثرة والقلة في نفسه والتوفيق هو التوفيق **قوله** ونحن نذكر الفرق اي بين حلق ربع الراس وتطييب ربع العضو هو ما ذكر قريبا وننبه عليه عند ذكره وما في النوادر عن ابي يوسف ان طيب شاربه كله او بقدره من لحيته فعليه دم تفريع على ما في المنتقى **قوله** الا في موضعين من مواضع البدنة اي بعدما من طاف الطواف المفروض وحايضا او نفساء او جامع بعد الوقوف بعرفة لكن الفرق ويشبه افتيتم على الاول والاخير كانه اعتمد على استعلام لزوم البدنة في الحائض والنفساء بالدلالة من الجنب اما لان الا حدث متساويه في الغلظ او لانهما اغلظ الاترى انهما يمنعان قربان الزوج بخلاف جنابتهما **قوله** الا ما يجب بقتل القملة والجرادة فانه يتصدق بما شاء **قوله** فان خضب راسه بحناء مقيد بما لانه فعال لا فعلاء ليمنع صرفه الف التانيث فعليه دم وكذا اذا خضبت امراة يدها لان له رائحة مستلذة وان لم تكن ذكية وقال عليه الصلاة والسلام الحناء طيب رواه البيهقي وغيره وفي سنده عبد الله بن لهيعة وعزاه صاحب الغاية الى النسائي ولفظه نهى المعتدة عن التكحل والدهن والخضاب بالحناء وقال الحناء طيب وهذا اذا كان مائعا فان كان ثخينا فلبد الراس ففيه دمان للطيب والتغطية ولا يخفى ان ذلك اذا دام يوما وليلة على جميع راسه او ربعه ولكن اذا اغلف لو كثف **قوله** وهذا هو الصحيح اي ينبغي ان لا يكون فيه خلاف لان التغطية موجبة بالاتفاق غير انها للعلاج فلهذا ذكر الجزاء ولم يذكر الدم وعلى هذا ما في الجوامع ان لبد راسه فعليه دم والتلبيد ان يأخذ شيئا من الخطمي والاس والصمغ فيجعله في اصول الشعر لتلبيد وما ذكر رشيد الدين البصروي في مناسكه من قوله وحسن ان يلبد راسه قبل الاحرام التغطية مشكل لانه لا يجوز استصحاب الكاينة قبل الاحرام بخلاف الطيب وفي سنن الوسمة الاسكان والكسر وهو نبت يصبغ بورقه فان لم يخلف فلا شيء عليه كالغسل بالاشنان والسدر وعن ابي حنيفة فيه صدقة لانه يلين الشعر ويقتل الهوام **قوله** فان ادهن بزيت خص من بين الادهان التي لا رائحة لها ليفيد بمفهوم اللقب نفي الجزاء فيما عداه من الادهان كالشحم والسمن وما يعلم هذا من كونه عمم الزيت في الحل فانه ذكر الحل كالزيت في المبسوط **قوله** ولابي حنيفة انه اصل الطيب ولا يخلو عن نوع طيب ويقتل الهوام الخ لما كان الواجب الدم عينا باعتبار ان وضع المسالة فيما اذا ادهن كله او عضوا لم يكتف بالتعليل بانه اصل الطيب الحاقا بكسر بيض الصيد فان الواجب فيه قيمته فاحتاج الى جعله جزاء علة في لزوم الدم وممن اكتفى بذلك كصاحب المبسوط فقصد الالحاق في لزوم الدم في الجزاء في الجملة احتجاجا على الشا فعي فيما اذا استعمله من غير الشعر من بدنه فانه حكى خلافه ثم اعقبه بهذا الا انه مشكل الا وفيه نظر فانه ذكره وجه قول ابي حنيفة بعد حكايته قول الصاحبين في لزوم الصدقة وقول الشافعي وقال فيه يجب بالستعمال

قف
قال الشيخ قلت انما وجدته في معجم الكبير قال يحيى بن عثمان حدثنا ابو الاسود حدثنا ابن لهيعة عن بكر بن عبد الله ابن الاشج عن خولة عن ام سلمة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تطيبي وانت محرمة ولا تمسي الحنا فانه طيب انتهى ورواه البيهقي في كتاب المعرفة والطبراني في الاوسط انتهى

قف
قوله مشكل هو كما ذكره من حيث المذهب لكنه من جهة الدليل حسن فانه ثبت عن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اني لبدت راسي وقلدت هديي فلا احل حتى انحر رواه البخاري ولانه يجب الدم اذا غطى راسه بما يعد غطاء او عصابة فانه لا يجب عليه شيء فكذا هذا لانه لا يتعارف تغطية الراس بالخطمي والاس والصمغ فكذا يفعل في الا حرام انتهى

اصل الطيب ما يجب باستعمال الطيب ككسر بيض الصيد ومعنى كونه اصل الطيب انه يلقي فيه الانوار كالورد والبنفسج فيصير نفسه طيبا **قوله** وهذا الخلاف في الزيت البحت اي الخالص والخل البحت هو بالمهملة الشيرج اما المطيب منه وهو ما القي فيه الانوار كالزنبق بالنون وهو الياسمين ودهن البان والورد فيجب باستعماله بالاتفاق الدم اذا كان كثيرا **قوله** وهذا اذا استعمله اي الزيت الخالص او الخل الخالص لكنه طيبا كاملا اشترط في لزوم الدم بهما استعمالهما على وجه التطييب فلو اكلهما او داوى بهما شقوق رجليه او اقطر في اذنيه لا يجب شيء ولذا جعل المتن الكفارة ليتبع الدم والصدقة بخلاف المسك وما اشبهه من العنبر والغالية والكافور حيث يلزم الجزاء بالاستعمال على وجه التداوي لكنه يتخير اذا كان لعذر بين الدم والصوم والاطعام على ما سيأتي ولكن اذا اكل الكثير من الطيب وهو ما يلتزق باكثر فمه فعليه الدم وهذه تشهد بعدم اعتبار العضو مطلقا في لزوم بل ذاك اذا لم يبلغ الكثرة في نفسه على ما ذكرناه انفا ثم الاكل الموجب ان يأكله كما هو فان جعله في طعام قد طبخ كالزعفران والافاويه من الزنجبيل والدارصيني يجعل في الطعام فلا شيء عليه فعن ابن عمر انه كان يأكل السكباج الاصفر وهو محرم وان لم يطبخ بل خلطه بما يؤكل بلا طبخ كالملح وغيره فان كانت رائحته موجودة كره ولا شيء عليه اذا كان مغلوبا فانه كالمستهلك اما اذا كان غالبا فهو كالزعفران الخالص لان اعتبار الغالب عدما عكس الاصول والمعقول فيجب الجزاء وان لم تظهر رائحته ولو خلطه بمشروب وهو غالب ففيه الدم وان كان مغلوبا فصدقة الا ان يشرب مرارا فدم فان كان الشرب تداويا تخير في خصال الكفارة وفي المبسوط فيما اذا اكتحل بكحل فيه طيب عليه صدقة الا ان يكون كثيرا فعليه الدم وفي فتاوى قاضي خان ان كتحل بكحل فيه طيب مرة او مرتين عليه دم في قول ابي حنيفة يفيد تفسير المراد بقوله الا ان يكون كثيرا انه الكثرة في الفعل لا في الطيب المخلوط فلا يلزم الدم بمرة واحدة وان كان الطيب كثيرا في الكحل ويشعر بالخلاف لكن ما في الحاكم من قوله فان كان فيه طيب يعني الكحل ففيه صدقة الا ان يكون ذلك مرارا كثيرا فعليه دم لم يحك فيه خلافا ولو كان لحكاه ظاهر كما هو عادة محمد رحمه الله اللهم الا ان يجعل موضع الخلاف ما دون الثلث كما يفيده تخصيصه على المرة والمرتين وما في المرار الكثيرة هذا فان كان التكحل عن ضرورة تخير في الكفارة وكذا اذا تداوى بدواء فيه طيب فالزقه بجراحته او شربه شربا وفي الفتاوى لو غسل باشنان فيه طيب فان كان من رآه سماه اشنانا فعليه الصدقة وان سماه طيبا فعليه الدم انتهى ولو غسل راسه بالخطمي فعليه دم عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد عليه الصدقة لانه ليس طيبا لكنه يقتل الهوام وله منع نفي الطيب مطلقا بل له رائحة وان لم تكن ذكية فكان كالحناء فقتله الهوام فتتكامل الجناية فيلزمه الدم وعن ابي يوسف ليس فيه شيء واولى بما اذا اغتسل به بعد الرمي يوم النحر لانه ابيح له حلق راسه وعنه في اخرى عليه دمين للطيب والتغليف قيل قول ابي حنيفة في خطمي العراق وله رائحة وقولهما في خطمي الشام ولا رائحة له فلا خلاف وقيل بل الخلاف في العراقي ولو غسل بالصابون والحرض لا رواية فيه وقالوا لا شيء فيه لانه ليس بطيب ولا يقتل **قوله** وان لبس ثوبا مخيطا الخ لا فرق في لزوم الدم بين ما اذا احدث اللبس بعد الاحرام او احرم وهو لابسه فدام يوما او ليلة عليه بخلاف انتفاعه بعد الاحرام بالطيب السابق عليه قبله للنص فيه ولولاه لا وجبنا فيه ايضا ولا فرق بين كونه مختارا في اللبس او مكرها عليه او نائما فغطى انسان راسه ليلة او وجهه حتى يجب الجزاء على النائم لانه الارتفاق حصل له وعدم الاختيار اسقط الاثم عنه لا الموجب على ما عرف تحقيقه في مواضع والتقييد بثوب في قوله وان لبس ثوبا مخيطا ليس بمعتبر المفهوم بل لو جمع اللباس كله القميص والعمامة والخفين يوما كان عليه دم واحد كالايلاجات في الجماع لانه لبس واحد وقع على وجهة واحدة وعلى العاقد دمان فيما على المفرد فيه دم وكذا لو دام على ذلك اياما او كان ينزعها ليلا ويعاود لبسها نهارا او يلبسها

قف
على صفة الكحل وهو محرم

ليلا لليوم وبين جها نهارا مالم يعزم على الترك عند الخلع فان عزم عليه ثم لبس تعدد الجزاء ان كان كفر للاول بالاتفاق
لانه لما كفر للاول التحق بالعدم فيعتبر اللبس الثاني لبسا مبتدءا او ان لم يكن كفر للاول فعليه كفارتان عند ابي حنيفة
وابي يوسف وفي قول محمد لما نزع على عزم الترك انقطع حكم اللبس الاول فتعين الثاني مبتدءا فالحاصل ان النزع مع
عزم الترك يوجب اختلاف اللبسين عندهما وعنده التكفير ولو لبس يوما فاراق دما ثم دام على لبسه يوما اخر
كان عليه دم اخر بلا خلاف لان الدوام على اللبس كابتدائه بدليل مالو احرم وهو مشتمل على المخيط فدام عليه
بعد الاحرام يوما فعليه دم واعلم ان ماذكرناه من اتحاد الجزاء اذا لبس جميع المخيط محله مااذا لم يتعدد سبب
لبس فان تعدد كما اذا اضطر الى لبس ثوب فلبس ثوبين فان لبسهما على موضع الضرورة فعليه كفارة واحدة
يتخير فيها وكذا لو ان يضطر الى لبس قميص فلبس قميصين او قميصا وجبة او اضطر الى لبس قلنسوة فلبسها
مع عمامة وان لبسهما على موضعين موضع الضرورة وغيرها كالقلنسوة مع القميص في الوجه الاول والثاني
كان عليه كفارتان يتخير في احدهما وهي ما للضرورة واخرى لا يتخير فيها وهي ما لغيرها ومن صور تعدد السبب
والفاده مااذا كان به مثلا حمى يحتاج الى اللبس لها ويستغنى عنه في وقت زوالها فان عليه كفارة واحدة وان
تعدد اللبس مالم تزل عنه فان زالت واصابه مرض اخر او حمى غيرها عرف ذلك فعليه كفارتان كفر للاولى او لا عند
هما وعند محمد كفارة واحدة مالم يكفر للاولى فان كفر فعليه اخرى وكذا اذا حصره عدو فاحتاج الى اللبس للقتال
اياما يلبسها اذا خرج اليه وينزعها اذا رجع فعليه كفارة واحدة مالم يذهب هذا العدو فان ذهب وجاء
عدو غيره لزمه كفارة اخرى والاصل في جنس هذه المسائل انه ينظر الى اتحاد الجهة واختلافها لا الى صورة اللبس
كيف كانت ولو لبس لضرورة فزالت فدام بعدها يوما او يومين فما دام في شك من زوال الضرورة ليس عليه الا
كفارة واحدة وان تيقن زوالها فاستمر كان عليه كفارة اخرى لا يتخير فيها **قوله** وان كان اقل من ذلك فعليه
صدقة في خزانة الاكمل في ساعة نصف صاع وفي اقل من ساعة قبضة من بر **قوله** فلابد من اعتبار المدة ليحصل
على الكمال يتضمن منع قول الشافعي ان الارتفاق يتكامل بالاشتمال بمجرد الاشتمال ثم النزع في الحال لا يجد
الانسان به ارتفاقا فضلا عن كماله وقوله في وجه التقدير بيوم لانه يلبس فيه ثم ينزع عاده يفيد انه لا يقتصر
على اليوم بل لبس الليلة الكاملة كاليوم لجريان المعنى المذكور فيه ونص عليه في الاسرار وغيره **قوله** غير ان
ابا يوسف اقام الاكثر مقام الكل كما اعتبره في كشف العورة في الصلوة وعن محمد في لبس بعض اليوم قسطه
من الدم كثلث اليوم فيه ثلث الدم وفي نصفه نصفه وعلى هذا الاعتبار يجري **قوله** لانه لم يلبسه
لبس المخيط لبس المخيط ان يحصل بواسطة الخياطة اشتمال على البدن واستمساك فايهما انتفى انتفى
لبس المخيط ولذا اطلقا فيما اذا ادخل منكبيه القباء دون ان يدخل يديه في الكمين انه لا شيء عليه وكذا اذا لبس
الطيلسان من غير ان يزره عليه لعدم الاستمساك بنفسه فان زر القباء او الطيلسان يوما لزمه دم
لحصول الاستمساك بالزر مع الاشتمال بالخياطة بخلاف ما لو عقد الرداء او شد الازار بحبل يوما كره له
ذلك للشبه بالمخيط ولا شيء عليه لانتفاء الاشتمال بواسطة الخياطة وفي ادخال المنكبين القباء خلاف
زفر ولا باس ان يفتق السراويل الى موضع التكة فيأتزر به وان يلبس المكعب الذي لا يبلغ الكعب اذ الكعب
هنا وسط القدم لان الماح هو الحاصل من قطع الخفين اسفل من الكعبين وقد ورد النص باطلاقه وكذلك
بخلاف الجورب فانه كالخف فلبسه يوما موجب للدم **قوله** ولو غطى بعض راسه فالمروي عن ابي حنيفة اعتبار الربع
فلزم يوما لزمه دم اعتبارا بالحلق والعورة حيث يلزم الدم بحلق ربع الراس او اللحية وفساد الصلوة
بكشف ربع العورة وقوله وهذا لان ستر البعض استمتاع مقصود بعادة بعض الناس يجلح ابدا

الجامع

اللحي مع اي العلة التي لها وجب في حلق الربع الدم وهي الارتفاق به على وجه الكمال وان كان هناك اكمل منه
ثابتة في تغطية البعض ولذا يعتاده بعض الناس وانما يعتاده تحصيلا للارتفاق والا كان عبثا واذا كان
الجامع هذا فلا يصح اعتبار المعورة اصلا لانتفاء هذا الجامع اذ ليس فساد الصلوة بانكشاف الربع لذلك
بل لعده كثيرا عرفا وليس الموجب هذا ايضا الا ترى ان ابا حنيفة لم يقل باقامة الاكثر مقام الكل في اليوم او
الليلة الواقع فيهما التغطية واللبس لان النظر هنا ليس الا لثبوت الارتفاق كاملا وعدمه ولو غطى ربع
وجهه او غطى ربع وجهه **قوله** وعن ابي يوسف انه يعتبر اكثر الراس اعتبارا للحقيقة ولم يذكر لمحمد قولا ونقل
في البدائع عن نوادر ابن سماعة عن محمد مثل هذا القول ولم يحك خلافا في الاصل وهذا القول اوجه
في النظر لان المعتبر الارتفاق الكامل واعتبار تغطية البعض دليل على تحصيله به لكن ذلك البعض المعتاد ليس
هو الربع فان ما يفعله من نعلم من اليمانيين الذين يلبسون السرقوج بيشه ونو تحت الحنك تغطية
البعض الذي هو الاكثر فان البادي منهم هو الناصية ليس غير ولعل تغطية مجرد الربع فقط على وجه
يستمسك مما لم يتحقق الا ان يكون لحق جبيرة تشد وحيث ظهر ان ماعينه جامعا في الحلق غير صحيح لان العلة
في الاصل حصول الارتفاق كاملا بحلق الربع بدليل القصد اليه على وجه العادة والثابت في الفرع
الاعتياد بتغطية البعض الذي هو الاكثر لا الاقل وهو الدليل على الارتفاق به فلم يتحد في الاصل
والفرع ولذا لم يعين المصنف في الفرع سوى مطلق البعض فان عنى به الربع منعنا وجوده في الفرع
ومن فروع اعتبار الربع مالو عصب المحرم راسه بعصابة او وجهه يوما او ليلة فعليه صدقة الا ان
ياخذ قدر الربع ولو عصب موضعا اخر من جسده لا شيء عليه وان كثر لكنه يكره من غير عذر كعقد الازار
وتخليل الرداء لشبه المخيط بخلاف لبس المراة القفازين لان لها ان تستر يديها بمخيط وغيره
ولا باس ان يغطي اذنيه وقفاه ومن لحيته ماهو اسفل من الذقن بخلاف فيه وعارضيه وذقنه و
لا باس ان يضع يده على انفه دون ثوب وعلى القارن في جميع ماتقدم ان فيه دما او صدقة دمان
او صدقتان لما سنذكر **قوله** ولنا ان حلق بعض الراس الخ هذا هو الفرق الموعود به في حلق الربع
وتطييب الربع وقوله لانه معتاد صريح في ان الحكم بحصول كمال الارتفاق بذلك البعض مستقل عليه با
لقصد اليه على وجه الاعتياد وقد منا ما يغني فيه وممن يفعله بعض الاتراك والعلوية يحلقون
نواصيهم فقط وكذا حلق بعض اللحية معتاد بارض العراق والعرب وبعض اهل المغرب الا ان في هذا احتمال
ان فعلهم للراحة او للزينة فيعتبر فيه الكفارة احتياطا لان هذه الكفارة مما يحتاط في اثباتها بدليل
لزومها مع الاعذار وقوله لانه مقصود يعني العادة ان من مس طيبا لقصد التطيب كما ورد او طيب عضو به
يديه مسحا بل ويمسح بفضله وجهه ايضا بخلاف الاقتصار على بعضه فانما يكون غالبا عن قصد مجرد ا
امساكه للحفظ او للاراقة من غير قصد او لغاية القلة في الطيب نفسه فتتقاصر الجناية فيما دون ا
العضو فتجب الصدقة ثم ماذكرنا ان في حلق ربع الراس او اللحية دما من غير خلاف موافق لعامة الكتب
وهو الصحيح لا ما في جامع شمس الائمة وقاضي خان ان على قولهما في الجميع الدم وفي الاقل منه الطعام و
عن ابي يوسف في اخرى ان في حلق الاكثر الدم وعن محمد لا يجب الدم الا بحلق العشر لانه يقدر به الاسباب الشرعية
فيقام مقام الكل احتياطا هذا فلو كان اصلع على ناصيته اقل من ربع شعرها فانما فيه صدقة وكذا لو
حلق كل راسه وما عليه اقل من ربع شعره وان كان عليه قدر ربع شعره لو كان شعر راسه كاملا ففيه
دم وعلى هذا اللحي مثله فيمن بلغت لحيته الغاية في الخفة وفي المراغينا في حلق راسه واراق دما ثم حلق

لحيته وهو في مقام واحد فعليه دم اخر ولو حلق راسه ولحيته او ابطيه وكل بدنه في مجلس واحد فدم واحد وان اختلفت المجالس فلكل مجلس موجب جنايته فيه عندهما وعند محمد دم واحد وان اختلفت المجالس مالم يكفر للاول وتقدم في الطيب مثله اعتبره بما لو حلق في مجلس ربع راسه وفي اخر ربعا اخر حتى اتمها في اربعة مجالس يلزمه دم واحد اتفاقا مالم يكفر للاول والفرق لهما ان هذه جناية واحدة وان تعددت المجالس لاتحاد محلها وهو الراس هذا فاما ما في مناسك الفارسي من قوله وما سقط من شعراته راسه ولحيته عند الوضوء لزمه كف من طعام عن محمد وهو خلاف ما في فتاوي قاضي خان قال وان نتف من راسه او انفه او لحيته شعرات ففي كل شعرة كف من طعام الا ان تزيد على ثلاث شعرات فان بلغ عشرا لزمه دم وكذا اذا خبز فاحترق ذلك غير صحيح لما علمت من ان القدر الذي يجب فيه الدم هو الربع من كل منهما انتهى والثلث كف من طعام وفي خزانة الاكمل في خصلة نصف صاع قوله لانها عضو مقصود بالحلق يفعل ذلك كثير من الناس للراحة والزينة قوله وان حلق الابطين او احدهما فعليه دم المعروف هذا الاطلاق وفي فتاوي قاضي خان في الابط ان كان كثير الشعر يعتبر فيه الربع الدم والا فالاكثر قوله وقال ابو يوسف ومحمد تخصيص قولهما ليس لخلاف ابي حنيفة بل لان الرواية في ذلك محفوظة عنهما وقوله اراد به الساق والصدر وما اشبهه ذلك تفسير المراد بما هو اخص من مودي اللفظ ليخرج بذلك الراس واللحية فان في الربع من كل منهما الدم بخلاف هذه الاعضاء والفارق العادة ثم جعله الصدر والساق مقصودين بالحلق موافق لجامع فخر الاسلام مخالف لما في المبسوط ففيه متى حلق عضوا مقصودا بالحلق فعليه دم وان حلق ما ليس بمقصود حلق الراس والابطين وهذا اوجه وقوله لانه مقصود بطريق التنور من فروع بان القصد الى حلقهما انما هو في ضمن غيرهما اذ المسيرة العادة تنوير الساق وحده بل تنوير المجموع من الصلب الى القدم فكان بعض المقصود بالحلق نعم كثيرا ما يعتادون تنوير الفخذ مع ما فوقه دون الساق وقد يقتصر على العانة او مع الصلب وانما يفعل هذا الحاجة اما الساق وحده فلا فالحق ان يجب في كل منهما الصدقة واعلم انه يجمع المتفرق في الحلق كما في الطيب قوله فان اخذ من شاربه او احفه كله الى حلقه فعليه طعام هو حكومة عدل بان ينظر الى الماخوذ ما نسبته من ربع اللحية فيجب بحسابه فان كان مثل ربع ربعها لزمه قيمة ربع الشاة او ثمنها وهكذا وفي المبسوط خلاف هذا قال ولم يذكر في الكتاب ما اذا حلق شاربه وانما ذكر اذا اخذ من شاربه فعليه الصدقة فمن اصحابنا من يقول اذا حلق شاربه يلزمه الدم لانه مقصود بالحلق تفعله الصوفية وغيرهم والاصح انه لا يلزمه الدم لانه طرف من اللحية وهو مع اللحية كعضو واحد واذا كان الكل عضوا واحدا لا يجب بما دون الربع منه الدم والشارب دون الربع من اللحية فيكفيه الصدقة في حلقه انتهى وما في الهداية انما يظهر تفريعه على قول محمد في تطييب بعض العضو حيث قال يجب بقدره من الدم اما على ما عرف من جادة ظاهر المذهب وهو ان ما لم يجب فيه الدم تجب الصدقة مقدرة بنصف صاع الا فيما يستثنى فلا تم على تقدير التفريع على قول محمد فالواجب ان ينظر الى نسبة الماخوذ من ربع اللحية معتبرا معها الشارب كما يفيده ما في المبسوط من كون الشارب طرفا من اللحية هو معها عضو واحد لانه ينسب الى ربع اللحية غير معتبر الشارب معها فعلى هذا انما يجب ربع قيمة الشاة اذا بلغ الماخوذ من الشارب ربع المجموع من اللحية مع الشارب لا دونه واذا اخذ المحرم من شارب حلال اطعم ما شاء قوله ولفظة الاخذ تدل على انه السنة فيه دون الحلق يشير الى خلاف ما ذكر الطحاوي في شرح الآثار حيث قال القص حسن وتفسيره ان يقص حتى ينتقص عن الاطار وهو بكسر الهمزة ملتقى الجلدة واللحم من الشفة وكلام المصنف على ان بعض

اياد

اياد به ثم قال الطحاوي والحلق احسن وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد والمذهب عند بعض المتاخرين من مشايخنا ان السنة القص انتهى فالمصنف ان حكم بكون المذهب القص اخذا من لفظ الاخذ في الجامع الصغير فهو اعم من الحلق لان الحلق اخذ والذي ليس اخذا هو النتف فان ادعى انه المتبادر لكثرة استعماله فيه معناه وان سلم فليس المقصود في الجامع هنا بيان ان السنة هو القص او لا بل بيان ما في ازالة الشعر على المحرم الا يرى انه ذكر في الابط الحلق ولم يلزم كون المذهب فيه استنان الحلق فعلم ان المقصود ذكر ما يفيد الازالة باي طريق خطت لتعيين حكمه واما الحديث وهو قوله عليه السلام خمس من الفطرة الختان والاستحداد وقص الشارب وتقليم الاظفار ونتف الاباط فلا ينافي ما يريده بلفظ الحلق فان المراد منه المبالغة في الاستيصال عملا بقوله عليه السلام في الصحيحين احفوا الشوارب وهو المبالغة في القطع وباي شيء حصل حصل المقصود غير انه بالحلق بالموسى ايسر منه بالمقصة وقد يكون بالمقصة ايضا مثله وذلك بخاص منها تصنع للشارب فقط فقول الطحاوي الحلق احسن من القص يريد القص الذي لم يبلغ ذلك المبلغ في المبالغة فان عند اهل الصناعة قصا يسمونه قص حلاقة قوله لانه لا يتوسل الى المقصود الا به يفيد انه اذا لم تترتب الحجامة على موضع المحاجم لا يجب الدم لانه افاد ان كونه مقصودا انما هو للتوسل به الى الحجامة فاذا لم تعقبه الحجامة لم يقع وسيلة فلم يكن مقصودا فلا تجب الا الصدقة وعبارة شرح الكنز واضحة في ذلك حيث قال في دليلهما ولانه قليل فلا يوجب الدم كما اذا حلقه لغير الحجامة وفي دليله ان حلقه لمن يحتجم مقصود وهو المعتبر بخلاف الحلق لغيرها فظهر لك ان التركيب الصالح في وجه قولهما عبارة شرح الكنز لخلاف تركيب حيث قال الحجامة ليست بمحظورة فكذا ما يكون وسيلة اليها فانه يقتضي نفي حظر هذا الحلق للحجامة اذ لا تفعل الحجامة الا للحاجة الى تنقيص الدم فلا يكون الحلق محظورا ولان هذا ليس الا عدم وجوب الصدقة عينا بل بتخيير بين ذلك او الصوم وذلك المقصود هنا بل لزوم الصدقة عينا بمعنى عدم دخول الدم في كفارة هذا الحلق خلافا لابي حنيفة وعدم الحظر لا يستلزمه وقوله في وجه قول ابي حنيفة وقد وجد ازالة التفث عن عضو كامل يريد ان هذا الموضع في حق الحجامة كامل قوله وان حلق راس محرم الفاعل ضمير المحرم لان الضمائر في الافعال كلها مثل فان خضب راسه بالحناء فان ادهن بزيت وان لبس ثوبا مخيطا او غطى راسه للمحرم بعد ما صرح به في اول الباب اذ قال التطييب المحرم ولهذا قال بعده ولكن اذا كان الحالق حلالا لا يختلف الجواب في الحلق راسه الا ان تقييد المحلوق راسه بنفي اختلاف الجواب غير مفيد والحاصل انه انما يكون محرمين او حلالين او الحالق محرما والمحلوق راسه حلالا او قبله وفي كل الصور على الحالق صدقة الا ان يكون حلالين وعلى المحلوق دم الا ان يكون حلالا ولا يتخير فيه وان كان بغير ارادته بان يكون مكرها او نائما لانه عذر من جهة العباد خلاف المضطر فاذا حلق الحلال راس محرم فقد باشر قطع ما استحق الامن بالاحرام اذ لا فرق بين لا تحلقوا حتى تحلوا وبين لا تعضد وا شجر الحرم فاذا استحق الشجر نفسه الامن عند هذه العبارة استحق الشعر ايضا الامن فيجب بتفويته الكفارة بالصدقة واذا حلق المحرم راس حلال فالارتفاق الحاصل له برفع تفث غيره اذ لا شك في تادي الانسان بتفث غيره يجده من راي ثائر الراس شعثها وسخ الثوب تفل الرائحة وما سن غسل الجمعة بل كان واجبا الا لذلك التاذي الا انه دون التاذي بتفث نفسه فقصرت الجناية فوجبت الصدقة والمصنف اجرى الوجه الاول في هذا وقد يمنع بان استحقاق الشعر الامن انما هو بالنسبة الى من قام به الاحرام حالقا او محلوقا فان خطابا لا تحلقوا المحرمين فلذا خصصنا به الاول بقي ان المحرم اذا حلق راس المحرم اجتمع فيه تفويت الامن المستحق والارتفاق

بارالة نفث عنبر وقد كان منهما بانفراده موجبا للصدقة فوجب ان يقال تكامل الجناية بهذا الاجتماع فتقتضي
وجوب الدم على الحالق كما قال ابو حنيفة في الادهان بالزيت البحت اوجب الدم لاجتماع امور لو انفرد كل منها
لم يوجبه كتلبيد الشعر واصالته للطيب وقتل الهوام فتكاملت الجناية بهذه الجملة فوجب الدم وتقرير
الخلاف مع الشافعي ظاهر من الكتاب فهو مبني على عدم الزام المحرم شيئا اذا كان غير مختار ما تقدم غير مرة في الصلوة
والصوم من ان عدمه يسقط الحكم عنده وعندنا لا ومبني على عدمه عنده على الحالق مطلقا عدم الموجب اما ان
كان حلالا فلان الحلق غير محرم عليه وان كان محرما فكذلك لان الارتفاق لم يحصل له وهو الموجب عليه فان قيل
قد باشر امرا محظورا وهو اعانة المحلوق المحرم على المعصية ان كان باختياره وبغير اختياره اولى قلنا المعاصي
انما هي اسباب لعقوبة الاخلال وليس كل معصية توجب جزاء في احكام الدنيا الا بالنص وهو منتف في الحالق فنقول
اما الحلال فالحقناه بقاطع شجر الحرم بجامع تفويت امن مستحق مستعقب الجزاء والواجب اتباع الدليل لا بغيب
كونه نصا واما المحرم فلان المؤثر للجزاء في حقه هو نيل الارتفاق بقضاء التفث فان كان على وجه الكمال كان الجزاء دما
والا فصدقة وقيد الاضافة الى نفسه ملغا اذ لم يثبت اعتباره وعقليه استقلال ما سواه ثابتة والى اصل ان
نفسه محل والمحل لا يدخل في التعليل والا امتنع القياس فالاصل الغا المحل الا ان يدل على قصد تخصيص الحكم به
دليل لا مرد له خصوصا اذا لم يتوقف عليه مناسبة المناسب فيتعدى من نفسه الى غيره اذا وجد فيه تمام
المؤثر وقصور جارحها الى الصدقة وقد يقال مباشرة الفعل الذي به قضاء التفث ان كان جزء العلة ولو
حكما بان اذن المحرم في حلق راسه لزم عدم الجزاء على النائم لحلق راسه والا لزم الجزاء اذا نظر الى ذي زينة مقتضى
التفث فان اختير الثاني وادعى ان الارتفاق لا يحصل بمجرد رؤيته كما قلنا بنفي الجزاء في مجرد اللبس لذلك عكره
ما لو فرض طولها يوما مع محادثته وصحبته واستنشاق طيبه ولو كان الى شيء لقلت باختيار الاول
نفي الجزاء عن النائم والمكره ولا يلزم منه الى كل موضع كالصلوة وغيرها لان الفساد فيهما مثلا علق بمجرد
وجود الكلام مثلا وهنا قد فرض تعليق الجزاء بالارتفاق الكائن عن مباشرة السبب ولو حكما **قوله** فصار كالمغرور
يعني كما لا يرجع بالعقر على من غره بتجزيه من تزوج بها اذا ظهرت امة بعد الدخول لان بدله وهو ما ناله من
اللذاذة والراحة حصل للمغرور فيكون البدل الاخر عليه دون الغار كذلك لا يرجع المحلوق راسه على
الحالق بغير اذن لان سببه اختص به **قوله** فان اخذ من شارب فلا شك واما في قلم الاظفار فيخالف لما في
المبسوط فاصل الجواب في قص الاظفار ههنا كالجواب في الحلق وفي المحيط ايضا قال عليه صدقة
هذا وعن محمد رواية لا يضمن في قص الاظفار واعلم ان صريح عبارة الاصل في المبسوط وفي الكافي
للحاكم في الحالق هكذا وان حلق المحرم راس حلال تصدق بشيء واذا حلق المحرم راس محرم اخر بامره
او بغير امره فعلى المحلوق دم وعلى الحالق صدقة انتهى وهذه العبارة انما تقتضي لزوم الصدقة
المقدرة بنصف صاع فيما اذا حلق راس محرم واما في الحلال فيقتضي ان يطعم اي شيء شاء كفوله
من قتل قملة او جرادة تصدق بما شاء وارادة المقدرة في عرف الطلاقهم ان يذكر لفظ صدقة فقط
والله اعلم بحقيقة الحال ثم بعد التفصيل المذكور في الحالق قال والجواب في قص الاظفار كالجواب
في الحلق وان كان ما ذكرناه انه مقتضى عرفهم في التغيير واقعا فيكون ذلك التفصيل ايضا جاريا في قص
الاقص الاظفار فيصدق ما في الهداية لانه فرض الصورة في قلم اظفار الحلال **قوله** فان قص اظفار
يديه ورجليه فعليه دم لانه اكمل ارتفاق يكون بالقص وقص يد ارتفاق كامل ففيه الدم ايضا
فقص الكل في مجلس واحد كلبس وكل الثياب وحلق شعر كل البدن في مجلس لا يوجب غير دم واحد

فان

فان كان في مجالس فكذا عند محمد اي دم واحد لان مبنى هذه الكفارة على التداخل حتى لزم المحرم بقتل صيد الحرم قيمة
واحدة مع الجناية على الاحرام والحرم فاشبهت كفارة الفطر في رمضان فانه اذا تكررت الجنايات بالفطر ولم يكفر لواحدة
منها لزمه كفارة واحدة وان كفر للسابقة كفر للاحقة كذا هنا **قوله** وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف عليه اربعة
دماء ان قص في كل مجلس طرفا منها اي يعتد لان الغالب فيه معنى العبادة خرج الجواب عن كفارة الافطار فيتقيد
التداخل باتحاد المجلس غير انه لا بد اثبات هذه المقدمة والمثبت لها لزوم الكفارة شرعا مع الاعذار ومن
المعلوم ان الاعذار مسقطة للعقوبة وعلى هذا فلا يخفى ان لازم ترجح معنى العبادة عدم التداخل لانه الا
يتقيد بالوجود الا ان يوجبه موجب اخر كما اوجبه في اي السجدة لزوم الحرج لو لم يعتبر ولا موجب هنا والالحاق
باي السجدة في الكتاب انما هو في تقييد التداخل بالمجلس لا في اثبات التداخل نفسه والا كان بلا جامع لان
موجبه في الاصل اعني اي السجدة لزوم الحرج وذلك لان العادة مستمرة بتكرار الايات للدراية والدراسة وا
لتدبر والاتعاظ للحاجة الى ذلك فلو لم يتداخل لزم الحرج غير ان ما تندفع هذه الحاجة به من التكرار يكون
غالبا في مجلس واحد فتقييد التداخل به وليس سبب لزوم الحرج لولا التداخل هنا قائما اذ الداعي لمن اراد قص ا
ظفار يديه ورجليه الى التفريق ذلك في مجالس فلا عادة مستمرة في ذلك فلا حرج بلزوم تعدد بتعدد قص كل طرف في مجلس
فلا يثبت هذا الحكم الا ان يكون فيه اجماع وفي المبسوط لو قص احدى يديه ثم الاخرى في مجلس وحلق راسه
ولحيته وابطيه او جامع مرارا قبل الوقوف في مجلس واحد مع امراة واحدة ونسوة فعليه دم واحد وان
اختلفت المجالس يلزمه لكل مجلس موجب جنايته فيه عندهما وقال محمد عليه دم واحد في تعدد المجالس ايضا
ما لم يكفر عن الاولى وتقدم نظيره في الطيب اعتبره بما لو حلق في مجلس واحد ربع راسه في مجلس اخر ربعا
ثم حتى حلق كله في اربعة مجالس يلزمه دم واحد اتفاقا ما لم يكفر الاولى والفرق لهما ان الجناية في الحلق
واحدة لاتحاد محلها وهو الراس **قوله** اقامة للربع مقام الكل كما في الحلق اي حلق الراس واللحية لان حلق
ربع غيرهما من الاعضاء انما فيه الصدقة فان قيل الحاق الرابع من الراس بكله بناء على انه معتاد والمعتاد في
قلم الاظفار ليس الاقتصار على طرف واحد فكيف هذا الالحاق مع انتفاء الجامع فالجواب ان الجامع انما هو
كمال الارتفاق لا الاعتياد الا انه لما كان قد يتردد في حصوله بحلق ربع الراس اثبتناه بالعادة اذ القصد اليه
على وجه العادة لمن يقصده ليس الا لنيل الارتفاق لانها هي المناط للزوم الدم ولا شك ان ادنى كمال الارتفاق
يحصل بقلم تمام يد وان كان في اليدين اكمل وفي الكل اكمل من هذا فيثبت به الدم ولا يبالي بكونه غير معتاد
قوله لانه يؤدي الى ما لا يتناهى كلام خطابي لا تحقيقي اي كان يجب ان يقام اكثر الثلثة ايضا لا الظفرين ثم يقام
اكثرهما وهكذا الى ان يجب قطع جوهر بين لا يتجزءان من قلامة ظفر واحد **قوله** ويا القلم على هذا الوجه يتاذى
بخلاف ما قست عليه من الطيب والحلق في مواضع متفرقة اذ يرتفق بهما متفرقين فانتفى الجامع قالوا لو
قص ستة عشر ظفرا من كل طرف اربعة وجب عليه لكل ظفر صدقة الا ان يبلغ ذلك دما فينقص ما شاء هذا
وكلما يفعله العبد المحرم مما فيه الدم عينا او الصدقة عينا فعليه ذلك اذا عتق لا في الحال ولا يبدل بالصوم
قوله او لبس من عذر بان اضطر الى تغطية الراس لخوف الهلاك من البرد او للمرض او لبس السلاح للحرب
فعليه كفارة واحدة يتخير فيها بين ان يذبح شاة او يطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من طعام
او يصوم ثلثة ايام وان كان ينزعه ليلا ويلبسه نهارا ما لم يذهب العدو مثلا وباي تخيره وتقدم
لهذا زيادة تفصيل فارجع اليه **قوله** وقد فسرها اي فسر الكفارة المتخير فيها بقوله تعالى ففدية من صيام
او صدقة او نسك بما ذكرنا وذلك في حديث كعب بن عجرة في الصحيحين قال حملت الى رسول الله عليه السلام

قف
واختلفوا في الكفارة
النقصان عند البركة
الواجب دم والاصح ان
ينظر الى الاصبع منها
لتغير او التهم فان لم يبلغ
ذلك دم فيكون الواجب
نقص من الدم وبعض
ان معتقد في الشرع
كذا ذكر انتهى
والله اعلم

والقمل يتناثر على وجهي فقال ما كنت ارى الوجع بلغ بك ما ارى او ما كنت ارى الجهد بلغ بك ما ارى اتجد شاة فقلت
لا فقال صم ثلثة ايام او اطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع وفي رواية فامره ان يطعم فرقا بين ستة او يهدي
شاة او يصوم ثلثة وفسر الفرق بثلثة اصوع اصح وقوله في الرواية الاولى اتجد شاة في الابتدا محمول على انه سأله
هل تجد النسك فان وجده اخبره انه مخير بينه وبين الخصلتين وان كان خلاف المتبادر كيلا تقع المعارضة بينه وبين ما في
الكتاب والرواية الاخرى قوله اما النسك فيختص بالحرم قال الله تعالى في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة وهو واجب بطريق
الكفارة فكان اصلا في هدي وجب كفارة في اختصاصه بالحرم وقوله لان الاراقة لم تعرف قربة الا في زمان بعينه او
القربة هنا تعلقت بالاراقة ولان مع جواز الاكل منه كهدي المتعة والقران والاضحية لكن الواقع لزوم التصدق
بجميع لحمه لانه كفارة ثم لزم هذا الجنب المتبادر انه لو سرق بعد ما ذبح لا يلزمه اقامة غيره مقامه لكن الواقع ان لا يلزمه
ذلك وغيره فكان القربة فيه لها جهتان جهة الاراقة وجهة التصدق فللاولى لا يجب غيره اذا سرق مذبوحا وللثانية
يتصدق بلحمه ولا ياكل منه قوله وهو اي الصدقة على تاويل التصدق المذكور في الاية قيل قول ابي حنيفة كقول محمد وقال
ابو يوسف الحديث الذي فسر الاية فيه لفظ الاطعام فكان الكفارة وفيه نظر فان الحديث ليس مفسر المجمل بل مبين
للمراد بالاطلاق وهو حديث مشهور عملت به الامة فجازت الزيادة المذكورة في الاية الصدقة وتحقق حقيقتها
بالتمليك فيجب ان يحمل في الحديث الاطعام على الاطعام الذي هو الصدقة والا كان معارضا وغاية الامر انه يعتبر
بالاسم الاعم والله اعلم فصل في النوع السابق على هذا لانه كالمقدمة له اذ الطيب وازالة الشعر والظفر مهيجات
للشهوة لما يعطيه من الراحة والزينة قوله ولا فرق بين ما اذا انزل او لم ينزل مخالف لما صحح في الجامع الصغير
لقاضي خان من اشتراط الانزال قال ليكون جماعا من وجه موافق لما في المبسوط حيث قال وكذلك اذا لم ينزل
يعني يجب الدم عندنا خلافا للشافعي في قوله قياسا على الصوم فانه لا يلزمه شيء اذا لم ينزل بالتقبيل لكنا
نقول الجماع فيما دون الفرج من جملة الرفث فكان منهيا عنه بسبب الاحرام وبالاقدام عليه يصير مرتكبا محظور احرامه
انتهى وقد يقال ان كان الالزام للنهي فليس كل نهي يوجب قوله في جميع ذلك ظاهره ارادة المس لشهوة والقبلة
لشهوة والجماع فيما دون الفرج والمفاخذ بالتركيب المذكور اعني قوله انما يفسد احرامه في جميع ذلك اذا انزل
انه اذا انزل يفسد احرامه واذا لم ينزل لا يلزمه دم وهذا لانه لو اريد مجرد معنى الجملة للاول وهو اذا في جميع ذلك
اذا انزل فالمعنى ما ذكرنا وتحقيقه انه قصر الصور المذكورة على حكم هو الفساد اذا انزل وفيه تعقيد بورود تاخير والا
حصل انما في جميع تلك الصور فساد الاحرام بالانزال وهو معنى قولنا لا حكم فيها الا الفساد بالانزال فيفيد
مجموع الامرين من الفساد بالانزال وعدم وجوب شيء عند عدم الانزال لانه لم يجعل فيها حكما سوى ما ذ
كر ثم من مذهب الشافعي هو مجموع الامرين في قوله بالصوم صالح لانبائهما معا فيحمل عليه وعادتهم نصب الخلاف
باعتبار قوله ثم قصد المصنف اتباع ما في المبسوط والذي فيه ما علمت من قوله خلافا للشافعي في قوله قياسا
على الصوم فانه لا يلزمه شيء اذا لم ينزل ثم ذكر المصنف الفرق الذي ذكره المصنف على هذا ان نتعرض في تقرير المذهب
للطرفين ويمكن تحليل الكلام فالتعرض للاول بقوله ولنا ان افساد الاحرام يتعلق بالجماع يعني انما يتعلق به
ما استدل على هذه بعدم فساده بشيء من المحظورات بقوله ولهذا لا يفسد بسائر المحظورات وتفصيله ان المعلوم ان سائر
لا يفسد بمباشرتها الاحرام والنص ورد به في الجماع بصورته فانه عليه السلام انما سيل عن الجماع ومطلقه ينصرف الى
بالصورة الخاصة فيتعلق الجواب بالفساد بحقيقته ولولا ذلك كانا متعارضين والحاق في الصوم لا يجب بالانزال مع المس
فكذا اقتضاء الحج وعدم وجوب القضاء حكم عدم الفساد فيثبت عدمه وهو المطلوب والتعرض للثاني بقوله الا ان
فيه معنى الاستمتاع الخ وجهه ان مرجع ضمير فيه لفظ جميع ذلك والمراد به ما قلنا من المس بشهوة والتقبيل والجماع

فيما

فيما دون الفرج لا يقيد الانزال كما يفيده لفظ النهاية والا لم يكن لقوله بعد ذلك اذا انزل معنى وكان يحيل الى
قوله في المس بشهوة مع الانزال اذا انزل فالحاصل من العبارة الى قوله فيما دون الفرج الا ان في المس بشهوة
والتقبيل والوطي فيما دون الفرج استمتاع بالمراة اعم من كونه مع انزال او لا وذلك محظور احرامه فيلزم الدم وخالف
الصوم الذي قيس عليه عدم لزوم شيء اذا لم ينزل والفساد اذا انزل لان المحرم فيه قضاء الشهوة فلا تحصل
المحرم فيه فيما دون الفرج الا بالانزال ثم انما يفسد عنده لان تحريمه بسبب كونه تفويتا للركن الذي هو الكف
عن قضاء الشهوة من المراة وقبله لم يوجب محرما اصلا بل الثابت فعل مكروه فلا يوجب شيئا بخلاف ما نحن فيه
فان بالاستمتاع بلا انزال تحصل محظور الاحرام فيستعقب الجزاء مع الانزال يثبت الفساد بالنص قوله فسد
حجه وعليه شاة وكذا اذا تعدد الجماع في مجلس واحد لامراة او نسوة والوطي في الدبر كهو في القبل عندهما وفي
احدى الروايتين عن ابي حنيفة وفي الاخرى عنه لا يتعلق به فساد والاول اصح فان جامع في مجلس اخر قبل الوقوف
ولم يقصد به رفض الحجة الفاسدة لزمه دم اخر عند ابي حنيفة وابي يوسف ولو نوى بالجماع الثاني رفض الفا
سدة لا يلزمه بالثاني شيء كذا في الخزانة الاكمل وقاضي خان وقد مثناه من المبسوط مرتبا لزوم تعدد الموجب لتعدد
المجلس عن جماعة غير هذا العين وقال محمد يلزمه كفارة واحدة الا ان يكون كفر عن الاولى فيلزمه اخرى ولو
اعتبر على ان نية الجنايات المتعددة بعد متحدة فانه نص في ظاهر الرواية على ان المحرم اذا جامع
النساء ورفض احرامه واقام يصنع ما يصنعه الحلال من الجماع وقتل الصيد فعليه ان يعود كما كان حراما قال
في المبسوط لان بافساد الاحرام لم يصر خارجا عنه قبل الاعمال وكذا بنية الرفض وارتكاب المحظورات استند
الى قصد واحد وهو تعجيل الاحلال فيكفيه لذلك دم واحد انتهى فكذا لو تعدد جماع بعد الاول بقصد الرفض
الرفض فيه دم واحد وما يلزم به الفساد والدم على الرجل يلزم مثله على المراة وان كانت مكرهة او ناسية
انما ينتفي بذلك الاثم ولو كان الزوج صبيا يجامع مثله فسد حجها دونه ولو كانت هي الصبية او مجنونة انعكس
الحكم ولو جامع بهيمة ولو انزل لم يفسد حجه وعليه دم وان لم ينزل فلا شيء عليه والاستمنا بالكف على هذا نعم اذا
كانت مكرهة حتى فسد حجها ولزمها دم هل ترجع على الزوج عن ابن شجاع لا وعن القاضي ابي حازم نعم والقارن
اذا جامع قبل الوقوف وقبل ان يطوف لعمرته اربعة اشواط فسد حجه وعمرته ان يمضي فيهما ويقضيهما على الفسا
وشاتان وقضاؤهما فلو جامع بعد ما طاف لعمرته اربعة اشواط فسد حجه دون عمرته واذا فسد الحج سقط
دم القران لانه لم يجمع له نسكان صحيحان وعليه دمان لفساد الحج وللجماع في احرام العمرة لانه باق فيقضي الحج
فقط ولذا الواجب بعمرة فاسدة هنا ثم اهل الحجة ليس تفارقا لهذا قوله والاصل ما روى ابو داود في المراسيل
عن يحيى بن ابي كثير حدثنا يزيد بن نعيم او زيد بن نعيم شك فيه ابو توبة ان رجلا من جذام جامع امراته وهما محرما
ن فسأل الرجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقضيا حجكما واهديا هديا قال ابن القطان لا يصح فان زيد بن نعيم
مجهول ويزيد بن نعيم بن هزال ثقة وقد شك ابو توبة في ايهما حدثه به انتهى قلنا قد رواه البيهقي وقال
انه منقطع وهو يزيد بن نعيم بلا شك وقوله منقطع بناء على الاختلاف في سماع يزيد هذا من جابر بن عبد
الله وفي صحبة ابيه فانه سمع من ابيه واختلف في صحبة ابيه فمن قال انه صحابي وانه سمع من جابر جعله
مرسلا وعليه مشى ابو داود فانه اورد هذا الحديث في المراسيل ومن قال لم يسمع من جابر وليس لابيه
صحبة يجعله منقطعا فانه لم يعلم سماعه من صحابي اخر وليس في سند ابي داود انقطاع فانه رواه عن ابي
توبة الربيع ابن نافع عن معاوية بن سلام عن يحيى ابن ابي كثير قال اخبرني يزيد بن نعيم او زيد بن نعيم وهذا
سند متصل كلهم ثقات بتقدير يزيد ولا شك فيه في طريق البيهقي فيحصل اتصاله وارساله وهو حجة عندنا

وعند اكثر اهل العلم وروى ابن وهب بسند فيه ابن لهيعة عن يزيد بن ابي حبيب ان رجلا من جذام الحديث وفيه حتى اذا كنتما في المكان الذي اصبتما فيه ما اصبتما فاحرما وتفرقا الحديث الى ان قال واهديا وضعف بابن لهيعة وبيشر المرسل والمذكور منه ماسوى الزيادة عن جماعة من الصحابة في مسند ابن شيبة الى من سال مجاهدا عن المحرم يواقع امرأته فقال كان ذلك على عهد عمر ابن الخطاب فقال يقضيان حجهما ثم يرجعان حلالان فاذا كان من قابل حجا واهديا وتفرقا من المكان الذي اصابها فيه وروى الدارقطني عن ابن عمر قال فيه بطل حجه قال له السائل فيقعد قال لا بل تخرج مع الناس فيصنع ما يصنعون فاذا ادركه من قابل حج واهدى ووافقه على هذا ابن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص وصحح البيهقي اسناده عنهم وفي موطا مالك من بلاغاته عن علي وعمر وابي هريرة نحوه الا ان عليا قال فيه يفترقان حتى يقضيا حجهما **قوله** اعتبارا بما بعد الوقوف بل اولى لان الجماع قبله مطلق الاحرام بخلافه بعده **قوله** والحجة عليه ما روينا يعني لفظ الشاة وعلى ما خرجنا اطلاق لفظ الهدي وهو يتحقق بالتناول وكان في البدنة اكمل والواجب انصراف المطلق الى الكامل في الماهية لا الى الاكمل وماهية الهدي كاملة فيها بخلاف السمك بالنسبة الى لفظ اللحم فان ماهية اللحم ناقصة فيه على ما سيعرف ان شاء الله تعالى ثم بين المقامين فرق وهو وجوب القضا فانه لا يجب الا ليقوم مقام الاول وهو معنى استدراك المصلحة فبعد قيامه مقامه لم يبق الا جزا تعجيل الاحلال ويكفي فيه الشاة كالمحصر بل اولى لان الاحلال لم يتم بالجماع ولهذا ابمضي فيه ولا يحل الا مع الناس غير انه اخر المعتد به الى قابل ثم لا يجب عمرة لعدم فوات حجة بخلاف المحصر **قوله** فلا معنى للافتراق وهذا لان الافتراق ليس بنسك في الاداء فكذا في القضا فلم يكن امر من روى عنه من الصحابة الامر بالافتراق امر ايجاب بل امر ندب مخافة الوقوع لظهور انه لا يبصر احدهما عن الاخر لما ظهر منهما في الاحرام الاول فكان كالشاب في حق القبلة في الصوم لا لانهما يتذكران فيقعان لانه معارض بانهما يتذكران فلا يقعان لتذكرهما ما حصل لهما من المشقة للذة يسيرة ونحن نقول باستحباب الافتراق لذلك **قوله** ومن جامع بعد الوقوف بعرفة يعني قبل الحلق لانه سيذكران الجماع بعد الحلق فيه شاة هذا والعبد اذا جامع مضى فيه وعليه هدي وحجه اذا اعتق سوى حجة الاسلام وكلما يجب فيه المال يؤاخذ به بعد عتقه بخلاف ما فيه الصوم فانه يؤاخذ به في الحال ولا يجزي اطعام المولى عنه الا في الاحصار فان المولى يبعث عنه ليحل هو فاذا اعتق فعليه حجة وعمرة **قوله** لقوله عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه تقدم هذا الحديث وتقدم انه عليه السلام علق التمام بالوقوف بعرفة والمزدلفة على ما اسلفناه ثم لاشك ان ليس التمام باعتبار عدم تعارض عليه فهو باعتبار امن الفساد والفوات وانما وجبنا البدنة بما روي عن ابن عباس انه سئل عن رجل وقع باهله وهو بمنى قبل ان يفيض فامره ان ينحر بدنة رواه مالك في الموطا عن ابي الزبير المكي عن عطا ابن ابي رباح عنه واسنده ابن ابي شيبة عن عطا ايضا قال سئل ابن عباس عن رجل قضى المناسك كلها غير انه لم يزر البيت حتى وقع على امرأته قال عليه بدنة ولانه لا قضا هنا ليخف اثر الجناية بجبر القضا بخلاف ما قبل الوقوف وهو ارجح مما عن ابن عمر مما اخرجه ابن ابي شيبة عن جابر رجل اليه فقال يا ابا عبد الرحمن رجل جاهل بالسنة بعيد الشقة قليل ذات اليد قضيت المناسك كلها غير اني لم ازر البيت حتى وقعت على امراتي فقال بدنة وحج من قابل فانه متروك بعضه وقال عليه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه بخلاف قول ابن عباس هذا ولو جامع مرة ثانية فعلى كل واحد شاة مع البدنة لانه وقع في حرمة مهتكة فصادف احراما ناقصا فيجب الدم ولو جامع القارن بعد الوقوف لزمه بدنة لحجته وشاة لعمرته **قوله** وان جامع بعد الحلق فعليه شاة ما لم يكن جامع بعد ما طاف اربعة اشواط من طواف الزيارة فلا شيء عليه ولو كان لم يحلق فطاف للزيارة اربعة اشواط ثم جامع كان عليه الدم وذكر في الغاية معزيا الى المبسوط والبدائع والاسبيجابي لو جامع القارن اول مرة بعد الحلق قبل طواف الزيارة فعليه بدنة للحج وشاة للعمرة لان القارن يتحلل من احراميه بالحلق الا في حق

النساء

النسا فهو محرم بهما في حقهن وهذا يخالف ما ذكره في الكتاب وشروح القدوري فانهم يوجبون على الحاج شاة بعد الحلق وذكر فيه ايضا معزيا الى الوبري في هذه المسئلة انما عليه بدنة للحج ولا شي للعمرة لانه خرج منها بالحلق وبقي في احرام الحج في حق النسا واستشكله شارح الكنز لانه اذا بقي محرما بالحج فكذا في العمرة والذي يظهر ان الصواب ما في الوبري لان احرام العمرة لم يعهد بحيث يتحلل منه بالحلق من غير النسا ويبقى في حقهن بل اذا حلق بعد افعالها حل بالنسبة الى كل ما حرم عليه وانما عهد ذلك في احرام الحج فاذا اضم الى احرام الحج احرام العمرة استمر كل على ما عهد له في الشرع اذ لا يزيد القران على ذلك الضم فينطوي بالحق احرام العمرة بالكلية فلا يكون له مؤجب بسبب الوطي بل الحج فقط ثم يجب النظر في الترجيح بين قول بوجوب الشاة والبدنة وقول موجب بدنة وجه لان ايجابها ليس الا بقول ابن عباس والمروي عنه ظاهره فيما بعد الحلق فارجع اليه تامله ثم المعنى يساعده وذلك ان وجوبها قبل الحلق ليس الا للجناية على الاحرام ومعلوم ان الوطي ليس جناية عليه الا باعتبار تحريمه له لا باعتبار تحريمه لغيره فليس الطيب جناية على الاحرام باعتبار تحريمه الجماع او الحلق بل باعتبار تحريمه الطيب وكذا الكل جناية على الاحرام ليست جناية عليه الا باعتبار تحريمه لها لا لغيرها فيجب ان يستوي ما قبل الحلق وما بعده في حق الوطي لان الذي به كان جناية قبله بعينه ثابت بعده والزايل لم يكن الوطي جناية باعتباره ولا جريان المذكور في ظاهر الرواية اطلاق لزوم البدنة بعد الوقوف من غير تفصيل بين كونه قبل الحلق او بعده ثم ذكر فيها ايضا فقال واذا طاف اربعة اشواط من طواف الزيارة وقد قصر ثم جامع فليس عليه شي وان لم يكن قصر فعليه دم فمن هنا والله اعلم اخذ التفصيل من اخذه ان كان اذ اخذ الموجب بعد وجود احدهما بعد الوقوف ولقايل ان يستشكله بان الطواف قبل الحلق لم يحل به من شي فكان ينبغي ان يجب الجزور وان كان سوال ابن عباس وفتواه به انما كان فيمن لم يطف للعلم بان فتواه بذلك لوقوع الجناية على احرام فساده ولو كان قارنا اعني الذي طاف للزيارة قبل الحلق ثم جامع قال في البدائع عليه شاتان لبقاء الاحرام لهما جميعا وروى ابن سماعة عن محمد في الرقيات فيمن طاف للزيارة جنبا ثم جامع قبل الاعادة قال محمد اما في القياس فليس عليه شي ولكن ابا حنيفة استحسن فيما اذا طاف جنبا ثم جامع ثم اعاد طاهرا ان يوجب عليه دما وكذلك قول ابي يوسف وجه القياس ان الجماع وقع بعد التحلل لما عرف من ان الطهارة ليست بشرط لصحة الطواف وجه الاستحسان ان بالاعادة ظاهرا ينفسخ الطواف عند بعض مشايخ العراق ويصير طوافه المعتبر هو الثاني لان الجنابة توجب نقصانا فاحشا فتبين ان الجماع كان قبل الطواف فيوجب الكفارة بخلاف ما اذا طاف على غير وضوء يعني ثم جامع ثم اعاده متوضئا لا شي عليه لان النقصان يسير فلم ينفسخ الاول فيقع جماعه بعد التحلل به كذا في البدائع وفيه تامل فان الانفساخ ان قال به بعض المشايخ فقد قال اخرون بعدمه وصحح فلم يلزم وعلى تقديره فوقوعه شرعه قبل التحلل انما موجبه البدنة لا مطلق الدم اللهم الا ان يقال انه قبله من وجه دون وجه وسنوجه عدم الانفساخ ان شاء الله تعالى **فصل قوله** ومن طاف القدوم محدثا فعليه صدقة موافق لما في عامة النسخ وصرح به عن محمد ومخالف لما في مبسوط شيخ الاسلام قال ليس لطواف التحية محدثا ولا جنبا شي لانه لو تركه لم يكن عليه شي فكذا اتركه من وجه والوجهان اللذان ابطل بهما المحقق كون الطهارة سنة اعني قوله لانه يجب بتركها الجابر ولان الجبر يوجب العمل كالا فلا ابطاله ولما استشعر ان يقال على الاول لزوم الجابر مطلقا ممنوع وهو اول المسئلة فانا ننفيه في غير الطواف الواجب دفعه بتقريران كل الا ترك لا يخلو من كونه في واجب فان التطوع اذا شرع فيه صار واجبا بالشروع ثم يدخله النقص بترك الطهارة فيبقى غاية الامران وجوبه ليس بايجابه تعالى ابتداء فاظهرنا التفاوت في الحط من الدم الى الصدقة فيما اذا طاف

محرماً ومن البدنة الى الشاة اذا طافه جنباً **قوله** لقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة روى الترمذي عن ابن عباس
عنه عليه السلام انه قال الطواف بالبيت صلوة الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فلا يتكلم الا بخير وجه الاستدلال انه تشبيه في
الحكم بدليل الاستثناء من الحكم في قوله الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فكانه قال هو مثل الصلوة في حكمها الا في
جواز الكلام فيبقى ما سوى الكلام داخلاً في الصدر ومنه اشتراط الطهارة واستدل ابن الجوزي بما في
الصحيحين عن عائشة انها حاضت فقال لها عليه السلام اقضي ما يقضي الحاج غير ان لا تطوفي بالبيت رتب منع
الطواف على انتفاء الطهارة وهذا حكم وسبب وظاهر ان الحكم يتعلق بالسبب فيكون المنع لعدم الطهارة
لا لعدم دخول المسجد للحائض ولنا في الوجوب عن الاول طريقان احدهما ينتظم الجواب عن هذا وهو تسليم انه
تشبيه في الحكم لكنه خبر واحد لو لم يلزم نسخه لاطلاق كتاب الله تعالى لثبت به الوجوب لا الافتراض لا نسلم
الا كفار يجري مقتضاه ولير ذلك لازم مقتضاه بل لازمه التفسيق به فكيف ولو ثبت به افتراض الطهارة
كان ناسخاً له اذا قوله تعالى وليطوفوا يقتضي الخروج عن عهدته بالدوران حول البيت مع الطهارة وعدمها
فجعله لا يخرج مع عدمها نسخ لاطلاقه وهو لا يجوز فرتبنا عليه موجبه من اثبات وجوب الطهارة حتى
اثمنا بتركها والزمنا الجابر وليس مقتضى خبر الواحد غير هذا الا الاشتراط المفضي الى نسخ اطلاق كتاب الله
تعالى ويويد انتفاء الاشتراط ما ذكره الشيخ تقي الدين في الامام روى سعيد بن منصور حدثنا ابو عوانه
عن ابي بشر عن عطاء قال حاضت امراة وهي تطوف مع عائشة ام المومنين فاتمت بها عائشة سنة طوافها
فيها وقال روى احمد بن حنبل حدثنا محمد بن جعفر عن شعبه قال سالته حماداً ومنصوراً عن الرجل يطوف بالبيت
على غير طهارة فلم يرويه باساً وقد انتظم الجواب بما ذكرناه عما اورده ابن الجوزي ثانيهما منع
ذلك التقدير ونقول بل التشبيه في الثواب لا في الاحكام وقوله الا انكم تتكلمون فيه منقطع كلام
مستانف بيان للاباحة الكلام فيه وجب المصير الى هذا لانه لو كان كما قالوا لكان المثني ممتنعاً لدخوله في
الصدر وكان الشيخ رحمه الله استشعر فيه منعاً وهو ان يقال المثنى قد علم اخراجه قبل التشبيه فان الطواف
نفس المثني فحيث قال صلوة فقد قال المثنى الخاص كالصلوة فيكون وجه التشبيه ما سوى المثني فلذا اقتصر
على الاول لكن يبقى الانحراف موبداً للوجه الثاني فان قيل الاصح هو الاول لان الوجوب ثابت عندنا ولابد
له من دليل وحمله على الوجه الثاني يبقيه وما اورده ابن الجوزي ظاهر فيه والحديث المذكور تحمله على
الوجه الاول فوجب المصير اليه وتخص الانحراف ايضاً باجماع المسلمين دباتفاق رواه مناسكة عليه السلام
انه جعل البيت عن يساره حين طاف ولاعتباره وجب ستر العورة في الطواف فلو طاف مكشوف العورة
لزم الدم ان لم يعده فالجواب لو كان الاول هو المعتبر لكان مقتضاه وجوب طهارة الثوب والبدن فيه
لكن صرحوا بعدم وجوبها وفي البدائع انها ليست بشرط بالاجماع فلا يفترض تحصيلها ولا يجب لكنه سنة
حتى لو طاف بثوب نجاسة اكثر من قدر الدرهم لا يلزمه شي لكنه يكره انتهى فيحمل الحديث على ان التشبيه
في الثواب ويضاف ايجاب الطهارة عن الحدث الى ما رواه ابن الجوزي وايجاب ستر العورة الى قوله عليه السلام
الا لا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عرياناً قال محمد ومن طاف تطوعاً على شي من هذه
الوجوه فاحب الينا ان كان بمكة ان يعيد الطواف وان كان قد رجع الى اهله فعليه صدقة سوى الذي
طاف وعلى ثوبه نجاسة هذا وما ذكر في بعض النسخ ان في نجاسة البدن كله الدم لا اصل له في الرواية
والله اعلم وقد يقال يلحق الطهارة عن النجس بالطهارة عن الحدث وهو الاصل المنصوص عليه
قياساً بستر العورة وليس هذا قياساً في اثبات شرط بل في اثبات الوجوب وقد يجاب بحاصل ما في المبسوط

من ان حكم

من ان حكم النجاسة في الثوب اخف حتى جازت الصلوة مع قليل النجاسة في الثوب ومع كثيرها حالة الضرورة فلا يتمكن
بنجاسة الثوب نقصان في الطواف وهذا يخص الفرق بطهارة الحدث دون الستر ثم افاد فرقاً بين الستر
وبينه بان وجوب الستر لاجل الطواف اخذاً من قوله عليه السلام الا لا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوف
على الخصوص فلا يتمكن بتركه نقصان فيه ولم يبين الجهة المشاركة للطواف في سببية المنع وافادها في
البدائع فقال المنع من الطواف مع الثوب النجس ليس لاجل الطواف بل لصيانة المسجد عن ادخاله
النجاسة وصيانته عن التلويث فلا يوجب ذلك نقصاً في الطواف فلا حاجة الى الجبر الا انه نفى سببية الطواف
بالكلية وقوله المنع من الطواف مع الثوب النجس اما ان يكون معناه انه لو كان منع لكان لصيانة المسجد
او ان المنع ثابت مع النجاسة ولئن ثبتت الكراهة به الا انه لا يبلغ الى الوجوب فلا ينتهض موجباً للجابر والله
سبحانه اعلم ولم يذكره في ظاهر الرواية تنصيص سوى على الثوب والتعليل يفيد تعميم البدن ايضاً **قوله**
فكان الفحش فان قيل لم اختلف الجابر في الفرض والنفل في الطواف دون الصلوة فالجواب ان الاصل ان لا يختلف
الجابر باختلاف الجناية اعتبار المسبب على وزان سببه فلا يترك الا لالتعذر الشرعي وقد امكن في الحج لشرع
الجابر فيه متنوعاً الى بدنه وشاة وصدقة فاعتبر تفاوت الجابر بتفاوت الجناية وتعذر في الصلوة اذ
لم يشرع الجابر للنقص الواقع سهواً الا السجود **قوله** والاصح انه يومر بالاعادة في الحدث استحباباً وانما
يومر مطلقاً كما هو تلك الرواية مع ان الطهارة في الطواف مطلقاً وجبة لانه لم يتعين الطواف جابراً
فان الدم والصدقة مما يجبر بهما فالواجب احدهما غير عين واستحباب المعين اعني الطواف لكون الجابر من
جنس المجبور بخلاف ما اذا رجع الى اهله ولم يطف فان البعث بالشاة افضل لان النقصان كان يسيراً وفي
الشاة نفع للفقراء **قوله** لا ذبح عليه وان اعاده بعد ايام النحر ان هذه وصلية وعدم وجوب الشي اذا اعاده
بعد ايام النحر دليل ان العبرة للاول في الحدث والا لوجب عند ابي حنيفة دم التاخير عن ايام النحر وقوله في
فصل الجنابة وان عاده بعد ايام النحر لزمه الدم عند ابي حنيفة بالتاخير اخذ منه الرازي ان العبرة في
فصل الجنابة للطواف الثاني وينفسخ الاول به وذهب الكرخي الى ان المعتبر الاول في الفصلين جميعاً و
صححه صاحب الايضاح اذ لا شك في وقوع الاول معتداً به حتى حل به النساء وتقرر ما علم شرعاً باعتداده
حال وجوده الاولي واستدل الكرخي بما في الاصل لو طاف للعمرة جنباً او محدثاً في رمضان وحج من عامه لم
يكن متمتعاً ان اعاده في شوال او لم يعده واعتذر عنه السرخسي في المبسوط بانه انما لم يكن متمتعاً لو
قوع الامن له عن فساد العمرة فاذا امن فسادها قبل الدخول وقت الحج لا يكون بها متمتعاً قال واما
لطواف الاول كان حكمه مراعى للتفاحش النقصان فان اعاده انفسخ وصار المعتد به الثاني وان لم يعد كان
معتداً به في التحلل كمن قام في صلوته ولم يقرا حتى ركع كان قيامه وركوعه مراعى على سبيل التوقف فان
عاد فقرا ثم ركع انفسخ الاول حتى ان ادركه معه الركوع الثاني مدرك للركعة وان لم يعد فقراً في الركعتين
الاخريين كان الاول معتداً به وهذا بخلاف المحدث لان النقصان يسير فلا يتوقف به حكم الطواف بل
معتد به على الاطلاق والثاني جابر للمتمكن فيه من النقصان ولو طافت المراة للزيارة حائضاً فهو كطواف
الجنب سواء انتهى وقول الكرخي اولى وجعل عدم التمتع في شاهده للامن عن فساد العمرة قبل اشهر
الحج ليس باولى من جعل الدم لتاخير الجابر لجعله كنفس الطواف بسبب ان النقصان لما كان متفاحشاً
كان كتركه من وجه فيكون وجود جابره كوجوده او نقول الواجب عليه فعل الطواف في ايامه خالياً عن
النقص الفاحش الذي ينزل منزلة الترك لبعضه فباد خاله يكون موجوداً البعضه ووجب عليه البعض الاخر

صفة الكمال وهو تكامل الصفة وهو الطواف الجابر فوجب في ايام الطواف فاذا اخره وجب دم كما اذا اخر
اصل الطواف **قوله** ويرجع باحرام جديد بنا على انه حل في حق النسا بطواف الزيارة جنبا وهو اتفاقي بين من عداه
فلا بد له من احرام بحج او عمرة وقيل يعود بذلك الاحرام حكاه الفارسي ثم اذا عاد فاحرم بعمرة بعد ابها فاذا
فرغ منها يطوف للزيارة ويلزمه دم التاخير طواف الزيارة عن وقته وقد تقدم ولو طاف القارن طوافين
وسعى سعيين محدثا اعاد طواف العمرة قبل يوم النحر ولا شي عليه لانجبر نقصه في وقته فان لم يعد حتى طلع
فجر يوم النحر لزمه دم لطواف العمرة محدثا وقد فات وقت القضا ويرمل في طواف الزيارة يوم النحر ويسعى بعده
استحبابا ليحصل الرمل والسعي عقيب طواف كامل وان لم يعد لا شي عليه لانه سعى عقيب طواف معتد به اذ
الحدث الاصغر لا يمنع الاعتداد وفي الجنابة ان لم يعد فعليه دم للسعي وكذا الحايض **قوله** ولو لم يطف طواف
الزيارة اصلا الى اخره وكذا اذا رجع الى اهله وقد ترك منه اربعة اشواط يعود بذلك الاحرام وهو محرم ابدا في
حق النسا وكلما جامع لزمه دم اذا تعددت المجالس الى ان يقصد رفض الاحرام بالجماع الثاني ونقوم او يل ا
لعصل من ذلك شي **قوله** ومن طاف طواف الصدر الخ ذكر في حكمه روايتين وفيه رواية ثالثة هي رواية ابي
حفص انه يجب الصدقة لان طواف الجنب معتد به حتى يتحلل به الا انه ناقص والواجب بترك طواف الصدر
الدم فلا يجب بالنقصان ما يجب بالترك والجواب ان مناط وجوب الدم كمال الجناية وهو متحقق في ا
لطواف مع الجناية فيجب به كما يجب بتركه ولذا حققنا وجوب الدم بطواف القدوم جنبا ولا يلزم بتركه
شي اصلا لتبوة الجناية في فعله جنبا وعدمها في تركه فالمنكور الجناية **فان قلت** ذكر الشيخ في الفرق بين
لزوم الدم في طواف الزيارة محدثا والصدقة في طواف القدوم محدثا وان كان فيه ادخال النقص في
الواجب بالشروع انه اظهار التفاوت بين ما وجب بايجاب الله تعالى ابتدا وعما تعلق وجوبه بايجا
العبد وهذا الفرق ثابت بين طواف القدوم والصدر فلم اتحد حكمهما فالجواب منع قيام الفرق فان
وجوبه مضاف الى الصدر الذي هو فعل العبد كوجوب طواف القدوم بفعله وهو الشروع ولهذا
لو اتخذ مكة دارا لم يجب لعدم فعل الصدر وفي المحيط لو طاف للعمرة جنبا او محدثا فعليه شاة ولو ترك
من طواف العمرة شوطا فعليه دم لانه لا مدخل للصدقة في العمرة **قوله** يسير لرجحان جانب الوجود بالكثره
وعن هذا ما ذكر من ان الركن عندنا هو الاربعة الاشواط والثلاثة الباقية واجبة لان تركها يجبر بالدم
وانما ذكر يجبر به الواجب وهذا حكم لا يعلل به لانه محل النزاع اذ اجبرها بالدم ممنوع عند من يخالف فيه وهم
كثيرون بل جبرها به لاقامة الاكثر مقام الكل وسبب اختصاص هذه العبادة به على خلاف الصلوة والصوم
اذ لا يقام الاكثر منهما مقام الكل قوله عليه السلام الحج عرفة ومن وقف بعرفات فقد تم حجه مع العلم بتفا
ركن اخر عليه وحكمنا هذا بالامن من فساد الحج اذ المحقق بعد الوقوف ما يفسده قبله فعلمنا ان باب
الحج اعتبر فيه شرعا هذا الاعتبار والطواف منه فاجرينا فيه ذلك وهذا هو الاوجه في اثبات الاقامة
المذكورة وانما قلنا ان هذا الوجه لان الوجه الاخر غير منتهض وهو ان المامور به الطواف وهو يحصل
بمرة فلما فعله عليه السلام سبعا احتمل كونه تقديرا للكمال ولما لا يجزي اقل منه فيثبت المتيقن من
ذلك وهو انه شرط الكمال او للاعتداد ويقام الاكثر مقام الكل كادراك الركوع يجعل شرعا ادراكا
للركعة وكالنية في اكثر النهار للصوم يجعل شرعا في كله ولا يخفى ان المامور به التطوف وهو اخص يقتضي
زيادة تكلف وهو يحتمل كونه من حيث الاسراع ومن حيث التكثير فلما فعله عليه السلام متكثرا كان
تنصيصا على احد المحتملين ثم وقوع التردد بين كونه للكمال او للاعتداد على السوا لا يستلزم كون المتيقن

كونه

كونه الكمال فانه محض تحكم في احد المحتملين المتساويين بل في مثله يجب الاحتياط فيعتبر للاعتداد ليقع اليقين
بالخروج عن العهده وعلى اعتبار كونه للاعتداد يكون اقامة الاكثر مقام كله منافيا له في التحقيق اذ كون ا
لسبع للاعتداد معناه انه لا يجزي اقل منها واقامة الاكثر لازمه حصول الاجزا باقل من السبع فكيف يرتب
لزوما على شي وهو مناف للملزوم ثم ينتقض بره فاثباته بالحاق من ركن الركوع والنية باطل اما ادراك الر
كعة بالركوع فبالشرع على خلاف القياس ولذا لم يقل باجزا ثلث ركعات عن الاربع قياسا واما النية فهو
انه من رد المختلف الى المختلف فانا نعتبر الامساكات السابقة على وجود النية متوقفة على الوجود ها
فاذا وجدت بان ينوي انه صايم من اول النهار تحقق صرف ذلك الموقوف كله لله تعالى فانما تعلقت النية
بالكل بوجودها في الاكثر وكان سبب تصحيح تعلقها بالكل من غير قران وجودها بالكل الحرج اللازم من اشترا
ط قران وجودها الكل بسبب النوم الحاكم على ما اسلفنا ايضاحه في كتاب الصوم وليس ما نحن فيه كذلك هذا وما
الوجه الاول فهو وان كان اوجه لكنه غير سالم مما يدفع به وذلك ان اقامة الاكثر في تمام العبادة انما هو
في حق حكم خاص وهو امن الفساد والفوات ليس غير ولذا لم يحكم بان ترك ما بقي على الطواف يتم معه الحج وهو
مورد ذلك النص فلا يلزم جواز اقامة الاكثر لكل جزء منه مقام تمام ذلك الجزء وترك باقيه كما لم يجز ذلك في نفس مو
رد النص اعني لا ينبغي التعويل على هذا الحكم والله اعلم بل الذي ندين به ان لا يجزي اقل من السبع ولا يجبر بعضه
بشي غير انا نستمر معهم في التقرير على اصلهم هذا **قوله** ويبعث بشاة يعني عن الباقي من الطواف الزيارة وشاة
اخرى لترك طواف الصدر وهذا الان يبعث الشاة لترك بعض طواف الزيارة لا يتصور الا اذا لم يكن طاف ا
لصدر فانه لو طاف للصدر انتقل منه الى طواف الزيارة ما يكمله ثم ينظر في الباقي من طواف الصدر ان كان
اقله لزمه صدقة له والا فدم ولو كان طاف للصدر في اخر ايام التشريق وقد ترك من طواف الزيارة اكثره
كمل من الصدر ولزمه دمان في قول ابي حنيفة دم للتاخير ذلك ودم لتركه اكثر الصدر وان كان قد ترك اقله
لزمه للتاخير دم وصدقة للمتروك من الصدر مع ذلك الدم وجملته ان عليه في ترك الاقل من طواف الزيارة
دما في تاخير الاقل صدقة وفي ترك الاكثر من طواف الصدر دم وفي ترك اقله صدقة ومبنى هذا النقل ما تقدم
من ان طواف الزيارة ركن عبادة والنية ليست بشرط لكل ركن الا انه يستقل عبادة في نفسه فشرط له نية ا
صل الطواف دون التعيين فلو طاف في وقته ينوي النذر او النفل وقع عنه كما لو نوى بالسجدة منذ ا
لظهر النفل عنه ووقعت عن الركن وان نوى الاشواط ليس بشرط لصحة الطواف كمن خرج من الطواف
لتجديد وضوء ثم رجع بنى **قوله** وليس عليه لترك السعي شي عطف على قوله فعليه دم والمراد ليس عليه لترك
جابر السعي شي اي لا يجب باعتبار تجرد السعي محدثا شي لانه لا تجب الطهارة فيه بل الواجب فيه الطهارة
في الطواف الذي هو عقيبه وقد جبر ذلك بالدم اذ قوة وقد مناان شرط جواز السعي كونه بعد اكثر
طواف والله اعلم وما في الينابيع من قوله لا يشترط له الطهارة لانه نسك غير متعلق بالبيت الا انه
يشترط ان يكون الطواف على طهارة من الجنابة والحيض الى ان قال والحاصل ان حصول الطواف على ا
لطهارة على الحيض والجنابة من شرايط جواز السعي تساهل وهذا بالاتفاق بخلاف ما اذا اعاد الطو
وحده ذكر فيه الخلاف وصحح عدم الوجوب وهو قول شمس الايمة والمحبوبي وذهب كثير من شارحي
الجامع الصغير الى وجوب الدم بنا على انفساخ الاول بالثاني والا كانا فرضين او الاول فلا يعتد بالثا
ولا قايل به فلزم كون المعتبر الثاني ثم وقع السعي قبل الطواف فلا يعتد به بخلاف ما اذا لم يعد فانه لا يوجب
انفساخ الاول والجواب منع الحصر بل الطواف الثاني معتد به جابر الا الدم والاول معتد به في حق

الفرض وهذا اسهل من الفسخ خصوصًا وهو نقصان بسبب الحدث الأصغر ومن واجبات الطواف ستر
العورة والمشي وان لا يكون منكوسًا بان يجعل البيت عن يمينه لا يساره وكلها وان تقدم ذكرها لكنه لا
فصل ايل في ضمن التعاليل أما الستر فلما تقدم من قوله عليه السلام الا لا يطوفن بهذا البيت بعد العام مشرك ولا عريان واما المشي فلان الراكب ليس طايفا حقيقة بل الطايف حقيقة مركوبه وهو في حكمه
اذ كان حركته عن حركة المركوب وطوافه عليه السلام راكبا فيما يجد فيه قد منا ما روي فيه من كلام الصحابة
انه كان ليظهر فيقتدى بفعله فهذا اعذر فانه كان مامورا بتعليمهم وهذا طريق ما امر به فيباح له
ولحن نقول اذا ركب من عذر فلا شيء عليه والاعادة وان لم يعده لزمه دم ولذا اذا طاف زحفا ولو نذر
أن زحفا وهو قادر على المشي لزمه ان يطوف ماشيا لانه نذر العبادة بوجه غير مشروع فلغا وبقي النذر
باصل العبادة كما اذا نذر أن يطوف للحج بلا طهارة ثم ان طاف زحفا اعاده فان رجع الى اهله ولم يعده
فعليه دم لأنه ترك الواجب كذا ذكر في الأصل وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي انه اذا طاف زحفا
اجزاه لأنه ادى ما وجب على نفسه كمن نذر ان يصلي في ارض مغصوبة او يصوم يوم النحر انه يجب ان يصلي في
موضع آخر ويصوم يوما آخر ولو صلى في المغصوبة او صام يوم النحر اجزاه وخرج عن عهدة النذر كذا هنا
هكذا حكي في البدايع وسوقه يقتضي ان المذكور في شرح القاضي يخالف ما في الاصل وليس كذلك الاوضح
بنفي الدم وهو لم يذكر سوى الاجزاء وما في الاصل لا ينفيه ولو كان خلافا لكان ما في الاصل هو الحق لأن
الاصل أن العبادة متى شرع فيها جابر لتفويت شيء من واجباتها ففوت وجب الجبر وان كان لو لم يجبر
كالصلوة بالسجود وبالاعادة في الجملة فقلنا كل صلوة اديت مع الكراهة التحريمية تجب اعادتها وباب
الحج مما تحقق فيه ذلك فيجب الجبر اولا بجنسه اذا عوة واجبه فان لم يعد وجب الجابر الاخر وهو الدم
بخلاف الصوم لم يتحقق فيه جبر بخلاف الصوم في الارض المغصوبة فان عدم حل الصلوة فيها ليس من
واجبات الصلوة بل الواجب عدم الكون فيها مطلقا في الصلوة وغيرها واما جعل البيت عن يساره
فاختلف فيه والاصح الوجوب لفعله عليه السلام كذلك على سبيل المواظبة من غير ترك في الحج وعمرة
مع ما ذكرنا أن ما فعله عليه السلام في موضع التعليم يحمل على الوجوب الى ان يقوم دليل عدمه خصوصًا
اقتران ما فعله في الحج بقوله خذوا عني مناسككم فعليه ان يعيد فان لم يعد حتى رجع الى اهله لزمه
دم واما الافتتاح من الحجر ففي ظاهر الرواية هو سنة يكره تركها وذكر محمد في الرقيات لا يعتد بذلك
الشوط الى ان يصل الى الحجر فيعتبر ابتداء الطواف منه وقد منا فيما سلف انه ينبغي ان يكون واجبا اذ
لا فرق بينه وبين عدم جعل البيت عن يساره في الدليل وجعل البيت عن يسار الطائف واجب فكذا
ابتداء الطواف من الحجر واجب **قوله** ومن ترك السعي بين الصفا والمروة فعليه دم وحجه تام لان السعي
من الواجبات عندنا وقد تقدم نصب الخلاف فيه مع الشافعي وغيره واقمنا دليل الوجوب وابطلنا ما
جعله دليل الركنية فارجع اليه آنفا في باب الاحرام قال في البدايع واذا كان السعي واجبا فان تركه لعذر
فلا شيء عليه وان لغير عذر لزمه دم لان هذا حكم ترك الواجب في هذا الباب اصله طواف الصدر واصل
ذلك ما عنه عليه السلام من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف ورخص للحيض فاسقطه للعذر وعلى هذا فالزام الدم في الكتاب بترك السعي يحمل على عدم العذر وكذا يلزم الدم بترك اكثره فان ترك ثلاثة اشواط منه لزمه صدقة اي يطعم لكل شوط مسكينا نصف صاع من بر او قيمته الا
أن يبلغ ذلك دما فهو بالخيار وكما يلزم بتركه الدم كذلك يلزم بركوبه فيه من غير عذر الا ان ركب لعذر وتقدم

في الهداية ان في ترك الوقوف بمزدلفة لغير عذر دما لا لعذر **قوله** ومن افاض قبل الامام قد تركنا مواضع
من هذا الفصل لانها مفصلة واضحة في الكتاب فتراجع فيه ثم الاولى أن يقول قبل ان تغرب الشمس لأنه
المذكور الان الافاضة من الامام لما لم تكن فقط الا على الوجه الواجب اعني بعد الغروب **وضع** المسئلة
باعتبارها واشار في الدليل الى خصوص المراد بقوله ولنا ان الاستدامة الى غروب الشمس واجبة
لحديث الذي ذكره وهو قوله عليه السلام فادفعوا بعد غروب الشمس ولا شبهة في انه عليه السلام
دفع بعد الغروب ويمكن أن يقال كلما وقع منه عليه السلام في الحج يحمل على اللزوم الا ان يقوم دليل
خلافه لقوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وايضا ما تقدم من حديث الحاكم عن المسور خطبنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما بعد فان اهل الشرك كانوا يدفعون من هذا الموضع اذا كانت
الشمس على رؤس الجبال مثل عمائم الرجال في وجوهها وانا ندفع بعد ان تغيب فان هذا السوق
الوجوب بادنى تامل فيه ومسائل الافاضة قبل الغروب ذكرناها في بحث الوقوف بعرفة فارجع اليها
تستغني عن اعادتها هنا وقوله فالظاهر الرواية يحترز به عما قدمناه هناك من رواية ابن شجاع **قوله**
واختلفوا فيما اذا عاد قبل الغروب ذكر الكرخي انه يسقط لان الواجب الافاضة بعد الغروب وقد
وجد وتقدم ما عليه وجوابه وانه الحق فارجع اليه **قوله** كما في الحلق حيث يجب دم واحد لحلق شعر كل
البدن في مجلس واحد لاتحاد الجناية باتحاد الجنس فكذا ترك كل الجمار في كل الايام يلزمه به دم ولحد
قوله والترك انما يتحقق بغروب الشمس من آخر ايام الرمي وهو آخر ايام التشريق وهو اليوم الثا
لث عشر من ذي الحجة ولا يبقى في ليلة الرابع عشر بخلاف الليالي التي تتلو الايام قبلها وتقدم بيان
ذلك في بحث الرمي وقوله فيرميها على التاليف يعني على الترتيب كما كان يرتب الجمار في الادا واعلم
ان اطلاق لزوم الدم والصدقة بترك الرمي على الاتفاق فيما اذا لم يقضه اما ان قضى رمي اليوم الا
ول في الثاني او الثالث او الثاني في الثالث فالايجاب على قول ابي حنيفة رضي الله عنه لا على قولهما
لان تاخير النسك وتقديمه غير موجب عندهما شيئا **قوله** الا ان يكون المتروك اكثر من النصف بان
يترك احد عشر حصاة في غير اليوم الاول واربع حصيات من جمرة العقبة في يوم النحر وتفاصيل مسائل
الرمي ظاهرة من الكتاب وتقدم شيء منها في بحث الرمي فلا نعيده وارجع اليه **قوله** وكذا اذا اخر
طواف الزيارة يعني عن ايام النحر ما اذا اخر السعي عن طواف الزيارة حتى مضت ايام النحر لا شيء عليه
لأنه اتى بعده **قوله** كالحلق قبل الرمي الخ وفي موضع ان رمى قبل ان يطوف رجع الى اهله فعليه
دم بالاتفاق وليس على الحائض لتاخير طواف الزيارة عن ايام النحر شيء بالاتفاق للعذر حتى لو طهرت
في آخر ايام النحر ويمكنها أن تطوف قبل الغروب اربعة أشواط فلم تفعل كان عليها الدم والا
ان امكنها اقل منها ولو طاف قبل الرمي يقع معتدا به وان كان مستحقا بعد الرمي **قوله** لهما ان ما
فات مستدرك بالقضاء الخ ولهما ايضا من المنقول ما في الصحيحين انه عليه السلام وقف في حجة ا
لوداع فقال رجل يا رسول الله لم اشعر فحلقت قبل أن أذبح قال اذبح ولا حرج وقال اخر يا رسول الله
لم اشعر فنحرت قبل ان ارمي قال ارم ولا حرج فما سئل يومئذ عن شيء قدم ولا اخر الا قال افعل
ولا حرج والجواب ان نفي الحرج يتحقق نفي الاثم والفساد فيحمل عليه دون نفي الجزاء فان في
قول القائل لم اشعر فعلت ما يفيد انه ظهر فعله انه ممنوع منه ذلك فلذا قدم اعتذاره عجلا
سواله والا لم يسال او لم يعتذر لكن قد يقال يحتمل ان الذي ظهر له مخالفة ترتيبه لترتيب

رسول الله صلى الله عليه وسلم فظن ان ذلك الترتيب متعين فقدم ذلك الاعتذار وسال عما يلزمه به فبين عليه السلام با
لجواب عن ما تعينه عليه بنفي الحرج وان ذلك الترتيب مسنون لا واجب والحق انه تحتمل ان يكون كذلك وان يكون
الذي ظهر له كان هو الواقع الا انه عليه السلام عذرهم للجهل وامرهم ان يتعلموا مناسكهم وانما عذرهم
بالجهل لان الحال كان اذ ذاك في ابتدائه واذا احتمل كلا منهما فالاحتياط اعتبار التعيين والاخذ به واجب في
مقام الاضطراب فيتم الوجه لابي حنيفة ويؤيده ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه من قدم نسكا فعليه
دم بل هو دليل مستقل عندنا وفي بعض النسخ ابن عباس رضي الله عنهما وهو الاعرف رواه ابن ابي شيبة عنه
ولفظه من قدم شيئا من حجه او اخره فليهرق دما وفي سنده ابراهيم ابن مهاجر مضعف واخرجه الطحاوي بطريق
اخر ليس فيه ذلك المضعف حدثنا ابن مرزوق حدثنا الخصيب حدثنا وهيب عن ايوب عن سعيد بن جبير عن ابن
عباس مثله قال فهذا ابن عباس احد من روي عنه عليه السلام افعل ولا حرج لم يكن ذلك عنده على الاباحة
بل ان الذي فعلوه كان على الجهل بالحكم فعذرهم وامرهم ان يتعلموا مناسكهم ومما استدل به قياس الاخراج
عن الزمان بالاخراج عن المكان واما الاستدلال بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية
الاية فان ايجاب الفدية للحلق قبل اوانه حال العذر يوجب الجزاء عند عدم العذر بطريق اولى فمتوقف على ان ذلك
التاقيت الصادر عنه عليه السلام بالقول كان لتعيينه لا لاستنانه ونص المصنف على صورة التقديم والتاخير
يغني عن ذكرنا لها وتخصيص القارن في قوله ونحر القارن قبل الرمي ليس بلازم بل المتمتع مثله وذلك لان ذبحه خلاف
المفرد **قوله** فيلا هو بالاتفاق اي الاتفاق على لزوم الدم للحاج لان التوارث من لدن النبي عليه السلام وجميع الصحابة
والتابعين من بعدهم من المسلمين جرى على الحلق في الحج في الحرم من منى وهو احرى في الحج **قوله** فالحاصل ان الحلق
يتوقت بالزمان وهو ايام النحر والمكان وهو الحرم عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف لا يتوقت بهما وعند محمد بالمكان
لا الزمان وعند زفر عكسه وهذا الخلاف في التضمين بالدم لا في التحليل يعني انه لا خلاف في انه في اي مكان اوز
مان اتي به يحصل به التحليل بل الخلاف في انه اذا حلق في غير ما توقت به يلزمه الدم عند من وقته ولا شيء عليه
عند من لم يوقته ثم هو ايضا في حلق الحاج اما المعتمر فلا يتوقف في حقه بالزمان بالاتفاق بل بالمكان عند ابي
حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف لابي يوسف ومحمد في نفي توقته بالزمان ما روي انه عليه السلام قال اذبح ولا حرج
لمن قال حلقت قبل ان اذبح فدل انه غير موقت به وتقدم الجواب عن هذا ولابي يوسف وزفر في نفي توقته بالمكان
حلقه عام الحديبية بها وهي من الحل ولا فرق بين العمرة والحج في هذا الحكم بالاتفاق والجواب ما ذكر في الكتاب
من ان بعض الحديبية من الحرم فيجوز كون الحلق كان فيه فلا حجة الا ان ينقل صريحا ان الحلق كان في البعض
الذي هو حل مع ما روي انه عليه السلام نزل بالحديبية في الحل وكان يصلي في الحرم فالظاهر انه لم يحلق في
الحل وهو سبيل منه ان يحلق في الحرم فيبقى التوارث الكائن في الزمان والمكان خاليا عن المعارض وكذا اما
قدمناه انفا من قول ابن عباس في الزمان ثم يلحق به المكان **قوله** فان لم يقصر حتى رجع متصل بقوله فخرج
من الحرم وقصر غير انه فصل بالتقرير ونقل الاصل الخلافي **قوله** وان حلق القارن قبل ان يذبح فعليه دمان
عند ابي حنيفة رحمه الله بالحلق في غير اوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتاخير الذبح عن الحلق هذا كما
من القلم بل احد الدمين لمجموع التقديم والتاخير والاخر دم القران والدم الذي يجب عندهما دم القران
ليس غير لا للحلق قبل اوانه ولو وجب ذلك لزم في كل تقديم نسك على نسك دمان لانه لا ينفك عن الامرين
ولا قايل به ولو وجب في حلق القارن قبل الذبح وجب ثلاث دما في تفريع من يقول ان احرام عمرته انتهى
بالوقوف وفي تفريع من لا يراه كما قدمنا جنسه دما لان جنايته على احرامين والتقديم والتاخير جنايتان

فيهما

فيهما اربعة دما ودم القران **فصل في جزاء الصيد** **قوله** اعلم ان الصيد البري محرم الخ اي قتله وان ياكله واكله وان ذكا
ه المحرم وعن هذا لو اضطر محرم الى اكل الميتة او الصيد ياكل الميتة لا الصيد على قول زفر رحمه الله لتعدد جهات
حرمته عليه وعلى قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يتناول الصيد ويودي الجزاء لان حرمة الميتة اغلظ
الا ترى ان حرمة الصيد يرتفع بالخروج من الاحرام فهي موقتة بخلاف حرمة الميتة فعليه ان يقصد اخف الحرمتين
دون اغلظهما والصيد وان كان محظور الاحرام لكن عند الضرورة يرتفع الحظر فيقتله وياكل منه ويودي
الجزاء هذا في المبسوط وفي فتاوي قاضي خان المحرم اذا اضطر الى ميتة وصيد فالميتة اولى في قول ابي حنيفة
ومحمد وقال ابو يوسف والحسن يذبح الصيد ولو كان الصيد مذبوحا فالصيد اولى عند الكل ولو وجد لحم صيد ولحم
ادمي كان ذبح الصيد اولى ولو وجد صيدا والكلب فالكلب اولى في الصيد ارتكاب المحظور ين وعن محمد الصيد
ارتكاب المحظورين وعن محمد الصيد اولى من لحم الخنزير ففي هذا اختلاف ما ذكرناه من المبسوط **قوله** وصيد
البر الى اخره ليس ما ذكره تعريفا الصيد البر بل للبري من الاشياء ومراده تعريف البري مطلقا ثم الصيد مطلقا ثم
الصيد مطلقا فيعرف منهما صيد البر ولذا افرد بعده الصيد فقال والصيد هو الممتنع الى اخره فينتظم منهما تعر
يف صيد البر هكذا هو ما توالده ومثواه في البر مما هو ممتنع لتوحشه الكاين في اصل الخلقة فيدخل الظبي المستانس
ويخرج البعير والشاة المتوحشان لعروض الوصف لهما وكون ذكاة الظبي المستانس بالذبح والاهلي المتوحش
بالعقر لا ينافيه لان الذكوة بالذبح والعقر دايران مع الامكان وعدمه لا مع الصيد وعدمها ويخرج الكلب لانه
ليس بصيد سواء كان اهليا او وحشيا لان الكلب اهلي في الاصل لكن ربما يتوحش وكذا السنور الاهلي ليس بصيد لانه
مستانس اما البري منه ففيه روايتان عن ابي حنيفة هذا والمعول عليه في كونه بريا وبحريا التوالد في البر وا
لبحر لا مع كون مثواه فيه كظاهر عبارة الكتاب كذا في النهاية وثمرة اعتباره لا يجب الجزاء بقتل كلب الماء والضفدع
المائي لانه يعيش في البر وهو مائي المولد واختلف في انه هل يباح كل ما كان صيد البحر او ما يحل اكله منه فقط
ففي المحيط كلما يعيش في الماء يحل قتله وصيده للمحرم انتهى قال بعضهم كالسمك والضفدع والسرطان وكلب
الماء وفي مناسك الكرماني الذي رخص من صيد البحر للمحرم هو السمك خاصة والاصح هو الاول لان قوله تعالى
أحل لكم صيد البحر وطعامه يتناول بحقيقته عموم ما في البحر وفي البدائع اما الصيد البحري فيحل اصطياده للحلال
والمحرم جميعا ماكولا او غير ماكول واستدل بالاية واما ما في الاصل من قوله والذي رخص من صيد البحر
السمك خاصة فاما طير البحر لا يرخص فيه للمحرم فقد شرحه في المبسوط بما يفيد تعميم الاباحة وان ا
لمراد ما يقابل المائي بالسمك فالضفدع جعله شمس الايمة في المبسوط من الصيد البحر مطلقا وكذا
قاضي خان وينبغي قبل الحكم بالحل بناء على ان مولده في البحر وان كان يعيش في البر تحقيق ذلك ومثله
للسرطان والتمساح والسلحفاة هذا وسيستثنى من صيد البر بعضه كالذيب والغراب والحداة و
ما في اسفل فليست بصيود واما باقي السباع فالمنصوص عليه في ظاهر الرواية انه يجب بقتلها الجزاء الا ان يكون
شاة ابتدا المحرم وان ابتداته بالاذى فقتلها لا شيء عليه وذلك كالاسد والفهد والنمر والسقر والباز
ي واما صاحب البدائع فقسم البري الى ماكول وغيره والثاني الى ما يبتدي بالاذى غالبا كالاسد وا
لذيب والنمر والفهد والى ما ليس كذلك كالضبع والثعلب فلا يحل قتل الاول والاخير الا ان يصول و
يحل قتل الثاني ولا شيء فيه وان لم يصل وجعل ورود النص في الفواسق ورودا فيها دلالة ولم يحك
خلاف بل ذكره حكما متفق الا ما سكوتا فيه ثم راينا رواية عن ابي يوسف قال في فتاوى قاضي خان وعن ابي يوسف
الاسد بمنزلة الذيب وفي ظاهر الرواية السباع كلها صيد الا الكلب والذيب انتهى وستذكر ان شاء الله تعالى

ما هو الاسعد بالوجه فيما بان هذا ولا فرق في وجوب الجزا بين المباشرة والتسبيب اذا كان متعديا فيه فلو نصب شبكة للصيد او حفر للصيد حفيرة فعطب صيد ضمن لانه متعد ولو نصب فسطاطا لنفسه فتعلق به ماة او حفر حفيرة للماء او لحيوان مباح قتله كالذيب فعطب فيها لا شي عليه وكذا لو ارسل كلبه على حيوان مباح فاخذ ما يحرم او ارسله الى صيد في الحل وهو حلال فتجاوز الى الحرم فقتل صيدا لا شي عليه لانه غير متعد في التسبيب وكذا لو طرد الصيد حتى ادخله في الحرم فقتله فيه فلا شي عليه ولا يشبه هذه الرمية يعني لو رمى الى صيد في الحل فاصابه في الحرم عليه الجزا لانه تمت جنايته بالمباشرة قال الشهيد وهو قول ابي حنيفة فيما اعلم وفيه كلام نذكره في صيد الحرم ان شا الله تعالى ولا ما لو انفلت محرم نايم على صيد فقتله يجب عليه الجزا ذكره في المحيط لان المباشرة لا يشترط فيها عدم التعدي ومثله الكلب لو زجره بعد ما دخل المحرم وجب عليه الجزا استحسانا ومثله لو ارسل مجوسي كلبا على صيد فزجره محرم فانزجر فقتل الصيد فعليه جزاؤه ولا يوكل واعلم ان الجزا يتعدد بتعدد المقتول الا اذا قصد به التحلل ورفض احرامه في الاصل اصاب المحرم صيدا كثيرا على قصد الاحلال والرفض لاحرامه فعليه لذلك كله دم وقال الشافعي عليه جزا كل صيد لانه مرتكب محظور احرامه بقتل كل واحد فيلزمه موجب كل واحد كما لو لم يقصد رفض الاحرام وهذا لان محظور احرامه بقتل كل واحد فيلزمه موجب كل واحد كما لو لم يقصد رفض الاحرام وهذا لان قصده هذا ليس بشي لانه لا يرتفض به الاحرام فوجوده كعدمه وقلنا قتل الصيد من محظورات الاحرام وارتكاب محظورات العبادة يوجب ارتفاضها كالصوم والصلوة لان الشرع جعل الاحرام لازما لا يخرج عنه الى اداء الاعمال الا يرى انه حين لم يكن في الابتدا لازما كان يرتفض بارتكاب المحظور وكذا الامة اذا احرمت بغير اذن سيدها والمراة اذا احرمت بغير اذن زوجها لحجة التطوع لما لم يكن ذلك لازما في حق الزوج كان له ان يحللها بفعل شي من المحظورات فكان هو في قتل الصيد دهنا قاصدا الى تعجيل الاحلال الا لجناية على الاحرام وتعجيل الاحلال يوجب دما وهو كما في المحصر بخلاف ما اذا لم يكن على قصد الاحلال لانه قصد الجناية على الاحرام بقتل كل صيد فيلزمه جزا كل صيد وقد بينا ان جزا الصيد في حق المحرم ينبني على قصده حتى اذا ضرب الفسطاط لا يكون ضامنا للجزا بخلاف ناصب الشبكة كذا في المبسوط ولو رمى الى صيد فنفذ الى اخر فقتلهما وجب قيمتهما وكذا لو اضطرب بالسهم فوقع على بيضة او فرخ فاتلفها لزماه جماعة نزلوا ببيت بمكة ثم خرجوا الى منا فامروا احدهم ان يغلق الباب وفيه حمام وغيرها فلما رجعوا وجدوها ماتت عطشا فعلى كل واحد منهم جزاؤها لان الامر تسبب بالامر والمغلق بالاغلاق ولو نفر صيدا فقتل صيدا اخر ضمنهما وكذا لو ارسل محرم كلبه فزجره اخر ضمنه **قوله** فاشبه دلالة الحلال حلالا كونه الممدلول حلالا اتفاقي والمراد اشبه دلالة الحلال على صيد الحرم غيره حلالا او محرما فانه استحق الامن بحلوله في الحرم كما استحق الصيد مطلق الامن بالاحرام فكما ان تفويت الامن المستحق بحرم لا يوجب الجزا كذا تفويت المستحق بالاحرام لا يوجبه **قوله** ولنا ما رويناه من حديث ابي قتادة اي في باب الاحرام وتقدم تخريجه من الصحيحين وغيرهما وليس فيه دلالة للتمييز بل قال عليه السلام هل منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي وجه الاستدلال به على هذا انه علق الحل على عدم الاشارة وهي تحصل الدلالة بغير اللسان فاحرى ان لا يحل اذا دله باللفظ فقال هكذا صيد ونحوه قالوا الثابت بالحديث حرمة اللحم على المحرم اذا دل قلنا فيثبت ان الدلالة من محظورات الاحرام بطريق الالتزام لحرمة اللحم على المحرم اذا دل قلنا فيثبت ان الدلالة من محظورات الاحرام بطريق الالتزام لحرمة اللحم

فيثبت

فيثبت ان الدلالة من محظورات الاحرام بطريق الالتزام لحرمة اللحم فيثبت انه محظور احرامه هو جناية على صيد متقوم جناية على الصيد بتفويت الامن على وجه اتصل قتله عنها ففيه الجزا كالقتل وهذا هو القياس الذي ذكره المصنف بعد ذلك فلا يحسن عطفه على الحديث لان الحديث لم يثبت الحكم المتنازع فيه وهو وجوب الكفارة بل محل الحكم ثم ثبوت الوجوب المذكور في المحل انما هو بالقياس على القتل وعن هذا الوجه والقياس الاخر الذي سنذكره وهو الحاق الدال بالمودع وقوله عطا اجمع الناس على ان على الدال الجزا ولعل الناس اذ ذاك الا الصحابة والتابعين يجب ان يحمل ما عن ابن عمر رضي الله عنهما انه كا جزا على الدال على دال لم يقع على دلالته قتل دفعا للتوهم ان مجرد الدلالة موجبة للجزا هذا وحديث عطا غريب وذكره ابن قدامة في المغني عن علي وابن عباس على ان قول الطحاوي هو مروي عن عدة من الصحابة رضي الله عنهم ولم يرد عن غيرهم خلافه فكان اجماعا يتضمن رد الرواية عن ابن عمر **قوله** كالمودع هذا هو القياس الاخر تقريره التزام عدم التعرض للصيد بعقد خاص فيضمن ما تلف عن ترك ما التزمه كالمودع فانه التزم الحفظ كذلك فيضمن لو دل سارقا على الوديعة فسرقها بخلاف الحلال الذي قاس هو عليه لانه لم يلتزم عدم التعرض لصيد الحرم ولا المسلم بعقد خاص بل بعموم حكم الاسلام وترك ذلك يوجب استحقاق عذاب الاخرة فلذا لو دل سارقا على مال مسلم او نفسه فقتله تاخر جزاؤه الاعظم الى الاخرة ويعزر في الدنيا من غير تضمين وان كانت جنايته اعظم من دلالة المحرم على الصيد **قوله** لا ضمان على المكذب يفيد لزوم الضمان على المصدق وفي الكافي لو اخبر محرما بصيد فلم يره حتى اخبره محرم اخر فلم يصدق الاول ولم يكذبه ثم طلب الصيد فقتله كان على كل واحد منهما الجزا ولو كذب الاول لم يكن عليه جزا ومن شرائطها ايضا ان يتصل بها القتل وان يبقى الدال محرما الى ان يقتله الاخذ وان لا ينفلت فلو انفلت ثم اخذه لا شي على الدال لانتهاء دلالته بالانفلات والاخذ ثانيا انشا لم يكن عن عين تلك الدلالة ولو امره بقتله ما اخذه ينبغي الا يضمن وعلى هذا اذا اعاره سكينا ليقتله بها وليس مع الاخذ ما يقتله به او قوسا او نشابا يرميه وقد قدمناه من رواية الحديث في باب الاحرام عند مسلم هل اعنتم ولا شك ان اعانة السكين اعانة عليه وما في الاصل من انه لا جزا على صاحب السكين محمل على ما اذا كان المستعير يقدر على ذبحه بغيره وصرح في السير بان على صاحب السكين الجزا وكذا لو دل على قوس ونشاب من رآه ولا يقدر على قتله بعد وعلى ان صريح عبارة الاصل في الاعادة انه لا جزا على صاحب السكين ويكره له ذلك قال شمس الايمة في المبسوط اكثر مشايخنا يقولون تاويل هذه المسئلة انه اذا كان مع المحرم القاتل سلاح يقتل به لانه متمكن من قتله فاما اذا لم يكن معه ما يقتل به ينبغي ان يجب الجزا لانه انما تمكن باعارته والى هذا اشار في السير قال شمس الايمة والاصح عندي انه لا يجب الجزا على المعير على كل حال لوجهين حاصل الاول ان معنى الصيد يتلف باخذ المستحيم للصيد فاخذه فقتل حكما ثم يقتله حقيقة واعارة السكين ليس باتلاف حقيقة ولا حكما بخلاف الدلالة فانه اتلاف لمعنى الصيدية من وجه حيث اعلم به من لا يقدر الصيد على الامتناع منه والثاني ان اعارة السكين تتم بالسكين لا بالصيد فانها صحيحة وان لم يكن صيدا ولا يتعين استعماله في قتل الصيد بخلاف الاشارة الى الصيد فانه متصلة بالصيد ليس فيها فايدة اخرى سوى ذلك ولا يتم ذلك الا بصيد هناك ولذا تعلق وجوب الجزا بها ولو امر المحرم بخلاف ما لو دل على الصيد وامره فامر الثاني ثالثا بالقتل حتى يجب الجزا على الثلاثة وكذا الارسال فلو ارسل محرما الى محرم بدله على صيد فقتله المرسل اليه فعلى كل من الثلاثة الجزا ابي يوسف لو قال خلف هذا الحايط صيد فاذا صيد كثير فاخذه ضمن الدال كله فلو راى واحدا فدل عليه فاذا

عنه واحد فقتلهما المدلول كان على الدال الجزاء الاول فقط كما لو دل على واحد نصيبها والباقي بحاله ولو قال خذ
احدهما ذبيت وهو يراهما فقتلهما كان على الدال جزاء واحد وان كان لا يراهما فعليه جزاءان لانه بالامر باخذ
احدهما دال على الاخر لما لم يعلم المامور بهما قوله فاشبه غرامة الاموال من حيث ان الضمان يتقدر مع الاتلاف
غير مقيد بالمحل لا مطلقا فان هذا الضمان يتادى بالصوم قوله وقال محمد والشافعي الخ ذكر في النهاية ان الخلاف في
فصول الاول ان الواجب عندهما القيمة وعند محمد والشافعي النظير فيما له نظير الثاني ان الذي الى الحكمين
المقتول فاذا ظهرت قيمته فالخيار الى القاتل بين ان يشتري به هديا يهديه او طعاما يتصدق به او يصوم
عن كل طعام مسكين يوما وعند محمد والشافعي الى الحكمين فاذا عينا نوعا لزمه انتهى وقال غيره الخيار في
تعيين الهدي والاطعام والصيام الى الحكمين فاذا حكما بالهدي فالمعتبر فيما له مثل ونظير من حيث الخلقة
ما هو مثل ففي الضبع شاة الى اخره والحاصل ان المشايخ اختلفوا في تعيين قول محمد حكى الطحاوي عنه ان الخيار
الى الحكمين فان حكما عليه بالهدي نظر القاتل الى نظيره من النعم من حيث الخلقة ان كان الصيد مما له نظير سواء كانت
قيمة نظيره مثل قيمته نظيره او اقل او اكثر لا ينظر الى القيمة فيجب وان لم يكن له نظير كسائر الطيور تعتبر قيمته
كما قال وحكى الكرخي قول محمد ان الخيار الى القاتل غير انه ان اختار الهدي تعين النظير فيما له نظير وعند الشافعي
يجب النظير ابتداء من غير احتياج اراحد وله ان يطعم ويكون الطعام بدلا عن النظير لا عن الصيد كذا في البدايع وعن
زفر عدم جواز الصوم حالة القدرة على الهدي والاطعام قياسا على كفارة اليمين والظهار وهدي المتعة
وقال حرف او لا ينفي الترتيب كما في قطاع الطريق ودفع بان شرط القياس عدم النص في الفرع والنص الكائن
فيه يوجب التخيير لحقيقة او واعمالها في موضع في مجازيتها لدليل لا يجوز اعتبارها كذلك في كل موضع لعدم الدليل
فيه قوله ففي الارنب عناق الخ العناق الانثى من اولاد المعز والجدي الذكر وهما دون الجذع والجفر ما يبلغ اربعة
اشهر من العناق والانثى جفرة بالجيم قوله فلقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم بناء على حمل المثل على المماثل
في الصورة ولفظ من النعم بيان للجزاء او للمثل والقيمة ليست نعما ولهذا اوجب الصحابة رضوان الله عليهم
المثل من حيث الصورة في موطأ مالك اخبرنا ابو الزبير عن جابر ان عمر قضى في الضبع بكبش وفي الغزال بعنز وفي
الارنب بعناق وفي اليربوع بجفرة وروى الشافعي حدثنا ان عمر وعثمان وعليا وزيد بن ثابت وابن عباس
ومعاوية رضوان الله عليهم قالوا في النعامة يقتلها بدنة بالقياس لا بهذا الاثر لانه غير ثابت عند اهل
العلم بالحديث انتهى لكن اخرج البيهقي عن ابن عباس قال في حمامة الحرم شاة وفي بيضتين درهم وفي النعامة
جزور وفي البقر بقرة وفي الحمار بقرة وقال عليه السلام الضبع صيد وفيه شاة رواه ابو داود وعن جابر بن عبد الله
قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع اصيد هو قال نعم وجعل فيه كبشا اذا اصابه المحرم واخرجه
ايضا الحاكم عن جابر قال قال رسول الله عليه السلام الضبع صيد فاذا اصابه المحرم ففيه كبش ويوكل وقال
صحيح ولم يخرجاه قوله ولابي حنيفة وابي يوسف ان المثل المطلق هو المثل صورة ومعنى وهو المشارك
في النوع وهو غير مراد هنا بالاجماع فبقي ان يراد المثل معنى وهو القيمة وهذا لان المعهود في الشرع
في اطلاق لفظ المثل ان يراد المشارك في النوع او القيمة قال تعالى في ضمان العدوان فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والمراد الاعم منهما اعني المماثل في النوع اذا كان المتلف
مثليا والقيمة اذا كان قيميا بناء على انه مشترك معنوي والحيوانات من القيميات شرعا اهدارا للمماثلة
في تمام الصورة فيها تغليبا للاختلاف الباطني بين ابناء نوع واحد فما ظنك اذا انتفى المشاركة
في النوع ايضا فلم تبق الا مشاكلة في بعض الصور كطول العنق والرجلين في النعامة مع البدنة

ونحو ذلك

ونحو ذلك في غيره فاذا حكم الشرع بانتفاء اعتبار المماثلة مع المشاكلة في تمام الصورة ولم يضمن المتلف بما شاركه
في تمام نوعه بل بالمثل المعنوي ومعنى عن مثلها وكون المشاكلة في بعض الهيئة انتهى الاعتبار اظهر الان لا يكون
وذلك بان لا يكون للفظ محمل يمكن سواه فالواجب اذا عهد المراد بلفظ في الشرع وتردد فيه في موضع يجب حمله على
ذلك المعهود وغيره ان يحمل على المعهود وما نحن فيه كذلك فوجب المصير اليه وان يحمل حكم الصحابة بالنظير على انه كان
باعتبار تقدير المالية اي بيان ان مالية المقتول كمالية الشاة الوسط لا على معنى انه لا يجزي غيره بقي ان يبين احتمال
لفظ الاية لذلك وفيها قراءتان مشهورتان ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مرفوع منون مثل ما قتل من النعم برفع
مثل والاخرى فجزاء مثل باضافة الجزاء الى مثل وهي اضافة بيانية فالمعنى واحد اي فجزاؤه هو مثل ما قتل ومضمون الاية
شرط وجزاء حذف منه المبتدا او الخبر فاما ما قتل الجزاء او الخبر تقديره فالواجب جزاء مثل ما قتل او فعليه جزاء ومن
النعم بيان لما قتل وللعايد اليها اعني المنصوب المحذوف اي ما قتله من النعم الوحشي والنعم يطلق عليه لغة
كما يطلق على الاهلي فيتعلق بمحذوف لانه في موضع الحال وقوله تعالى يحكم به ذوا عدل جملة واقعة صفة للجزاء
الذي هو القيمة او للمثل الذي هو هي لان مثلا لا تتعرف بالاضافة فجاز وصفها ووصف ما اضيف اليها بالجملة
وهديا حال من ضمير به وهو الراجع ما يجعل موصوفا منهما وهي حال مقدرة اي صائرا هديا به وذلك في نفس
الامر بواسطة الشراء بها او غير ذلك وبالغ الكعبة صفة لان اضافته فتوصف به النكرة او كفارة طعام
مساكين او عدل ذلك صياما معطوفان على الجزاء لانهما مرفوعان وتمام مودي التركيب على هذا فالواجب عليه جزاء
هو قيمة ما قتله من النعم الوحشي يحكم بذلك الجزاء الذي هو القيمة عدلان حال كونه صائرا هديا بواسطة
القيمة او كفارة طعام مساكين الى اخرها اي الواجب احد الامرين من القيمة الصائرة هديا او من
الاطعام والصيام المبنيين على تعرف القيمة فقد ظهر تادي المعنى الذي ذهبنا اليه من لفظة الاية من غير
زيادة تكلف فيها وكون الحال مقدرة كثير شهير وهو وان لم يلزم على تقديرهما لا فيها يلزم على تقديره في
صفتها وهو بالغ الكعبة فانه لا يصح حكمهما بالهدي موصوفا ببلوغه الى الكعبة حال حكمهما به على التحقيق
بل المراد يحكمان به مقدرا بلوغه ولزوم التقدير ثابت غير انه يختلف محله على الوجهين ثم على كل تقدير لا دلالة
للاية على ان الاختيار الى الحكمين بل الظاهر منها انه الى من عليه فان مرجع ضمير المحذوف من الجزاء
متعلق المبتدا اليه اعني ما قدرناه من قولنا فالواجب عليه او فعليه والله جلت عظمته اعلم قوله لانه
تفسير لقوله تعالى يحكم به سماه تفسيرا لانه ازال الابهام عنه في الجملة حتى سماه بعض تمييزا لكن انه
حال وكل حال تكشف عن ابهام في الجملة اعني اعتبار احوال ما هي له هذا ويقوم الصيد بما فيه من الخلقة
لا بما زاده التعليم فلو كان بازيا صيودا او حماما يجيء من بعيد قوم لا باعتبار الصيودية والمجيء من بعيد فاذا
كان مملوكا كان عليه قيمته لمالكه يعتبر فيها ما يزيده التعليم وقيمة الجناية لا يعتبر فيها ذلك اما لو كان
قيمته زائدة لحسن لانه ثابت باصل الخلقة كالحمام المطوق اما في الغصب فيضمن ما يشتري به في البلد الا
اذا كان المحرم من اللهو كقيمة الديك لنقاره والكبش لنطاحه والتيس للعبة قوله وقيل يعتبر المثنى اي
في الحكم المقوم الذي لم يوجبوه حملوا العدد في الاية على الاولوية لان المقصود به زيادة الاحكام والا
تقان والظاهر الوجوب وقصد الاحكام والاتقان لا ينافيه بل قد يكون داعيته قوله ونحن نقول الى
الى اخره وذلك انه لما عين الهدي احد الواجبات علم ان ليس المراد مجرد التصدق باللحم والا لحصل الغرض
بالتصدق بالقيمة او باللحم يشتريه بل المراد التقرب بالاراقة مع التصدق بلحم القربان وهو متمم لمقصوده
فلا ينعدم الاجزاء بفواته عن ضرورة فلذا لو سرق بعد الاراقة اجزاه بخلاف ما لو سرق قبلها فانه ذبح

بالكوفة فنرق لا يجزيه لان القربة هناك لا تحصل الا بالتصدق لاختصاص قربة الاراقة بمكان مخصوص اعني
الحرم ولا يتصدق بشيء من الجزاء على من لا تقبل شهادته له ويجوز على اهل الذمة والمسلم احب ولو اكل من الجزاء
غرم قيمته ما اكل **قوله** واذا وقع الاختيار على الهدي يهدي ما يجزي في الاضحية حتى لو لم تبلغ قيمة المقتول
الا عناقا او حملا كفر بالاطعام او الصوم لا بالهدي ولا يتصور التكفير بالهدي الا ان يبلغ قيمته جزعا عظيما
من الضان او ثنيا من غيره وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يكفر بالهدي وان لم يبلغ ذلك ومنهم
من جعل قول ابي يوسف المنصوص عليه الهدي ومطلقه في الشرع ينصرف الى ما يبلغ ذلك السن لانه المعهود
من اطلاقه في هدي المتعة والقران والاضحية فيحمل عليه وانما يراد به غير ما ذكرنا مجازا فيفيد جواز اعتباره
بالقرينة كما لو قال ثوبي هدي لزمه التصدق لتقييد الهدي بذكره ولو قال ان فعلت كذا فعلي هدي لزمه شاة
ثم اذا اختار الهدي وبلغ ما يضحي به قال المصنف لا يذبح الا بمكة يريد الحرم مطلقا ولو ذبحه في الحل لا يجزيه عن
الهدي من الاطعام فيشترط ان يعطي كل فقير قيمة نصف صاع حنطة او صاع من غيرها فان كانت قيمة
اللحم مثل قيمة المقتول والا فيكمل ويجوز ان يتصدق بالشاة الواقعة هديا على مسكين واحد كما في هدي
المتعة **قوله** وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يجوز الصغار على وجه الاطعام الخ تنقيض جوابهما
يعني ان المنفي وقوع الصغار هديا يتعلق القربة فيه بنفسه بمجرد الاراقة لا جوازها مطلقا بل يجيزها
باعتبار القيمة اطعاما فيجوز كون حكم الصحابة كان على هذا الاعتبار في الصغار بمجرد فعلهم ولا
بناء في ما ذهب اليه فلا ينتهض عليه واما جبر ورة ولد الهدي هديا فللتبعية كولد الاضحية **قوله** عندنا
قيد بالظرف لنفي قول محمد انه يقوم النظير على ما ذكر لانه الواجب عينا اذا كان للمقتول نظير وقول لانه
راجع الى المتلف يعني المكلف هو المضمون فلا معنى لتقويم غيره لجبره ولو سلم ان النظير هو الواجب عينا
عند اختيار الهدي ثم يلزم منه وجوب تقويمه اعتبار حصله اخرى فكيف وهو ممنوع **قوله** ولا يجوز
ان يطعم المسكين اقل من نصف صاع ولا يمنع ان يعطيه اكثر ولو كان كل الطعام غير انه ان فعل اجزا عن اطعام
مسكين نصف صاع وعليه ان يكمل بحسابه ويقع الباقي تطوعا بخلاف الشاة في الهدي بناء على ان اصل القربة
قد حصلت بالاراقة واطعامه تبع متمم له **قوله** ضمن ما نقصه وان برا وبقي له اثر وان لم يعلم امات او برا
ففي القياس يضمن ما نقص وفي الاستحسان يضمن قيمته احتياطا كمن اخرج صيدا من الحرم ثم ارسله
ولا يعلم ادخل الحرم لا تجب قيمته ولو قلع سن ظبي او نتف شعر صيد فنبتت مكانها او ضرب عينها فابيضت
ثم انجلت فلا شيء عليه عند ابي حنيفة وعليه صدقة عند ابي يوسف باعتبار ما وصل اليه من الالم وقد
روي عن ابي يوسف ايضا اعتبار الالم في الجناية على العباد حتى اوجب على الجاني ثمن الدواء واجرة الطبيب الى
ان يندمل وفي مناسك الكرماني لو ضرب صيدا فمرض فانتقصت قيمته او زادت ثم مات كان عليه اكثر القيمتين من قيمته وقت الجرح او وقت الموت ولو جرحه فكفر ثم قتله كفر اخرى فلو لم يكفر حتى قتله
وجب عليه كفارة واحدة وما نقصته الجراحة الاولى ساقط وفي الجامع محرم بعمرة جرح صيدا غير
مستهلك ثم اضاف الى عمرته حجة ثم جرحه فكفر ثم قتله عن حجة ثم جرحه كذلك ثم مات منهما فعليه للعمرة
قيمته صحيحا وللحج قيمته وبه الجرح الاول ولو كان جرحه ثم حل من عمرته ثم احرم بالحج ثم جرحه ثانيا
فعليه للعمرة قيمته وبه الجرح الثاني وللحج قيمته وبه الجرح الاول ولو حل منها للعمرة ثم قرن ثم جرحه
حتى مات فعليه للعمرة قيمته وبه الجرح الثاني وللقران قيمتان وبه الجرح الاول ولو كان الاول مستهلكا
بان قطع يده والثاني غير مستهلك وباقي المسئلة بحالها فعليه للعمرة قيمته صحيحا للحال وللقران

قيمتان

قيمتان وبه الجرح الاول ولو كان الثاني قطع يد اخرى فهي وما لو كان جرحا غير مستهلك سواء لانه لا يمكنه
استهلاكه مرة ثانية **قوله** لانه فوت عليه الامن بتفويت آلة الامتناع يعني وكان كالاتلاف فهذا الحاق بالقياس
الجاري في الدلالة بما في معناه فان ادى الجزاء ثم قتله لزمه جزاء آخر وان لم يؤد حتى قتله فجزاء واحد **قوله** عن
علي رضي الله عنهم وابن عباس قال عبد الرزاق انا سفيان الثوري عن عبد الكريم الجزري عن عكرمة عن ابن
عباس قال في بيض النعام يصيبه المحرم ثمنه وروى ابن ابي شيبة عنه قال في كل بيضتين درهم وفي كل بيضة
نصف درهم وروى ابن ابي شيبة عن ابن مسعود قال حدثنا ابن فضيل عن خصيف عن ابي عبيدة عن عبد الله قال
في بيض النعامة قيمته وقال عبد الرزاق انا ابو حنيفة عن خصيف به واخرج ابن ابي شيبة مثله عن عمر منقطعا
واخرج نحوه عن مجاهد والشعبي والنخعي وعطاء وطاوس وفيه حديث مرفوع رواه عبد الرزاق والدارقطني
وهو ضعيف **قوله** ما لم يفسد الاوجه وصله بكسر بيض نعامة اي ومن كسر بيض نعامة ما لم يفسد اي في
زمان عدم فسادها فعليه قيمته وما مصدرية نائبة عن ظرف الزمان وانما لم يجب في البيضة المذرة لان
ضمان البيضة ليس لذاتها بل لعرضية الصيد وليست المذرة بعرضية ان تصير صيدا فانتفى بهذا ما قال الكرماني
اذا كسر بيض نعامة مذرة وجب الجزاء لان لقشرها قيمة وان كانت غير نعامة لا يجب شيء وذلك لان المحرم بالا
حرام ليس التعرض لقشر بل للصيد فقط وليس للمذرة عرضية الصيدية **قوله** والكسر قبل او انه سبب لموته فيحال
به عليه ينبغي ان هذا الحكم فيما اذا جهل ان موته عن الكسر او لا فاما اذا علم ان موته قبل الكسر لا يجب فيه شيء
لا لغيره الا ماتة ولا في البيض لعدم العرضية واذا ضمن الفرخ لا يجب في البيض شيء لان ما ضمنه لاجله
قد ضمنه ولو اخذ البيضة فحضنها تحت دجاجة ففسدت لا يختلف الجواب ولو لم تفسد وخرج منها فرخ
وطار لا شيء عليه وكذا لو نفر صيدا عن بيضه ففسد ضمنه احالة للفساد عليه لانه السبب الظاهر ولا
يخفى عليك اذا تذكرت ان التعليل المذكور كالتعليل في مسئلة الفارة التي توجد في البئر ميتة لا يدرى متى
وقعت حيث حكم ابو حنيفة باضافة موتها الى وقوعها في البئر ورتب عليه حكم البئر التي ماتت فيها فارة احالة
له على السبب الظاهر وهما خالفا هناك ووافقا هنا فيطالبان بالفرق المؤثر لا كل فرق وعلى هذا لو جرح
صيدا فغاب فوجده ميتا ان علم انه مات بسبب آخر فعليه ضمان الجرح وان لم يعلم يجب الضمان احتياطا
للسببية الظاهرة كمن اخرج صيدا من الحرم وارسله ولا يعلم ادخل الحرم او لا تجب قيمته **قوله** وعلى هذا
اي هذا الاصل وهو النسبة الى ما هو سبب ظاهر اذا ضرب بطن ظبية فالقت جنينا ميتا او ماتت الام
فظاهر واما الجنين فلان ضرب البطن سبب ظاهر لموته وقد ظهر عقبه ميتا فيحال عليه **قوله** وليس في قتل
الغراب لم يقل ليس في قتل المحرم الى آخره جزاء بل اطلق نفي الجزاء في قتلهن ليفيد انه لا يستعقب جزاء في الحرم
ولا الاحرام فلذا استدل انما يفيد اباحة قتلهن في الحرم وبما يفيد في الاحرام فالاول هو ما في الصحيحين
من قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحداة والعقرب والفارة والكلب
العقور وفي لفظ لمسلم الحية عوض العقرب وقال فيه الغراب الابقع والثاني ما في الصحيحين عن ابن عمر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح العقرب والفارة والكلب
والعقور والغراب والحداة واخرجاه ايضا عن ابن عمر قال حدثتني احدى نسوة رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال يقتل المحرم فذكر الخمسة وزاد فيه مسلم والحية قال وفي الصلاة ايضا وروى ابو داود عن الخدري
سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يقتل المحرم قال يقتل المحرم الحية والعقرب والفويسقة والكلب
العقور والحداة والسبع العادي ويرمي الغراب ولا يقتله ولم يذكر فيه الترمذي السبع العادي

وقال حسن وحمل الغراب المنهي عن قتله هنا على غير الابقع وهو الذي يأكل الزرع كما ذكره المصنف وانما يرميه ليفره عن الزرع واخرج الدارقطني عن ابن عمر قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم المحرم بقتل الذيب والفارة والحداة والغراب وفيه الحجاج بن ارطاة ورواه ابن ابي شيبة في مصنفه مقتصرا على الذيب واخرج عن عمر وابن عمر واخرج عن عطا قال يقتل المحرم الذيب وكل عدو ولم يذكر في الكتاب وهذا ما قال المصنف وذكر الذيب في بعض الروايات واخرج الطحاوي عن ابي هريرة عنه عليه السلام نحو حديث مالك والليث الا انه قال فيه والحية والكلب العقور وقال السرقسطي في غريبه الكلب العقور يقال لكل عاقر حتى اللص المقاتل وقيل المراد بالكلب العقور الذيب وقيل المراد به الاسد اسنده السرقسطي عن ابي هريرة قال حدثنا محمد قال سعيد بن منصور بن ميسرة عن زيد بن اسلم عن ابن سيلان عن ابي هريرة انه قال الكلب العقور الاسد **قوله** او يقال ان الذيب في معناه يعني فيلحق به دلالة ولا بد من تعيين ذلك الموجب للالحاق في الدلالة والذي يدور عليه كلامه هو كونه مبتديا بالاذى وضم غيره الى ذلك مخالطتها مع كونها تعيش بالاختطاف والانتهاب وسنذكر لهذا اتماما ان شا الله تعالى **قوله** لان المعتبر في ذلك الجنس وان كان وصفه بالعقور ايماء الى العلة لما روى ابو داود في المراسيل وذكر الكلب من غير وصفه بالعقور فعلم ان المراد الجنس والذي ذكر وصفه بالعقورية يراد به الكلب الوحشي لانه يكون عقورا مبتديا بالاذى فافاد انه وان كان صيدا لا شي فيه لكونه عقورا ويكون ما في المراسيل تعميم النوع بنفي الجزا الا ان احد صنفيه موذ وهو الصيد والاخر ليس بصيد اصلا الا ان هذا يقتضي ان بعض النوع الواحد وحشيا وبعضه لا فان استبعد ذلك وادعى ان كل نوع فطرته في الوحشية وعدمها شامله لكل افراده ثم يعرض لبعضها خلاف الطبع الاصلي من التوحش والاستيناس قلنا على التنزل نختار ان جنس الكلب غير وحش وان وجد منه وحشي فالتوحش عارض له فاقتضى ان لا يجب بقتل شي منه جزا وفايده التنصيص على وصف بخصوصه ينفي الجزا عن ما هو معروض التوحش دفع توهم انه وحشي بالاصالة فيجب بقتله الجزا وانه لو كان وحشيا لم يكن فيه شي لكونه عقورا على ان الحق جواز الانقسام وقولهم الفارة الوحشية والاهلية يفيده هذا كله اذا حكم بارادة حقيقة الكلب اما اذا قيل بان المراد من الكلب العقور الذيب او الاسد فلا اشكال الا انه يجب ان يحمل الانسي المخالف بانه هو المراد بالكلب العقور على الانسي العادي عندهم لانهم يوجبون الجزا بقتل الانسي اذا لم يصل ويدل على هذه الارادة ما ذكرناه من حديث الترمذي وابي داود **قوله** وكذا الفارة الاهلية والوحشية لوجود المبيح في الوحشية وهو فسقها والسنور كذلك في رواية الحسن عن ابي حنيفة وفي رواية هشام عن محمد ما كان منه بريا فهو متوحش كالصيود يجب بقتله الجزا **قوله** وليست متولدة من البدن احتراز عن القملة **قوله** وما لا يوذي لا يحل قتلها وان كان لا يجب بقتلها الجزا وكذا الكلب الاهلي اذا لم يكن موذيا لا يحل قتله لان الامر بقتل الكلاب نسخ فتقيد القتل بوجود الايذا **قوله** للعلة الاولى يعني لكونها ليست بصيود ولا متولدة من البدن وهما وان كانا علتين للحكم الذي هو وجوب الجزا لكن بنفيها معا علة لنفيه لان الحكم اذا كان يثبت بعلل شتى يكون نفيه معلولا بعدم الكل اذ لو ثبت شي منها لم ينتف وعن ابي يوسف في قتل القنفذ روايتان في رواية جعله نوعا من الفارة وفي اخرى جعله كاليربوع ففيه الجزا وفي الفتاوى لا شي في ابن عرس خلافا لابي يوسف واطلق غيره لزوم الجزا في الضب واليربوع والسمور والسنجاب والدلق والثعلب وابن عرس والارنب من غير حكاية خلاف في شي **قوله** لانها متولدة من التفث الذي على البدن يفيد ان الجزا باعتبار انه قضا التفث فيستفاد منه انه لو لم ياخذها من بدنه بل وجد قملة على

الارض فقتلها لا شي عليه واعلم ان الالقا على الارض كالقتل يجب به الصدقة ولو قال محرم لحلال ارفع هذه القملة عني او دفع ثوبه اليه فقتل ما فيه من القمل فقتله كان على الامر الجزاء وكذا اذا اشار الى قملة فقتلها الحلال كان عليه جزاؤها لان الدلالة موجبة في الصيد فكذا ما في حكمه كذا في التجنيس والقملتان والثلاث كالواحدة وفي الزايد على الثلاث بالغا ما بلغ نصف صاع وهذا اذا قتلها قصدا فكذا والقى ثوبه في الشمس ليقصد قتلها كان عليه نصف صاع بر ونحوه ولو القاه لا للقتل فماتت لا شي عليه **قوله** لان الجراد من صيد البر عليه كثير من العلما ويشكل عليه ما في ابي داود والترمذي عن ابي هريرة قال خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كلوه فانه من صيد البحر وعلى هذا لا يكون فيه شي اصلا لكنه تظاهر عن عمر الزام الجزا فيها في الموطا انبانا يحيى بن سعيد ان رجلا سال عمر عن جرادة قتلها وهو محرم فقال عمر لكعب تعال حتى نحكم فقال كعب درهم فقال عمر انك لتجد الدراهم لتمرة خير من جرادة ورواه ابن ابي شيبة عنه بقصته ورواه عبد الرزاق عن ابراهيم ان كعبا سال عمر فذكر معناه وقال حدثنا محمد بن راشد عن مكحول ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه سيل عن الجراد يقتله المحرم فقال تمرة خير من جرادة وتبع عمر اصحاب المذهب والله اعلم وفي المحيط مملوك اصاب جرادة وهو محرم ان صام يوما فقد زاد وان شا جمعها حتى تصير عدة جراد ثم يصوم يوما **قوله** كالسباع ونحوها فالسباع كالاسد والفهد والنمر والفيل في المحيط ان قتل خنزيرا او قردا او فيلا تجب القيمة خلافا لهما انتهى وقولهما لتعالي الفيل المتوحش صيد ليس على ما ينبغي فان المستانس يجب كونه صيدا ايضا العروض الاستيناس كما قالوا في الظبي وحمار الوحش انهما صيد وان تالفا وغاية الامر ان تجري في الفيل المتالف روايتان كما في ان الطيور المصونة روايتان ولكن المختار فيها انها صيد والمراد بنحوها سباع الطير كالبازي والصقر معلما وغير معلم **قوله** وكذا اسم الكلب يتناول السباع باسرها ويدل عليه انه صلى الله عليه وسلم قال داعيا على عتبة بن ابي لهب اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه سبع **قوله** وكونه يقصد بالاذى هذا زيادة قيد على ما قدمناه وفي معنى الصيد لم يذكره في تعريفه السابق فيلزم اما فساد السابق او هذا الا حذف **قوله** لما فيه من ابطال العدد المنصوص هو الخمس فيلزم من الالحاق به قياسا ان يكون المستثنى اكثر من خمس فيبطل العدد الذي ينتفي فايده تخصيص اسمه دون غيره من الاعداد المحيطة بالحق وغيره او الاطلاق اعني ذكره باسم عام مثل ان يقول يقتل كل عاد منتهب وفيه نظر من وجوه اما اولا فان مثله يلزم في مفهوم الصفة فيقال مثلا لو جاز نكاح الامة الكتابية لم يبق لذكر المومنات في قوله تعالى من فتياتكم المومنات فايدة وكذا في المقيد بالشرط وساير المفاهيم المخالفة فما جوابكم عن هذا فهو بعينه جوابنا عن مفهوم العدد واما ثانيا فان عدد الخمس قد تحقق عدم قصر الحكم عليه شرعا وفرغ من ذلك فانه قد ثبت النص على الذيب والحية ايضا في احاديث لم ينص في صورها على عدد بل قال يقتل المحرم كذا وكذا الى اخرها ورويناه من قريب فثبت عدم الارادة فقصر ذلك الحكم على الخمس فانفتح باب القياس اذ لم يبق العدد اسبق تخصيص للاية ودليل التخصيص يعلل ويلحق بما اخرجه ما تخرجه العلة ايضا بالاتفاق واما ثالثا فان المصنف رحمه الله يجوز الحاق الذيب بطريق الدلالة وعلى تقديره يبطل ايضا العدد وكون الثابت دلالة ثابتا بالنص لا يجرح به الحال عن انه يبطل خصوص الخمس ويجي فيه عين ما تقدم من انه لو اراده لذكر عددا يحيط به معها فنقول سلمنا العدد اسبق سلمناه لكن الالحاق بالدلالة لا بد فيه على ما عرف من معنى جامع غير انه لا يتوقف سوى على فهم اللغة دون اهلية الاجتهاد ولذا سماه كبير القياس الجلي ونسميه نحن الثابت بمعنى النص لغة وان كان كذلك فلا بد من تعيينه فما عينتموه مناط الحكم لانها مبتدية بالاذى

بالاذى ونحوه او غيره في الحاق الذيب فهو الذي تلحق باعتباره ساير السباع فان سميتم ذلك دلالة فهذه ايضا دلا
لة واما ان يحا قانا لم نخرجه بالقياس بل النص وهو ما قدمناه من حديث ابي داود والترمذي من قوله عليه السلام
وكل سبع عاد وقال الترمذي حسن فان قيل نقول منه الراس لخرج بمجموع ما نص على خراجه وهو الحية والعقرب والفا
رة والكلب والغراب والذيب والحداة والسبع العادي على ان المراد به في حال عدوانه وهو ما اذا صال على المحرم فانه
حقيقته اسم الفاعل وبه نقول انه اذا صال فقتله لا شيء عليه كما سنذكره ثم نمنع الالحاق لانه ح ناسخ على اصولنا
لا مخصص لاشتراطنا المقارنة في المخصص الاول فما لم يقارنه به يكون العموم مرادا فاذا اخرج بعضه بعد
الحكم بارادة الكل كان نسخا لانه بعد تعلق الحكم بالفرد المخرج والتخصيص بيان عدم ارادة المخرج واذا كان نا
سخا عندنا فلا يلحق اذ النسخ بالقياس قلنا لا نخرج بالقياس بل لعله لانه فان احتججتم في الحاقه بالدلالة كونها تعيش
مخالطة بالاختطاف والانتهاب كما ذكر بعضهم منعنا ان الحكم باعتباره واسندناه باخراج الذيب وهو لا يعيش
مخالطا والحق ان الوجه المذكور يصلح الزاما للخصم لان الدلالة عندهم وهي التي يسمونها مفهوم الموافقة
يشترط فيها كون المسكوت اولى بالحكم من المذكور فهم منع الضرب منا منع التافيف ولا يظهر اولوية السباع
باباحة القتل من الفواسق بل غايته المماثلة واما اثباته منع قتلها على اصولنا ففيه ما سمعت ولعل العدم
قوة وجهه كان في السباع روايتان كما هو في المحيط حيث قال وفي ظاهر الرواية السباع كلها صيود وعن ابي
يوسف رحمه الله ان الاسد كالكلب العقور والذيب وفي العتابي لا شيء في الاسد وقال ابو حنيفة رحمه الله يجري وفي
مناسك البحر ايضا التصريح بحل قتل الاسد والفهد والنمر ولي الباب منه غير ذكر خلاف قوله واسم الكلب لا يقع على ا
لسباع عرفا ظاهر تخصيصه بالعرف انه يقع عليها لغة بطريق الحقيقة وعلى هذا التقدير يتم مقصود الشافعي
فان الخطاب كان مع اهل اللغة ولم يثبت فيه تخصيص من الشرع بغير السبع بل ثبت استعماله فيه على ما سمعت
عنه عليه السلام من قوله سلط عليه كلبا فافترسه سبع فالاولى منع وقوعه على السباع حقيقة لغة ولفظ الكلب
في دعائه عليه السلام مستعمل في المعنى المجازي العام اعني المفترس الضاري لا يقال ادعاونا انه في كل السباع
حقيقة فهو دعوى انه في كل مفترس ضار حقيقة والافراد افراد المعنى الكلي فدار الامر بين كونه في العام
مجازا كما قلتم او مشتركا معنويا والاشتراك المعنوي اولى بالاعتبار عند التردد بينه وبين المجاز لانا
نقول ذلك عند التردد وهو عند عدم دليل عدمه وتبادر النوع المخصوص المعروف عند الطلاق لفظ الكلب د
ليل عدمه اذ لو كان للمعنى الاعم لم يتبادر خصوص بعضها واذا تبادر خصوص بعضها كان ظاهرا في الوضع لذلك
المعين فيجب اعتباره كذلك وان جاز عروض تبادر البعض بعينه لعروض شهرته وعليه استعمال لان الظاهر
هو الذي يجب المصير اليه لا المحوز الا ان يدل دليل عليه ويتحقق كذلك قوله ولنا قوله عليه السلام الضبع صيد وفيه
شاة وفي بعض النسخ سبع وليس بمعروف بل المعروف حديث جابر قال سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع
اصيد هي قال نعم ونجعل فيه كبش اذا اصاده المحرم رواه ابو داود وانفرد بزيادة فيه كبش والباقون رواه ولم
يذكروا جعل فيه ورواه الحاكم بهذه الزيادة عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الضبع صيد فاذا اصابه المحرم
ففيه كبش مسن ويؤكل وهذا دليل اكله عند الخصم وسياتي في موضعه والمصنف ان استدل بلفظ السبع معنى
ثابت وان استدل بلفظ الضبع بناء على انه سبع عندنا وغير ماكول تقديم للنهي عن اكل كل ذي ناب من السباع
فيتعين الجزء حمله على انه كان قبل التحريم ما اليه في وقت التنصيص والالتزام المعارضة بينه وبين قوله تعالى فجزاء مثل
ما قتل من النعم على ان المراد فقيمة ما قتل من النعم واذا كنتم قلتم في حديث جبران ما بين السنين في الزكوة من
كونه معتبرا ابتناءه اي وعشرين درهما مع انه ثابت في الصحيح من كتاب الصدقة فيجب ان التعين بربه كان لانه خرج

التفاوة

التفاوة في ذلك الزمان لانه تقدير لازم في كل زمان فلا نقول امثله في هذا الحديث مع انه لم يبلغ درجة ذلك الحديث
في الصحة وكون ذلك مخلصا من المعارضة التي ذكرناها اولى وقوله في الوجه المعقول ولان اعتباره فيمته لمكان
الانتفاع بجلده الا انه مجاز ب مورد يعني لانه من هذا الوجه ساقط الجزاء مع انه ينافي قوله قبله باسطر في
كونه مقصودا بالاخذ اما لجلده او ليصطاد به او ليدفع اذاه حيث زاد باعتبار اخر معارض بعموم
قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم اوجب قيمته المقتول اخر معارض بعموم
مطلقا فتعيين قيمته مجرد جلده في بعض المقتول خروج عن مقتضاه مع ان اخذه لم ينحصر في طلب جلده
كما ذكره هنا بل قد يكون لغرض ان يصطاد به كما ذكره قبله ومن هذا الوجه تجب قيمته قوله وقال
انا ابتدأناه هذا غريب لا يعرف ولو تحقق بثبوته فانما يفيد عدم الجزاء اذا كان المبتدى السبع بمفهوم ا
لمخالفة وهو ليس بحجة عندهم ولا يمكن اسناد عدم الوجوب فيه الى العدم الاصلي لان العدم الاصلي قد نسخ
بايجاب الجزاء في الصيد على العموم فما لم يخرجه دليل صحيح فهو داخل في حكم العام فالاوجه الاستدلال
بحديث ابي داود الذي ذكر فيه السبع العادي والوجه الذي ذكره من الاستدلال بل لا ابد لان قتل
الفواسق فانه اباحه لتوهم الاذى له به للقاتل او لابنا نوعه مع تحقق الابدا له لنفسه اولى واذا
ابيت الاذن من صاحب الحق سقط الضمان الا ان يقيد الاذن به فما لم يقيد الاذن بالضمان لا يجب فلذا قلنا بوجوب
الجزاء اذا اضطر المحرم الى قتل الصيد لاكله عند عدم صيانه لتقييد الاذن فيه بالكفارة وهو قوله تعالى فمن كان منكم
مريضا او به اذى من راسه ففدية الاية قوله بخلاف الجمل الصايل فانه لا اذن من صاحب الحق فيضمنه لو
طولب بالفرق بينه وبين العبد اذا صال بالسيف على انسان فقتله المصول عليه لا يضمنه مع انه لا اذن ايضا من
مالكه اجيب بان العبد مضمون في الاصل حقا لنفسه الادمية لا للمولى لانه مكلف كساير المكلفين الا ترى
انه لو ارتد او قتل يقتل واذا كان ضمان نفسه في الاصل سقط بمبيح جاء من قبله وهو المحاربة ومالية
المولى فيه وان كانت متقومة مضمونة له فهي تبع لضمان النفس فيسقط التبع في ضمن سقوط الاصل
قوله مسرول بفتح الواو في رجليه ريش كانه سراويل قوله الحمام متوحش الخلقة والاستيناس عارض بخلاف
البط الذي يكون في الحياض والبيوت فانه السوق باصل الخلقة قوله لان عامل لغيره يقتضي ان اللام
في لغيره يتعلق بذبحه لا بيحل ولفظ المبسوط وقال الشافعي رحمه الله لا يحل للمحرم القاتل ويحل لغيره من الناس
يقتضي تعلقه بيحل وهو الحق عن الشافعي وهو احد قوليه ويمكن توجيه التعليل على هذا الاعتبار
بانه لما لم يحل للقاتل وحل لغيره لم ينزل له الشرع عاملا لنفسه بل لغيره فصار عاملا لغيره شرعا
وان لم يقصد هو ذلك فانتقل فعله اليهم فحل لهم سوا ذبح لاجلهم او لنفسه قوله وهذا لان المشر
وع الخ حاصله اثبات الملازمة بين المشروعية والاقامة مقام المميز ثم نفى الثاني فينتفي الاول عني
المشروعية وهو المفاد بقوله فينعدم المشروع لانعدامه اي لانعدام الفعل الذي اقيم ونحن الى غير
هذا الكلام احوج في اثبات المطلوب فان حاصل هذا اثبات الملازمة القايلة وهذا فعل حرام وهي انما
من المسلمات بيننا وبين الشافعي لم نحتج اليه وان كانت ممنوعة عنده بينتهض المذكور مثبتا لها
عليه فانه اذا منع الحرمة منع عدم الاقامة مقام المميز لكنها مسلمة ونحن نحتاج بعد تسليم حرمة ا
لفعل الى امر اخر فان مجرد حرمته لا يوجب حرمة اللحم مطلقا كما لو ذبح شاه الغير بلا اذنه لا يصير لحمها حرام
الميتة مع حرمة الفعل فيقال وهذا فعل حسي محرم فيكون القبح اعتبر في عينه على ما هو الاصل عندنا
فالاضافة التحريم الى الافعال الحسية انه يضاف القبح الى عينها العدم المانع بخلاف الشرعية الا

ان يقوم دليل على خلاف ذلك كما في ذبح شاة الغير ونحو بنبوة القبح لان اثمه مع انه انما ذبح لغرض صحيح
وهو ان ياكله كون الشرع اعتبره قبيحًا لعينه لانه جعله عبثا حيث اخرج الذبح عن الاهلية والمذبوح
عن المحلية فصار فعلا في غير محله فكان عبثا باعتبار الشارع كما لو اشتغل عاقل بذبح حجر ونحوه فانه يعد جنو
نًا او سخرية بخلاف شاة الغير فانه لم يثبت اخراجها عن محلية الذبح شرعًا للاجنبي واخراجه عن الاهلية
بالنسبة اليها فلم يعد عبثًا شرعًا واذا صار ذبح المحرم عبثا شرعا صار قبيحًا لعينه فلا يفيد حكم الحل فيما كان
محرم الاكل اعني الصيد قبل ذبحه بقي دليل الاخراجين وذلك ان قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما
يفيدهما وقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم يفيد اخراج المحرم عن اهلية الذبح فقط وهذا لان
الاولى اضاف التحريم الى العين وهي تفيد المبالغة فان الاصل ان تضاف الاحكام الى افعال المكلفين
فاذا اضيفت الى العين كان اخراجاله عن محلية الفعل الذي هو متعلق الحرمة بالاصالة فانه جعل نفس
هذا العين حراما ونفس الحرام لا يقترب منه فكان منعًا عن الاقتراب منه نفسه وهذا الاخراجه عن المحلية
ولو قلنا ان اضافته الى العين يجب ان تكون مجازًا عقليا ليبرنا اذا العدول عن اضافة الى الفعل الى اضا
فته الى نفس العين بسببه ما قلنا وافاد الثاني ان التحريم بمعنى من جهة الذبح وهو الاحرام فاوجب اخراجه
عن الاهلية والاحرام هو السبب في الامرين معًا على التحقيق فلذا قال في المسئلة التي تلي هذه لان الاحرام هو
الذي اخرج الصيد عن المحلية والذابح عن الاهلية **قوله** فعليه قيمة ما اكل عند ابي حنيفة يعني سواء ادى
ضمان المذبوح قبل الاكل اولا غير انه ان ادي قبله ضمن ما اكل على حرمته بالغا ما بلغ وان كان قبله دخل
ضمان ما اكل في ضمان الصيد فلا يجب له شيء بانفراده وقال القدوري في شرحه لمختصر الكرخي لا رواية
في هذه المسئلة فيجوز ان يقال يلزمه جزاء اخر ويجوز ان يقال بتداخلان وسوا تولى صيده بنفسه او له
من غيره او ارسل كلبه ولا فرق بين ان ياكل المحرم او يطعم كلابه في لزوم قيمة ما اطعم لانه انتفع بمحظور
احرامه **قوله** فصار حرمة التناول الى اخره يعني ان حرمة التناول بواسطة انه ميتة وكونه ميتة بواسطة
خروجه عن الاهلية والصيد عن المحلية وثبوتهما معا بواسطة الاحرام فكان الاكل من محظورات الا
حرام بواسطته وبسبب السبب سلك خصوصا وهذه حرمة محطا لا في انه ثبات لما تقدم من شرع الكفارة
مع العدم فيجب به الجزاء وبهذا التعليل استغنى الشيخ عن ايراد الفرق بين هذا وبين ما لو اكل الحلال
من لحم ذبحه من صيد الحرم بعد اداء قيمته لان الاكل ليس من محظورات الحرام بل تفويته الامن الذي استحقه
بحلوله في الحرم فقط وقد ضمنه اذ قوله فكان حرمته لكونه ميتة فقط وعن هذا ما في خزانة الاكمل لو اشترى ا
لمحرم بيض صيد عليه جزاؤه للحلال اكله ويكره بيعه قبل ذلك فان باعه جاز وجعل ثمنه في الفداء ان شاء وكذا
شجر الحرم واللبن وكذا الف شوى جرادًا او بيضًا فعليه ضمنه ثم ان اكله لا جزاء عليه ولا يحرم بخلاف الصيد
قوله خلافا لمالك فيما اذا اصطاده لاجل المحرم يعني بغير امره اما اذا اصطاد الحلال للمحرم صيدا بامره اختلف
فيه عندنا فذكر الطحاوي تحرمه على المحرم وقال الجرجاني لا يحرم قال القدوري هذا غلط واعتمد على رواية الطحاوي
قوله لقوله عليه السلام الحديث على ما في ابي داود والترمذي والنسائي عن جابر لحم صيد حلال لكم وانتم حرم ما لم تصيدوه
او يصاد لكم هكذا بالالف في يصاد فعارضه المصنف ثم اوله دفع للمعارضة اما المعارضة فبما روي محمد بن الحسن
انا ابو حنيفة عن محمد بن المنكدر عن عثمن بن محمد عن طلحة بن عبيد الله قال تذاكرنا لحم الصيد ياكله المحرم وا
لنبي صلى الله عليه وسلم نائم فارتفعت اصواتنا فاستيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فيم تتنازعون فقلنا في
لحم الصيد ياكله المحرم فامرنا باكله اخرجه في الاثار وروي الحافظ ابو عبد الله الحسين ابن خسرو البلخي في مسند ابي

حنيفة

حنيفة عن ابي حنيفة عن هشام ابن عروة عن ابيه عن جده الزبير بن العوام قال كنا نحمل الصيد صفيفًا وكنا نتزو
ده وناكله ونحن محرمون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم واخرجه مالك في موطاه واما التاويل فمن جهتين كون اللام
للملك والمعنى ان يصاد ويجعل له فيكون تمليك عين الصيد من المحرم وهو ممتنع ان يتملكه فياكل من لحمه والحمل
على ان المراد ان يصطاد بامره وهذا لان الغالب في عمل الانسان لغيره ان يكون بطلب منه فليكن محمله هذا دفعًا
للمعارضة وقد يقال القواعد تقتضي ان لا يحكم هنا بالمعارضة والترجيح لان قول طلحة فامرنا باكله مقيد عندنا
بما اذا لم يدل له المحرم ولا امره بقتله على ما هو المختار للمصنف اعمال الحديث ابي قتادة فيجب تخصيصه بما اذا
لم يصد للمحرم بالحديث الاخر لان حمول الظنية في دلالته وحديث الزبير حاصله نقل وقائع احوال لا عموم لها
فيجوز كون ما كانوا يحملونه من لحوم الصيد للتزود مما لم يصد لاجل المحرمين بل هو الظاهر لانهم يتزودونه
من الحضر ظاهرا والاحرام بعد الخروج الى الميقات فالاولى به الاستدلال على اصل المطلوب بحديث ابي قتادة
على وجه المعارضة على ما في الصحيحين فانهم لما سالوه عليه السلام لم يجب بحله لهم حتى سالهم عن موانع الحل
كانت موجودة ام لا فقال صلى الله عليه وسلم امنكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ا
ذًا فلو كان من الموانع ان يصاد لهم لنظمه في سلك ما يسال عنه في التفحص عن الموانع ليجيب بالحكم عنها وهذا
المعنى كالصريح في نفي كون الاصطياد مانعا فيعارض حديث جابر ويقدم عليه لقوة ثبوته اذ هو في الصحيحين
وغيرهما من الكتب الستة بخلاف ذلك بل قيل في حديث جابر لحم الصيد الى اخره انقطاع لان المطلب بن حنطب لم يسمع
من جابر عند غير واحد وكذا في رجاله من فيه لين وبعد ثبوت ما ذهبنا اليه بما ذكرنا يقوم دليلا على ما ذكره المصنف من
التاويل هذا او يعارض الحل حديث الصعب بن جثامة في مسلم انه اهدى للنبي صلى الله عليه وسلم لحم حمار وفي لفظ رجل
عجز حمار وفي لفظ شق حمار فرده عليه فلما راي ما في وجهه قال انا لم نرده اليك الا انا حرم فانه يقتضي حرمة ا
كل المحرم لحم الصيد مطلقا سواء صيد له او بامره اولا وهو مذهب نقل عن جماعة من السلف منهم علي بن ابي طالب
رضي الله عنه ومن ذهبنا مذهب عمر وابي هريرة وطلحة بن عبيد الله وعايشة اخرج عنهم ذلك الطحاوي رحمه
الله وقول الشافعي رحمه الله حديث مالك رحمه الله وهو انه اهدي له حمارا اثبت من حديث انه اهدي له من
لحم حمار يعني فيكون رده لامتناع تملك المحرم الصيد ممنوع بان الروايات كلها على ما ذكرنا اول الحديث يدل على
البعضية ولا تعارض بين رجل حمار وعجزه وشقه على ما لا يخفى اذ ينتفع بارادة رجل معها الفخذ وبعض
جانب الذبيحة فوجب حمل رواية اهدي حمارا على انه من اطلاق اسم الكل على البعض لما ذكرنا ولتعينه
لامتناع عكسه اذ اطلاق الرجل على كل الحيوان غير معهود لا يطلق على زيد اصبع ونحوه لانه غير جائز لما
عرف من ان شرط اطلاق اسم البعض على الكل التلازم كالرقبة على الانسان والراس فانه لا انسان دونهما
بخلاف نحو الرجل والظفر واما اطلاق العين على الربيئة فليس من حيث هو انسان بل من حيث هو رقيب
وهو من هذه الحيثية لا يتحقق بلا عين على ما عرف في الحقيقة او هو احد معاني المشترك اللفظي كما عده
الاكثر منها ثم ان في هذا الحكم ترجيحا للاكثر او الحكم بغلط تلك الرواية بناء على ان الراوي رجع عنها تنبيها لغلطه قال
الحميدي كان سفيان يقول في الحديث اهدي لرسول الله صلى الله عليه وسلم لحم حمار وحش وربما قال يقطر دما وربما لم
يقل ذلك وكان فيما خلا قال حمار وحش ثم صار الى لحم حتى مات وهذا يدل على رجوعه وثباته على ما رجع اليه والظا
هر انه لتبيينه غلطه اولا قال الشافعي وان كان اهدى له لحما فقد يحتمل ان يكون علم انه صيد له فرده عليه
انتهى فان قيل التعليل ما وقع الا بالاحرام فلو كان كما ذكره الشافعي لقال بانك صدته لاجلي قلنا كلام الشافعي
يتضمن بعض على انه صيد لاجله وهو محرم فرده معللا بالاحرام بسبب انه يمنع من اكل ما صيد للمحرم وبه يقع الجمع

بين حديث الصعب وحديثي ابي قتادة وجابر السابق على راي من يقول بحرم على المحرم ما صيد لاجله اما على راينا وهو
اباحته بغير هذا الشرط فلا يقع به الجمع بينه وبين حديث ابي قتادة فانا قلنا انه يفيد عدم اشتراط ان لا يصاد
لاجله على ما ذكرنا فاحمل حديث الصعب على انه علم انه صيد لاجله تعارضا فاحتيج الى الترجيح فيترجح حديث
ابي قتادة بعدم اضطرابه عن عمير بن امية الضمري عن ابيه ان الصعب ابن جثامة اهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم
عجز حمار وهو بالجحفة فاكل منه واكل القوم وما قيل هذه رواية منكرة فان في جميع الروايات انه لم ياكل منها
الا في هذه الرواية احسن منه ان الجمع بعد ثبوت صحة هذه الرواية بان الذي تعرضت له تلك الروايات هي
سوى انه رده وعلل بالاحرام ثم سكت الكل على هذا القدر فمن الجائز ان يكون لما رده معللا بذلك بناء على ظن انه
صيد لاجله ذكر له انه لم يصده لاجله فقبله بعد الرد واكل منه وهذا اجمع على قول من يشرط عدم الاصطياد لا
جله وعلى قول الكل ما قال البيهقي بعد ما ذكر الرواية التي ذكرناها قال وهذا اسناد صحيح فان كان محفوظا فكا
نه رد الحي وقبل اللحم انتهى الا ان هذا اجمع بانشاء اشكال اخر وهو رد رواية رد اللحم وهي بعد صحتها تثبت عليها
الراوي ورجع عما سواها على ما قدمناه الان يدعى انه عبر بالبعض عن الكل في رواية رد اللحم وفيه ما فيه
مناه وعلى كل حال ففي هذا الحديث اضطراب ليس مثله في حديث ابي قتادة فكان هو اولى فان قيل حديث ابي قتادة
كان سنة ست في عمرة الحديبية وحديث الصعب كان في حجة الوداع فيكون ناسخا لما قبله اما حديث الصعب
كان في حجة الوداع فلم يثبت عندنا وانما ذكره الطبري وبعضهم ولم يجعلهم فيه ثبتا صحيحا واما حديث ابي
قتادة فانه وقع في مسند عبد الرزاق عنه انطلقنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية فاحرم اصحابه
ولم احرم فساق الحديث ففي الصحيحين عنه خلاف ذلك وهو ما عنه ان النبي عليه السلام خرج حاجا فخرجوا معه
فصرف طائفة منهم ابو قتادة وقال خذوا ساحل البحر حتى تلتقي الحديث ومعلوم انه عليه السلام لم يحج
بعد الهجرة الا حجة الوداع فكان بالتقديم اولى ومما يدل على ما ذهبنا اليه حديث البهزي اخرج الطحاوي
عن عمير ابن سلمة الضمري قال بينما نحن نسير مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ببعض افناء الروحاء وهو محرم اذا حمار معقور
فيه سهم قد مات فقال عليه السلام دعوه فيوشك صاحبه ان ياتيه فجاء رجل من بهز هو الذي عقر الحمار فقال يا رسول
الله هو رمية فشانكم به فامر النبي عليه السلام ابا بكر ان يقسمه بين الرفاق وهم محرمون وجه الاستدلال ان
ترك الاستفصال في وقائع الاحوال ينزل منزلة العموم في المقال **قوله** قال عليه السلام روى في السنة عن ابي
هريرة رضي الله عنه قال لما فتح الله على رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة قام النبي عليه السلام فيهم فحمد الله وا
ثنى عليه ثم قال ان الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليها رسول الله والمؤمنين وانما احلت لي ساعة من النهار
ثم تعبيد حرمتها الى يوم القيمة لا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا يختلي خلاها ولا يحل ساقطتها فقال العباس
الا الاذخر فانه لقبورنا وبيوتنا فقال عليه السلام الا الاذخر والخلا بالمعجمة مقصور الحشيش اذا كان
رطبا واختلاؤه قطعه **قوله** والواجب على المحرم حاصل ما هنا ان حرمة القتل ثابتة في الصور تبنى عليها وجوبها
في الاحرام وجوب الجزاء على موجبه فانه عبادة هي الدخول في حرمة عبادة الحج او العمرة بالتزام ما يمنع
منه حال التلبس بها كالدخول في حرمة الصلوة ومنه عدم التعرض فكان حكمة منعه والله سبحانه اعلم
كونه يهيج النفس الحالة هنا في حالة الاحرام التي هي التصوير بصورة الموت والفاقة فان فيه ضروة و
حالة الاحرام ضراعة ظهر اثرها الكثرة ظهوره في ساير العبادات الا ترى الى كشف الراس والتلفف بثياب
الموت فاذا قتله فقد جنى على العبادة حينئذ لم يجبر على موجبها وجبر العبادة المحضة بعبادة محضة قد
خله الصوم واما في الحرم فسببها ابقاء امنه الى اصل له شرعا بسبب الايواء الى حما الله تعالى فاذا فوته وجب

الجزاء التفويت ذلك الوصف الكائن في المحل للجناية على عبادة تلبس به والتزمها بعقد خاص باي تكاب محظورها
فلا يدخل الصوم فيه كتفويت امن كايت لمملوك رجل في ماله لاستهلاكه لا يكون بصوم ونحوه بل جبر الامن
الفائت باثبات امن للفقير عن بعض الحاجات انسب لانه من جنس المجبور وعلى وفق هذا وقع في الشرع
الان مستحق هذا الضمان هو الله سبحانه وتعالى فتجاذبه وصفان تشبه الغرامات اللازمة لتفويت المال و
كونه حقا من حقوق الله تعالى فرتبنا على كل وجه مقتضاه محتاطين في الترتيب المذكور فقلنا الا يدخله الصوم
نظرا الى انه ضمان محل ولا ضمان على صبي لو قتل صيد الحرم ولو قتل الصيد حلال في يد حلال صاده من الحرام وجب على
كل منهما ضمان كامل لتفويت كل الامن الواحد الثابت للصيد احدهما بالاخذ والثاني بالقتل بعد ما كان
بعرضية ان يطلقه وفي مثلهما من ضمان المتلفات قيمة واحدة على الاخذ واتفقوا هنا على رجوع الاخذ
على القاتل اما على قول ابي حنيفة فظاهر لانه في الاحرام يقول يرجع الاخذ على القاتل مع جنايته ليس ضمان محل
فهنا اولى وهما منعا الرجوع هناك واثبتاه هنا لانه ضمان محل من وجه وفي ضمان المحل يرجع بقدر الضمان
واذا تاملت رايت خصوص الاعتبار في كل مسئلة من هذه الجهة دون الجهة الاخرى لا اللائق فيها فتامل
مستعينا بالله تعالى ثم ان شاء الله تعالى ثم يدخل جزاء صيد الحرم في جزاء صيد الاحرام فلو قتل محرم صيد الحرم وجب
عليه جزاء واحد على وفق جزاء به للاحرام خاصة وتحقيق هذا المقام ان الثابت حق واحد لله تعالى بسبب ارتكاب حرمة
واحدة وذلك لان المتحقق ان الله تعالى حرم قتله ووضع لهذه الحرمة سببين حلوله في الحرم ووجود الاحرام
ايهما وجد استقل باثارة الحرمة فاذا وجدا معا وهو الاحرام في الحرم لم يتحقق سوى تلك الحرمة وثبوت الا
من انما هو عن هذه الحرمة وعلمت انها حرمة واحدة فههنا امر واحد عن حرمة واحدة فوثبت غيران الله تعالى
رتب على انتهاك الحرمة الكائن بالقتل حال كونها عن سبب الاحرام جزاء يدخله الصوم ودل النظر السابق على
كونها عن حلول الصيد في الحرم على وجوب جزاء لا يدخله فاذا اثبتت الحرمة عن السببين جميعا بان كان محرما
ثم انتهكها بالقتل فيه تعذر في الجزاء اللازم اعتباره في الوجهين جميعا فلزم اعتباره على احدهما فرايناه
عتباره على الوجه الذي اعتبره صاحب الشرع وهو ما اذا كان القتل مع الاحرام هو الوجه لانه اقوى
السببين فقلنا بذلك وانما كان اقوى لان كونه سببا للضمان منصوص عليه بالنص القطعي قال تعالى
فجزاء مثل ما قتل من النعم بخلاف الكون في الحرم فان النصوص انما افادة سببيته لحرمة التعرض ولم
يصرح بلزوم الجزاء ذلك التصريح فظهر للعلماء ان تفويت امن مستحق كالقتل في الاحرام فوجب الضمان
على ذلك الوجه اعني على وجه لا يدخل فيه الصوم وعليه تردد نورده في جناية القارن والله سبحانه اعلم
قوله وهل يدخله الهدي فيه روايتان في رواية لا فلا يتادى بالاراقة بل لا بد من التصدق بلحمه بحيث
يكون قيمة اللحم بعد الذبح مثل قيمة الصيد لا اذا كان دونه ولذا لو سرق المذبوح وجب ان يقيم غيره مقام
مه لانه لا يدخل للاراقة في غرامة الاموال وفي اخرى يتادى فيكون الاحكام المذكورة على عكسها ولذا
يشترط كون قيمة الهدي قبل الذبح قيمة المقتول لان الحق لله تعالى والهدي مال يجعل لله تعالى واراقة
الدم طريق صالح شرعا لجعل المال له خالصا كالتصدق الا ترى ان المضحي يجعل الاضحية خالصة له
سبحانه باراقة دمها **قوله** ومن دخل الحرم بصيد اي وهو حلال حتى يظهر خلاف الشافعي فانه لو كان محرما
وجب ارساله بمجرد الاحرام اتفاقا **قوله** خلافا للشافعي قاسه على الاسترقاق فان الاسلام يمنعه حقا
لله تعالى ولا يرفعه حتى اذا ثبت حال الكفر ثم طرا الاسلام لا يرتفع علم من هذا ان حق الشرع لا يظهر في مملوك
العبد بعد تقرر ملكه بطريقه تفضلا من الله تعالى لحاجة العبد وغناه وهذا كذلك وهذا ما ذكر المصنف

وحاصله تقرير الجامع وترك المقيس عليه وتخليصه مملوك للعبد بطريق صحيح فلا يظهر فيه حق الشرع وان كان يمنع
في هذه الحالة اذا لم يكن تحقق كالاسترقاق وذلك في اعتبار القياس ان نجعله ملك الصيد على الاسترقاق او الصيد اذا لم
يكن تحقق المملوك على المرقوق **قوله** ولنا الى اخره حقيقته انه استدلال بالنص فيقدم على القياس تقديره هذا صيد
الحرم وما كان كذلك لا يحل التعرض له بالنص فهذا لا يحل التعرض له بالنص اما الاولى فلانه ليس يراد بصيد الحرم
الا ما كان حالا لاجله واما الثانية فلاطلاق النص المذكور من السنة ولم يوجب مثله في الرق بل ثبت شرعا بقاؤه
بعد الاسلام بل وعداه الى اولاد الاماء من اب واجد وان لم ينصف الزواج بالكفر قط ويمكن كون سر الرق
التغليظ على من امر في الكفر لان الرق حكم هذه الملة بخلاف من لم يخالف وهو الصيد **قوله** فان باعه بعدما اد
خله الحرم رد البيع ان كان قائما وجب قيمته ان كان هالكا سوا باعه في الحرم او بعدما اخرجه الى الحل لانه صار
بالادخال من صيد الحرم فلا يحل اخراجه بعد ذلك ولو تبايع الحلالان وهما في الحرم الصيد وهو في الحل جاز عند
ابي حنيفة خلافا لمحمد لانه ليس بتعرض يتصل به حسا بل حكما وليس هو بابلغ من امره بذبح هذا الصيد لخلاف ما لو
رماه من الحرم للاتصال الحسي **قوله** ومن احرم وفي بيته او في قفص معه قيد المسئلة به لانه لو كان في يده حقيقة
وجب الارسال اتفاقا ولو هلك وهو في يده وجب الجزاء وان كان مالكا للجناية على الاحرام بعدم تركه فلهذا اختلفوا
فيما اذا كان القفص في يده هل يجب عليه تركه وان كان على وجه لا يضيع او لا بناء على كون الصيد في يده بكون
القفص فيها ولذا ليس غاصبا له بغصب القفص او ليس بل يكون القفص فيها ولذا جاز للمحدث اخذ
المصحف بغلافه **قوله** وبذلك جرت العادة الفاشية من لدن الصحابة الى الان وهم والتابعون ومن بعد
هم يحرمون وفي بيوتهم حمام في ابراج وعندهم دواجن والطيور لا يطلقونها وهي احد الحجج الدالة على ان استبقا
ها في الملك محفوظة بغير اليد ليس هو التعرض الممتنع **قوله** ولا معتبر ببقاء الملك اي لا يعتبر بقاء الملك جناية
على الصيد والا لم يكن الواجب عليه الارسال لانه لا يفيد اخراجه عن ملكه بل كان الواجب عليه تمليكه والعادة
الفاشية تنفيه **قوله** ولنا انه ملك الصيد بالاخذ حلالا لا ملكا محترما حتى لو اخذه وهو حلال ثم احرم فا
رسله ثم وجده بعد الاحلال في يد شخص كان له ان ياخذه منه لانه ما ارسله عن اختيار لكن [illegible]
فهذا يدل على انه لو ارسله من غير احرام يكون اباحة اما لو كان صاده في احرامه ثم ارسله ثم حل فوجده في
يد رجل فليس له ان ياخذه منه لانه ما ملكه بالاخذ في الاحرام والله اعلم **قوله** والواجب عليه ترك التعرض
جواب عن قولهما المرسل امر بمعروف فاجاب بان الواجب الذي يجب الامر به ترك التعرض وذلك يحصل
بتفويت يده الحقيقية لا مطلق يده فان ادعيا الثاني منعناه او الاول سلمناه وذلك يحصل بارساله
ولو في قفص **قوله** ولهذا ان الاخذ انما يصير سببا للضمان اذا اتصل به القتل والمتوجه قبل قتله خطاب
ارساله وتخليته فهو بالقتل جعل الاخذ علة فيكون في معنى مباشر علة فيحال بالضمان عليه وان لم يفوت
بهذا القتل يدا محترمة ولا ملكا فان المتعلق بهما ضمان يجبر لذي اليد والملك ابتدا بدل ملكه و
يده وهنا الواجب عليه الرجوع بما غرمه لكونه السبب فيه فانه منوط بتفويته يدا معتبرة كما في غصب
المدبر اذا قتله انسان في يد غاصبه فادى الغاصب قيمته وهنا تحقق ذلك فانه فوت يدا معتبرة في حق
التمكين بها من اسقاط ما عليه من الارسال ودفع وجوب الجزاء فهو مورطه في ذلك واذا وجب الرجوع
بنصف المهر على شهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا فالرجوع هنا اولى لان الشهود قرروا ما كان
متوهم السقوط بعد تحقق الوجوب بسبب باشره الزوج باختياره والقاتل هنا هو الذي حقق سبب الوجوب
على وجه لا يتوهم سقوط الواجب به لما عرف من ان مجرد الاخذ سبب لوجوب الارسال وانما يكون سببا

للجزاء

للجزاء اذا اتصل به القتل وانما قال فيكون في معنى مباشرة علة العلة لان الاخذ ليس علة العلة فان العلة
القتل والاخذ ليس علة للقتل ولا جزء علة ولا سببا بل القتل مستقل بسببية الجزاء الا ترى انه يجب الجزاء لو
رماه من بعيد قبل ان ياخذه فالاخذ قد يكون شرطا حسيا للقتل وقد لا يكون الا مباشرة الشرط في الاتلاف
سبب للضمان كحفر البير فانه شرط للوقوع والعلة ثقل الواقع وبهذا التقرير يسقط سؤال ان كيف يرجع
ولم يفوت يدا محترمة ولا ملكا وايضا الشيء اذا اخرج عن محلية الملك لا يضمن مستهلكه وان حين كان في يد
فان قيل ما الفرق بين هذا وبين المسلم اذا اغتصب خمر الذمي فاستهلكه مسلم اخر في يده يضمن الاخذ للذمي ولا
يرجع على المستهلك فالجواب ان اتحاد اعتقاد سقوط تقومها منع من رجوع المسلم على ذلك المسلم المستهلك
هذا وقد اورد في النهاية كيف يرجع وهو قد لزمته كفارة تخرج بالصوم وهو انما يرجع بضمان لجنسه به فلا
يجوز ان يرجع عليه بالكثير مما لزمه واجاب بان مثل هذا التفاوت لا يمنع كالاب اذا غصب مدبر ابنه فغصبه منه
اخر فضمن الابن اباه فانه لا يحبسه وللاب ان يحبس من قتله في يده ولا فرق بين ضمان يقضى به وضمان يقضي
فان زكوة السايمة تدخل تحت القضا بخلاف زكوة ساير الاموال فحق الله تعالى اذا كان له طالب معين
يكون له المطالبة واذا لم يكن لا تنتفي المطالبة وهذا قد يوهم ان له الرجوع وان كفر بغير المال وصرح في ا
لمنتقى بانه انما يرجع اذا كفر بالمال ونقل عن ابي عبد الله الجرجاني ولا فرق بين كون القاتل صبيا ونصرانيا او مجو
سيا في ثبوت الرجوع عليه **واصل المسايل كلها** ان تفويت الامن على الصيد يوجب الجزاء والامن يثبت بثلاثة اشياء
باحرام الصايد او دخوله في ارض الحرم او دخول الصيد فيه وانه اذا تحقق التفويت لا يبرا بالشك فلذا قلنا
يجب الجزاء في ارسال الحلال الصيد في ارض الحل بعدما اخرجه من ارض الحرم وبارسال المحرم اياه في جوف ا
لبلد لانه لم يبر بهذا الارسال ممتنعا ظاهرا ولذا لو اخذه انسان حلال كره اكله **قوله** فعليه قيمته جعله جواب
المسئلة ليفيد انه لا يدخله الصوم وحاصل وجوه المسئلة ان نبات الحرم اما اذخر وغيره وقد جف او انكسر
او ليس واحدا منها فلا شيء في الاول واما الثاني وهو ما ليس واحدا منها اما ان يكون انبته الناس اولا والا
ول لا شيء فيه ايضا سواء كان من جنس ما ينبت عادة او لا والثاني وهو ما لا ينبته الناس بل نبت بنفسه اما
ان يكون من جنس ما ينبتونه او لا لا شيء في الاول والثاني هو الذي فيه الجزاء كما فيه الجزاء وهو ما نبت بنفسه و
ليس من جنس ما ينبته الناس ولا منكسرا ولا جافا ولا اذخرا ولا بد في اخراج ما خرج عن حكم الجزاء من دليل فاشار المصنف
الى ان الاذخر خرج بالنص وما ينبتونه بقسميه بالاجماع واما الجاف والمنكسر ففي معناه فاعلم ان الالفاظ التي وردت
في هذا الباب الشجر والشوك والخلى فالخلى والشجر قدمناهما في حديث ابي هريرة والشوك في الصحيحين ايضا انه
عليه السلام قال يوم الفتح ان هذا البلد حرمه الله الى ان قال لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا تلتقط لقطته الا
من عرفها ولا يختلى خلاها الحديث فالخلى الرطب من الكلا وكذا الشجر اسم للقائم الذي بحيث ينمو فاذا جف
فهو حطب والشوك لا يعارضه لانه اعم يقال على الرطب والجاف فليحمل على احد نوعيه دفعا للمعارضة واما الذي
نبت عن غير ان ينبته الناس وهو من جنس ما ينبتونه فلا ادري ما المخرج له غير ان المصنف علل اخراج اهل الاجماع
ما ينبته الناس بان انباتهم يقطع كمال النسبة الى الحرم فان صح ان يقال ان كونه من جنس ما ينبتونه ايضا يمنع كمال
النسبة اليه الحق بما ينبتونه والا فيحتاج الى وجه اخر والله اعلم هذا وكلما جاز الانتفاع به في الحرم جاز
اخراجه ومن ذلك احجار ارض الحرم وقصاصها الا ان يبالغ في ذلك فيجعل كثيرا يضر بالارض او البناء فيمنع
قوله والفرق ما نذكره اي الفرق بين نبات الحرم اذا ادى قيمته حيث يصح بيعه ويكره لانه ملكه بسبب
محظور وبين الصيد حيث لا يصح بيعه وان ادى ضمانه ما سنذكره من قوله لان بيعه حيا تعرض للصيد الاخر

ما يجيء **قوله** فعل قاطعه فيتمنان هذا على قولهما اما على قول ابي حنيفة فلا يتصور لانه لا يتحقق عنده تملك ارض
الحرم بل هي سوائب عنده على ما سيأتي ان شاء الله تعالى **قوله** ولنا ما روينا يعني قوله عليه السلام لا يختلى خلاها
اي لا يقطع خلاه واختلاه قطعه ولا يعضد شوكها والعضد قطع الشجر من حد ضرب فقد منع القطع مطلقاً
اعم من كونه بالمناجل او المشافر فلا تحل الرعي والفرزرة تنشفح بجمل الحشيش من الحل ومشفر كل شي حرفه ومن
ذلك شفرة السيف حده وشفير الخندق بجمل الحشيش من الحل ومشفر كل شي حرفه ومن ذلك شفر السيف حده
وشفير الخندق والنهر والبير حرفه ومشفر البعير شفته **قوله** وبخلاف الكماة لانها ليست من جنس النبات لانه اسم
لما يظهر على وجه الارض والكماة تخلق في باطنها لا يظهر منها وايضاً لا تنمو او لو قدر كونها نباتاً كانت من الجاف
قوله وكل شي فعله القارن مما ذكرنا ان فيه على المفرد دماً فعليه دمان دم لحجته ودم لعمرته وقال الشافعي دم
واحد بناء على انه محرم باحرام واحد وعندنا باحرامين فالجناية عليهما مجتمعين كالجناية عليهما منفردين وان
قلم يتو احلالكرمة الاحرام والحرم فيما اذا قتل محرم صيد الحرم اذ كان عليه جزاء واحد اجيب بان حرمة الاحرام اقوى من حرمة
الحرم لانها توجب حرمات كثيرة غير الصيد بخلاف حرمة الحرم فاستتبعت اقوى الحرمتين الاخرى لان الاصل اذا اجتمع مو
جبان لحكم واحد اضافة الحكم الى اقواهما وجعل الاخر تبعاً كالعدم وهذا كالحافر مع الدافع والجاز للرقبة مع
الجارح واحرام الحج مساو لاحرام العمرة فان جميع ما حرم به يحرم بالاخر فلم يمكن الاستتباع فيعمل كل كان يجري
معه غيرهما لو جرح اثنان اخر حماة ويرد عليه ما ذكره المصنف في دفع ايجاب الشافعي البدنة على من جامع في العمرة
بعد ما طاف اربعة اشواط قياساً على وجوبها اذا جامع في الحج بعد الوقوف بعرفة من اظهار التفاوت ومنع
افتراضها فيجب الشاة اظهاراً للتفاوت فاظهر التفاوت في الاجزية للتفاوت في المجني عليه فلو الحق
رتبة احرامي الحج والعمرة لم يصح ما ذكره واذا ظهر التفاوت جاز الاستتباع وان لم يبلغ الى درجة عدم
الايجاب الابري ان حرمة الحرم موجبة بانفرادها ما يوجبه الاحرام ومع ذلك ظهر التفاوت من وجه
اخر ووقع الاستتباع وعند هذا يرد ما كنا وعدنا وهو ان قتل الصيد محرم واقع جناية على الاحرام
فموجب الجزاء ان كان نفس انتهاك حرمة القتل وجب ان لا يتعدد لانه لا تعدد في الحرمة بل التعدد في السبب
على ما حققناه في مسئلة قتل المحرم صيد الحرم وان كان الجناية على الاحرام والاحرام متعدد فيتعدد الجزاء و
جب العدد في قتل المحرم صيد الحرم لتعدد الجناية بتعدد المجني عليه وهو الاحرام والحرم اذ لا شك ان
منع الصيد فيه لاثبات الله تعالى له حرمة وجعله حماه فالقتل فيه جناية على حرم الله تعالى وكون احدى
الحرمتين فوق الاخرى لم يعرف في الشرع سبباً لاهدار الحرمة وجعلها تبعاً بل الاصل ان كل حرمة تستتبع
موجبها سواء ساوت غيرها اولا ومن المعلوم ان الوجوبات تتفاوت بالاكدية وقوة الثبوت ولم يسقط
اعتبار شي منها خصوصاً وهذه الكفارة ظهر من الشارع الاحتياط في اثباتها حيث ثبتت مع النسيان
والاضطرار في قتل الصيد فلا يجوز الاحتياط في اسقاطها الا لموجب لا مرد له كثبوت الحاجة الى
تكرير السبب كثيراً كما قلنا في تكرير اية سجدة التلاوة وليس ذلك بلازم اذ لا حاجة متحققة في تكثير
القتل مع الاحرام والحرم ليستلزم تعدد الواجب الحرج فيدفع بالتداخل لطفاً ورحمة فيلزم التداخل
والجواب منع الحصر لجواز كون الجزاء لا داخل النقص في العبادة لا لكونه جناية والقارن بالجناية على الا
حرامين مدخل للنقص في عبادتين بخلاف قتل المحرم صيد الحرم وذكر شيخ الاسلام ان وجوب الدمين على
القارن اذا كانت الجناية قبل الوقوف في الجماع وغيره اما بعد الوقوف ففي الجماع تجب دمان وفي سائر
المحظورات دم واحد ونقص مما فيه **قوله** لان المستحق عليه الخ وجه مذهب وا قتصر عليه ولم يذكر وجه

قول زفر لضعف كلامه في هذه المسئلة واما الصورة التي يجب بسببها على القارن دمان بسبب المجاوزة فهي
فيما اذا جاوز فاحرم بحج ثم دخل مكة فاحرم بعمرة ولم يعد الى الحل محرماً فليس كلاهما للمجاوزة بل الاول لها
والثاني لترك ميقات العمرة فانه لما دخل مكة التحق باهلها وميقاتهم في العمرة الحل **قوله** واذا اشترك محرمان
الى اخره وجهها ظاهر من الكتاب ولكن الفرق بين اشتراك المحرمين في قتل الصيد والحلالين في صيد الحرم فار
جع اليه ولو اشترك محرمون ومحلون في قتل صيد الحرم وجب جزاء واحد يقسم على عدد رؤوسهم ويجب على كل محرم مع
ما خصه من ذلك جزاء كامل وان كان معهم من لا يجب عليه كصبي وكافر يجب على الحلال بقدر ما يخصه من القيمة لو
قسمت على الكل واعلم ان قتل الحلالين صيد الحرم ان كان بضربة فلا شك في لزوم كل نصف الجزاء اما اذا ضربه كل
ضربة فان يجب على كل ما يقتضيه ضربته ثم يجب على كل نصف قيمته مضروباً بضربتين لان عند اتحاد فعلهما جميع
الصيد صار متلفاً بفعلهما فضمن كل نصف الجزاء وعند الاختلاف الجزاء الذي تلف بضربة كل هو المختص
باتلافه فعليه جزاؤه والباقي متلف بفعلهما فعليهما ضمانه كذا في المبسوط **قوله** فالبيع باطل لا شك في
حقيقة البطلان ان باعه بعد الذبح لانه ميتة واما اذا كان حياً فلا شك فيه اذا كان هو المشتري لانه محرم العين
في حقه لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر اضاف التحريم الى العين فيكون ساقط التقوم في حقه كالخمر وهذا
هو النهي الذي اراد المصنف بقوله لانه منهي التعرض واطلاق اسم النهي على التحريم اطلاق اسم السبب على
المسبب وانت علمت ان اضافة التحريم الى العين يقتضي منع سائر الانتفاعات والكل مندرج في مطلق التعرض
وحاصله اخراج العين عن المحلية لسائر التصرفات فيكون تعليق تصرف ما بها عبثاً فيكون قبيحاً لعينه فيبطل
وما ذكر من انه اذا هلك بعد البيع في يد المشتري فعليهما جزاءان لانهما جنيا عليه صحيح اذا كان المتبا
يعان محرمين فان كان البايع حلالاً فحصل المشتري وقوله ويضمن ايضاً المشتري للبايع لفساد البيع قال
وعلى هذا اذا وهب محرم صيداً من محرم فهلك عنده يجب عليه جزاءان ضمانه لصاحبه لفساد الهبة وجزاء
حق الله تعالى لمحله ما اذا كان البايع والواهب حلالين اما البيع فظاهر كمن باع خمراً من مسلم فهلكت
عنده يضمنها له فان قامت بينة على انه اخذ هذا الصيد محرم فباعه يجب ان لا يضمن له لانه لم يملكه بهذا
الاخذ فلا يجب الضمان بخلاف اذا اخذه حلالاً ثم احرم فباعه واما الهبة فبعد ان يكون الواهب ما
لكا بالطريق الذي ذكرنا فيه نظر ولو تبايعا صيداً في الحل ثم احرما او احدهما ثم وجد المشتري به عيباً
رجع بالنقصان ولا يبقى له الرد وقد قدمنا انه اذا اصاب المحرم صيوداً كثيرة على قصد التحلل والرفض
للاحرام فعليه جزاء واحد لتاوله انقطاع الاحرام وان اخطا وان لم يكن على وجه التحلل ورفض الاحرام
فعليه لكل جزاء وعلى هذا سائر محظورات الاحرام **قوله** ومن اخرج ظبية من الحرم وهو حلال او محرم **قوله**
وهذا اي كونها مستحقة الامن بالرد الى الامن صفة شرعية فالتانيث هو باعتبار الخبر مثل زيد هو هند
اليك ولا يصلح على اعتبار اكتساب الكون التانيث من المضاف اليه لان هذا مما لا يصح حذفه واقامة
المضاف اليه مقامه لفساد المعنى لانه ضمير الظبية ولا يصح الظبية صفة شرعية بخلاف نحو شرقت
صدر القناة من الدم والى اصل ان صفة استحقاق الامن شرعية كالرق والحرية فتسري الى الولد
عند حدوثه كسائر الصفات الشرعية فيصير خطاب رد الولد مستمراً واذا تعلق خطاب الرد كان الا
مساك تعرضاً له ممنوعاً فاذا اتصل الموت به ثبت الضمان بخلاف ولد المغصوب لان سبب الضمان ال
غصب وهو ازالة اليد ولم توجد في حق الولد حتى لو منع الولد بعد طلب المالك حتى مات ضمنه ايضاً
قالوا وهذا اذا لم يؤد ضمان الام قبل الولادة فان كان فعل لا يضمن الولد لان الولد لا يسري اليه الاستحقاق

الامن بالرد الى من لا ننتفا هذه الصفة عن الإمام قبل وجوده حتى لو ذبح الإمام والاولاد حل لانه صيد الحل
ولكنه يكره ذكره في الغاية وكل زيادة في هذا الصيد كالسمن والشعر فضمانه عند موته على التفصيل المذكور
والذي يقتضيه النظر ان التكفير اعني اداء الجزاء ان كان حال القدرة على اعادة امنها بالرد الى المامن لا يقع كفارة
ولا يحل بعده التعرض لها بل حرمة التعرض اليها قائمة وان كان حال العجز عنه بان هربت في الحل عند ما اخر
جها اليه خرج به عن عهدتها فلا يضمن ما يحدث بعد التكفير من اولادها اذا ماتت وله ان يصطادها وهذا
لان المتوجه قبل العجز عن تامينها انما هو خطاب الرد الى المامن ولا يزال متوجها ما كان قادرا الان سقوط
الرد انما هو بفعل المامور به ما لم يعجز ولم يوجد فاذا عجز توجه خطاب الجزاء وقد صرح هو بان الاخذ
ليس سببا للضمان بل القتل بالنص فالتكفير قبله واقع قبل السبب فلا يقع الا نفلا فاذا ماتت بعد هذا الجز
لزمه الجزا لانه الان يتعلق خطاب الجزاء وهذا الذي ادين به واتفق لبكره اصطيادها اذهابا بردها الى الحرم

ادى الجزا بعد الهرب ثم ظفر بها لشبهة كون دوام العجز شرط اجزا الكفارة الا اذا اصطادها صح

فروع غصب حلال صيد حلال ثم احرم الغاصب والصيد في يده لزمه ارساله وضمن قيمته للمغصوب منه فلو لم
يفعل بل دفعه للمغصوب منه حتى برا من الضمان له كان عليه الجزاء وقد اسا وهذا لغز يقال غاصب يجبر عليه
عدم الرد بل ان فعل يجب به الضمان فلو احرم المغصوب منه ثم دفعه اليه فعلى كل واحد منهما الجزا الان عطب
قبل وصوله الى يده ولو كان المغصوب منه اصطاده وهو حلال وادخله الحرم يضمن الغاصب له على قول
ابي حنيفة خلافا لهما ويلزم الجزا برمي الحلال من الحرم صيدا في الحل كما يلزم في عكسه لقوله تعالى لا تقتلوا
الصيد وانتم حرم يقال احرم اذا دخل في ارض الحرم كاشام اذا دخل الشام كما يقال احرم اذا دخل في حرمة
الشي فبعمومه يفيده وكذا ارسال الكلب وقدمنا في اول فصل الجزا ان الحلال اذا رمى صيدا في الحل فا
صابه في الحرم بان هرب الى الحرم فاصابه السهم فيه ان عليه الجزا والذي صرح به المبسوط انه لا يلزمه
جزا ولكن لا يحل تناوله لانه في الرمي غير مرتكب للنهي قال وهذه المسلة هي المستثناة من اصل ابي
حنيفة فان عنده المعتبر حالة الرمي الا في هذه المسلة خاصة فانه اعتبر في التناول حالة الاصابة
احتياطا لان الحل بالذكوة يحصل وانما يكون ذلك عند الاصابة فاذا كان عندها الصيد صيد الحرم لم
يحل وعلى هذا ارسال الكلب والله اعلم

باب مجاوزة الميقات بغير احرام

فصله عن الجنايات واخره لان
المتبادر من اسم الجنايات في كتاب الحج ما يقع جناية على الاحرام وهي ما تكون مسبوقة به وهذه الجناية
قبله ولا تتبادر ايضا ثم لتحقيق ما تقع عليه هذه الجناية امران البيت والاحرام لا الميقات فانه لم يجب الاحرام
منه الا لتعظيم غيره فالحاصل انه اوجب تعظيم البيت بالاحرام من المكان الذي عينه فاذا لم يحرم منه كان
مخلا بتعظيمه على الوجه الذي اوجبه فيكون جناية على البيت ونقصا في الاحرام لانه لما وجب عليه ان ينشئه
من المكان الاقصى فلم يفعل فقد اوجده ناقصا قوله فان رجع الى ذات عرق ليس بقيد بل بناء على الظاهر من انه
اذا تدارك بالرجوع فانما يرجع الى ميقاته الذي جاوزه والا فظاهر الرواية انه لا فرق بين ان يرجع الى
ميقاته او ميقات اخر من مواقيت الافاقيين وعن ابي يوسف ان كان الذي يرجع اليه محاذيا لميقاته او
بعد منه كميقاته والا لم يسقط الدم بالرجوع اليه والصحيح ظاهر الرواية لما قدمناه ان كلا من المواقيت
ميقات لاهله ولغير اهله بالنص مطلقا بلا اعتبار المحاذاة والحاصل ان الافاقي اذا وصل الى ميقات من مواقيت
الافاقيين فاما ان يكون بعده ميقات اخر في طريقه اولا فان كان جاز له مجاوزته الى الميقات الاخير وان لم يكن
وجب عليه الاحرام منه كالميقات الاخير فان لم يحرم حتى جاوزه فان عاد قبل استلام الحجر الى الميقات فلبى عنده
سقط عنه دم المجاوزة اتفاقا وان لم يلب لا يسقط عند ابي حنيفة وعندهما يسقط وان لم يلب وعند زفر لا

يسقط وان لبى فيه قوله بخلاف الافاضة فانه لم يتدارك المتروك لان الواجب عليه اذا وقف نهارا امالكون بها
وقت الغروب او مده الى الغروب على حسب اختلافهم على ما قدمناه بالعود بعد الغروب لم يتدارك واحدا منهما
اما ما نحن فيه فالواجب التعظيم بالكون محرما في الميقات لا بقطع المسافة التي بينه وبين مكة متصفا بصفة
الاحرام وهذا حاصل بالرجوع محرما اليه وعلى هذا الوجه لا يجب التلبية فيه الا ان ابا حنيفة الزم لسقوط الدم
لزوم التلبية تحصيلا للصورة بالقدر الممكن وفي صورة انشاء الاحرام لا بد من التلبية او ما يقوم مقامها
وكذا اذا اراد ان يجبره بخلاف ما اذا رجع محرما حتى جاوز الميقات فلبى ثم رجع ومر به ولم يلب يجوز لانه
فوق الواجب عليه في تعظيم البيت قوله ولو عاد بعد ما ابتدا بالطواف ولو شوطا لا يسقط بالاتفاق
لان السقوط بالرجوع باعتباره مبتدا الاحرام عند الميقات وهذا الاعتبار بعد الشروع في الافعال
يستلزم اعتبار بطلان ما وجد منه من الطواف ولا سبيل اليه بعد وقوعه معتدا به فكان اعتبارا ملز
وما للفاسد وملزوم الفاسد فاسد وكذا اذا لم يعد حتى شرع في الوقوف بعرفة من غير ان يطوف لما
ذكرنا بعينه قوله وهذا اذا اراد الحج او العمرة توهم ظاهره ان ما ذكرنا من انه اذا جاوز غير محرم وجب الدم
الا ان يتلافاه بمحله ما اذا كان الكوفي قاصدا النسك فان لم يقصده بل التجارة او السياحة لا شي عليه
بعد الاحرام وليس كذلك بل يجب ان يحمل على انه انما ذكره بناء على ان الغالب في قاصد مكة من الافاقيين
قصد النسك فالمراد بقوله اذا اراد الحج والعمرة اذا اراد مكة وذلك انه انما يريد بيان ان ما ذكره من لزوم
الاحرام من الميقات انما هو على من قصد مكة اما من قصد مكانا اخر من الحل داخل الميقات فلا يجب عليه الاحرام
منه لتعظيم مكة لان الاحرام منه للتعظيم بمكة لا لتعظيم ذلك المكان ولا لنفس الميقات ولذا قابل قوله وهذا
اذا اراد الحج بقوله فان دخل البستان لحاجة الى اخره ثم موجب هذا الحمل ان جميع الكتب ناطقة بلزوم
الاحرام على من قصد مكة سوا قصد النسك اولا ويطول تفصيل المنقولات في ذلك وقد صرح المصنف
به في فصل المواقيت حيث قال ثم الافاقي اذا انتهى اليها على قصد دخول مكة عليه ان يحرم قصد الحج او العمرة
او لم يقصد عندنا لقوله عليه السلام لا يجاوز احد الميقات الا محرما ولان وجوب الاحرام لتعظيم هذه ا
لبقعة الشريفة فيستوي فيه التاجر والمعتمر وغيرهما ولا اصرح من هذا شي بل ينبغي ان يعلم قصد
الحرم في كونه موجبا للاحرام كقصد مكة قوله فان دخل البستان اعلم ان عن ابي يوسف انه تجوز له ا
لمجاوزة بغير احرام اذا كان على قصد ان يقيم بالبستان خمسة عشر يوما والا لم يجز احرام لانه يبقى على حكم
السفر الاول ولذا يقصر الصلوة والاول اوجه للمتامل قوله ومن دخل مكة بغير احرام ثم خرج من عامه
حاصله الاحكام الكاينة هنا اربعة احدها انه لا يجوز للافاقي دخول مكة بغير احرام ثانيها ان من
دخلها بلا احرام يجب عليه اما حجة او عمرة قال في البدايع فان اقام بمكة حتى تحولت السنة ثم احرم يريد
به قضا ما وجب عليه بدخوله مكة بغير احرام اجزاه في ذلك ميقات اهل مكة في الحج بالحرم وفي العمرة
بالحل لانه لما اقام بمكة صار في حكم اهلها فيجزيه احرامه من ميقاتهم انتهى وتعليله يقتضي ان لا حا
جة الى تقييده بتحويل السنة ثالثها انه اذا خرج من عامه ذلك الى الميقات وحج حجة الاسلام سقط
ما وجب عليه بالدخول بلا احرام رابعها انه اذا خرج بعد مضي تلك السنة لا يسقط وقول المصنف
لحجة عليه اعم من كونها منذورة او حجة الاسلام وكذا اذا احرم بعمرة منذورة وقوله اجزاه
من دخول مكة بغير احرام يعني من اخر دخول دخله بغير احرام فانه لو دخلها مرارا بغير احرام وجب
عليه لكل مرة حجة او عمرة فاذا خرج فاحرم بنسك اجزاه عن الدخول الاخير لا عما قبله ذكره في شرح

الطحاوي قال لان الواجب قبل الاخير صار دينًا في ذمته فلا يسقط الا بالتعيين بالنية وفي المبسوط اذا دخل مكة
بلا احرام فوجب عليه حجة او عمرة فاهل به بعد سنة من وقت غير وقته هو اقرب منه قال يجزيه ولا شي عليه لانه في
السنة الاولى لو اهل منه اجزاه عما يلزمه من دخولها قوله اعتبارًا بالنذر اي اعتبارًا لما لزمه بالدخول بغير
احرام بما لزمه بالنذر وفي المنذور لا يخرجه عن عهدته الا ان ينوي به عنه فكذا ما بالدخول ولنا وهو وجه
الاستحسان انه تلافي المتروك في وقته الخ معنى هذا الكلام ان الواجب عليه ان يكون محرما عند دخوله مكة
تعظيمًا لحرمة دخول مكة من الميقات تعظيمًا للبقعة لا لذاته دخول مكة من حيث هو دخول لها فاذا لم يفعل ودخل
هو بلا احرام وجب قضا حقها الذي لم يفعله وذلك بان يدخلها على ذلك الوجه الذي فوته فاذا خرج الى الميقات
فاحرم لحجة عليه وقدم مكة فقد فعل ما تركه وذلك لان وجوب احد النسكين فيما اذا دخلها بلا احرام ليس
الا لوجوب الاحرام الا انه لما كان الاحرام لا يتحقق الا باحدهما قلنا وجب عليه احدهما فاذا خرج الى الميقات فاحرم
بما عليه فقد فعل بما عليه ففعل فعل ما كان واجبًا عليه بالدخول ووقع الاحرام في ضمن ما وجب عليه بسبب
اخر وصار كما اذا اتاها محرمًا ابتدا بما عليه من حجة الاسلام من الميقات لم يلزمه شي اخر لحصول المقصود في
ضمن ما عليه بخلاف ما اذا تحولت السنة فانه لما لم يقض حقها في تلك صار بتفويته دينًا عليه فصار مقصودًا
محتاجا الى النية كما اذا نذر ان يعتكف هذا الرمضان فان اعتكف فيه جاز وان لم يعتكفه لا يجوز ان يعتكفه
في رمضان الاتي لانه لما فات المنذور المعين تقرر اعتكاف في الذمة دينًا فلا يتادى الا بصوم مقصود لعود شر
طه اعني الصوم الى الكمال الاصلي فلا يتادى في ضمن صوم اخر وللقايل ان يقول لا فرق بين سنة المجاوزة و
سنة اخرى فان مقتضى الدليل اذا دخلها بلا احرام ليس الا وجوب الاحرام باحد النسكين فقط ففي اي وقت
فعل ذلك يقع ادا اذ الدليل لم يوجب ذلك في سنة معينة ليصير بفواتها دينا يقضي فمهما احرم من الميقات
بنسك عليه تادى هذا الواجب في ضمنه وعلى هذا اذا تكرر الدخول بلا احرام من الميقات بنسك عليه تادى هذا الواجب
في ضمنه وعلى هذا اذا تكرر الدخول بلا احرام منه ينبغي ان لا يحتاج الى التعيين وان كانت اسبابا متعددة
الاشخاص دون النوع كما قلنا فيمن عليه يومان من رمضان فصام ينوي مجرد قضا ما عليه ولم يعين الاول
ولا غيره جاز وكذا لو كان من رمضانين على الاصح فكذا نقول اذا رجع مرارًا فاحرم كل مرة بنسك حتى اتى على
عدد دخلاته خرج عن عهدة ما عليه قوله وليس عليه دم لترك الوقت لان المراد بقوله وقضاها كون القضا
بالاحرام من الميقات وهذا نظير الاختلاف فيمن جاوز الميقات بلا احرام ثم احرم بالحج ومضى ففاته فتحلل بعمرة
وقضاه من الميقات او جاوز فاحرم بالحج فافسده وقضاه من الميقات لا دم عليه قوله هو يعتبر المجاوزة
بغيرها من المحظورات كالطيب والحلق اذ لو تطيب او حلق في احرام نسك ثم افسده وقضاه واجتنبها
المحظورات في القضا لا يسقط عنه الدم فكذا هذا ولنا انه يصير قاضيا حق الميقات والاحرام منه في القضاء
وهو يحكي الفائت فينجبر به وهذا لان النقص حصل بترك الاحرام من الميقات ويصير قاضيا حقه بالقضاء بخلاف
ما ذكر لان الكف عن المحظور في احرام فيه لا ينعدم به فعل محظور في اخر قوله واذا خرج المكي يعني الى الحل يريد
الحج لانه لو خرج الى الحل لحاجة فاحرم منه ووقف بعرفة فلا شي عليه كالافاقي اذا جاوز الميقات قاصدا البستان
ثم احرم منه هذا واذا احرم المكي للعمرة من الحرم فعليه دم ان لم يعد الى ميقاته على ما عرف قوله لانه لما دخل الى
مكة الخ ظاهر مسئلة ذكرة في المناسك ان بدخول ارض الحرم يصير له حكم اهل مكة في الميقات وهي ان من جاوز بغير
احرام فاحرم لحجة ثم احرم في احرم من الحرم بعمرة لزمه دمان دم لترك الميقات ودم لترك ميقات العمرة لانه
في حق من صار من اهل مكة الحل انتهى ولم ار تغيير مسئلة المتمتع بما اذا خرج على قصد الحج وينبغي ان يقيد به

وانه

وانه لو خرج لحاجة الى الحل ثم احرم بالحج منه لا يجب عليه شي كالمكي هذا وفي مجاوزة المرقوق مع مولاه بلا احرام ثم اذن
له مولاه فاحرم من مكة دم يؤخذ به بعد العتق وان جاوزه صبي او كافر فاسلم وبلغ فاحرم فلا شي عليهما

باب اضافة الاحرام الى الاحرام

قال ابو حنيفة الخ حاصل وجوه ما اذا احرم المكي بعمرة فادخل عليها احرام حجة ثلثة اما
ان يدخله قبل ان يطوف فترتفض عمرته اتفاقا ولو فعل هذا الافاقي كان قارنا على ما اسلفناه في باب القران او يدخله بعد
ان يطوف اكثر الاشواط فترتفض حجته اتفاقا ولو فعل هذا الافاقي كان متمتعا ان كان الطواف في اشهر الحج
على ما قدمناه او بعد ان طاف الاقل فهي خلافية عنده يرفض الحج لما يلزم من رفض العمرة من ابطال العمل و
عندهما العمرة لانها ادنى حالا اذ ليس من جنسها فرض بخلاف الحج واقل اعمالا وهو ظاهر وايسر قضاء لعدم تو
قيتها وقلة اعمالها ولو فعل هذا الافاقي كان قارنا على ما استوفيناه في صدر باب القران وكل من رفض
نسكا فعليه دم لما روى ابو حنيفة عن عبد الملك بن عمير عن عايشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
امر لرفضها العمرة بدم ولو مضى المكي عليهما ولم يرفض شيئا منهما اجزاه لانه ادى افعالهما كما التزمهما غير انه
منهي عنه بقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام يعني التمتع وكذا القران داخل
في مفهومه وسماه المصنف نهيا باعتبار المعنى وهو عن فعل شرعي فلا يمنع تحقق الفعل على وجه المشروعية
باصله غير انه يتحمل اثمه كصيام يوم النحر بعد ان نذره ثم عليه دم لتمكن النقصان في نسك بارتكاب المنهي
عنه فيه فهو دم جبر فلا يتناول منه شيئا اما ان كان المكي عليهما بعد ان ادخل الحج على العمرة قبل الطواف
للعمرة او بعد طواف الاقل فظاهر لانه قارن وان كان بعد فعل الاكثر في اشهر الحج فكذلك لانه متمتع وليس
لاهل مكة تمتع ولا قران فلو كان طواف الاكثر منه للعمرة في غير اشهر الحج ففي المبسوط ان عليه الدم ايضا
قال لانه احرم بالحج قبل ان يفرغ من العمرة وليس للمكي ان يجمع بينهما فاذا صار جامعا من وجه كان عليه الدم قوله
ولو اورد وجهين الثاني منهما دافع لما يتوهم مما اورده بعض الطلبة على الاول وهو انه لما كان الاكثر كالكل
في اعتبار الشرع لزم ان الاقل ليس له حكم الوجود في اعتباره بل حكم العدم وهذا لانه ليس معنى الكل الا نفس الشي
فعدم اعتبار الاول كالكل هو عدم اعتباره ذلك الشي موجودا فيكون معتبرا عدما فيلزمه اعتبار هذا البعض
عدما اذ لا عبرة به الا اذا كان في ضمن الكل اذ لا تصح العبادة ما لم تتم فصار فعل البعض كعدم فعل شي واذا لم
يفعل شيئا ثم احرم بالحج يرفض العمرة فكذا اذا فعل الاقل وجوابه منع كون الاقل اذا لم يعتبر تماما للشي
يعتبر عدما والجواب انه لا يعتبر عدما ولا كالكل بل يعتبر بمجرد وجوده عبادة منتهضا سببا للثواب بنفسه ان كان
البعض يصلح عبادة بالاستقلال او بواسطة اتمامه ان لم يصلح مع ايجاب الاتمام وحرمة هذا البعض ان كان
من الاول فلا اشكال وان كان من الثاني فقد ثبت بمجرد وجوده اعتباره وتعليق خطاب الاتمام
به وهو قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وفي رفض العمرة ابطاله فوجب اتمامه ولنذكر تقسيما ضابطا لفروع
الباب ثم ننتقل من كلام المصنف فنقول الجمع اما بين احرامي حجتين فصاعدا كعشرين او عمرتين كذلك
او حجة وعمرة الاول اما ان يجمع بينهما معا او على التعاقب او على التراخي فاما بعد الحلق في الاول او
قبله وفي هذا اما ان يفوته الحج من عامه اولا ففيما اذا احرم بهما معا او على التعاقب لزماه عند ابي حنيفة
وابي يوسف وعند محمد في المعية يلزمه احدهما وفي التعاقب الاول فقط واذا لزماه عندهما ارتفضت احد
هما باتفاقهما ويثبت حكم الرفض واختلفا في وقت الرفض فعند ابي يوسف عقيب صيرورته محرما بلا مهلة
وعند ابي حنيفة اذا شرع في الاعمال وقيل اذا توجه سايرا ونص في المبسوط على انه ظاهر الرواية وثمرة
الخلاف فيما اذا جنى قبل الشروع فعليه دمان للجناية على احرامين ودم عند ابي يوسف لارتفاض احدهما قبلها

ومن الزوع لو جامع قبل ان يشرع او شرع على الخلاف لزمه دمان للجماع ودم ثالث للرفض فانه يرفض
احداهما ويمضي في الاخرى ويقضي التي فيها وحجة وعمرة مكان التي رفضها ولو قتل صيدا فعليه قيمتان ا
واحرم في ما نحن اعني ابي حنيفة وعن ابي يوسف دم سوى دم الرفض واذا اتم احدها فادخل بعد الحلق
في الاولى لزمه الثانية ولا يلزمه رفض شي ولا دم عليه ثم يتم افعال الاولى ويستمر محرما الى قابل فيفعل ا
لثانية وان احرم بها قبل الحلق ولا فواة لزمه ثم ان وقف بيوم عرفة او ليلة المزدلفة رفضها
وعليه دم الرفض وحجة وعمرة مكانها او يمضي هو فيها وهذا اتفق لهما اما عند محمد فاحرامه باطل والمغاير
فضها لانه لو لم يرفضها ووقف لها كان مؤديا حجتين في سنة واحدة وكذلك في ليلة المزدلفة ولو لم ير
فضها وعاد الى عرفات فوقف يصير مؤديا للحجتين في سنة واحدة وان كان بعد طلوع فجر النحر لم يرفض شيئا
لان وقت الوقوف فات فلا يكون باستدامة الاحرام مؤديا حجتين في سنة فيتم اعمال الحجة الاولى ويقيم
حراما ثم ان حلق في الاولى لزمه دم الجناية على احرام الثانية اتفاقا وان لم يحلق فاستمر حتى حل من قابل لزمه
دم لتاخير الحلق عنده خلافا لهما وهل يلزمه دم اخر للجمع قيل فيه روايتان وقيل ليس الا رواية الوجوب
وهو الاوجه وان احرم بالثانية بعد ما فاته الحج وجب رفضها ودم وقضاؤها وقضا عمرة لان فائت ا
لحج وان تحلل بافعال عمرة هو محرم بالحج فيصير جامعا بين احرامي حجتين فيرفض الثاني وهو يعم نبي في
المعية والتعاقب اعني بلا فصل عمل ما في الحجتين والخلاف فيما يلزم ووقت الرفض اذا لزم وفيما اذا
للاولى شوطا رفض الثانية وعليه دم الرفض والقضاء وكذا هذا الصالح يفرغ من السعي فان كان فرغ
الا الحلق لم يرفض شيئا وعليه دم للجمع وهذه تؤيد رواية لزومه في الجمع بين الحجتين على الوجه الذي
ذكرناه فان حلق للاولى لزمه دم للجناية على الثانية ولو كان جامع في الاولى قبل ان يطوف فافسدها
ثم ادخل الثانية يرفضها ويمضي في الاولى حتى يتمها لان الفاسد معتبر بالصحيح في وجوب الاتمام ولو
كانت الاولى صحيحة كان عليه ان يمضي فيها ويرفض الثانية فكذا بعد فسادها وان نوى رفض الاولى
والعمل في الثانية لم يكن عليه الا الاولى ومن احرم لا ينوي شيئا فطاف ثلاثة او اقل ثم اهل بعمرة ر
فضها لان الاولى تعينت عمرة حيث اخذ في الطواف لما اسلفناه فحين اهل بعمرة اخرى صار جامعا
بين عمرتين فلهذا يرفض الثانية واما الثالث فاما ان يجمع بينهما المكي ومن بمعناه كاهل المواقيت
ومن دونهم او الافاقي فان كان اولى ولو نص في الكافي للحاكم انه لا يقرن بينهما ولا يضيف العمرة الى الحج
ولا الحج الى العمرة فان قرن بينهما رفض العمرة ومضى في الحج وكذا اهل المواقيت ومن دونهم الى مكة قال
وكذلك ان احرم المكي اولا بالعمرة من وقتها ثم احرم بالحج رفض عمرته فان مضى عليهما حتى يقضيهما اجزاه و
عليه لجمعه بينهما دم وان طاف للعمرة شوطا او ثلثة ثم احرم بالحج رفض الحج في قول ابي حنيفة وقال
يرفض العمرة وان كان طاف اربعة اشواط ثم اهل بالحج قال هذا يفرغ مما بقي من عمرته ويرفض حجته وعليه
دم لانه اهل بالحج قبل ان يحل عن العمرة وهو مكي ولا ينبغي لاهل مكة ان يجمعوا بينهما ولو كان كوفيا لم يكن
عليه هذا الدم انتهى ولفظه اظهر في عدم رفض الحج منه في عدم الرفض وصرح بذلك صاحب المبسوط
شمس الائمة فقال لا يرفض واحدا منهما لان للاكثر حكم الكل فكانه احرم به بعد التحلل من العمرة واختار
صاحب الهداية وقوام انه يرفض الحج اذ تعذر رفض العمرة ولو كان المكي اهل اولا بالحج فطاف لها
وسعى وفرغ منها اجزاه وعليه دم لانه اهل بها قبل ان يفرغ من حجته اذا خرج المكي الى الكوفة لحاجة فا
عتمر من عامه لم يكن متمتعا وان قرن من الكوفة كان قارنا الا يرى ان كوفيا لو قرن فطاف لعمرته في اشهر

الحج ثم رجع الى اهله ثم وافى الحج فحج كان قارنا ولم يبطل عنه دم القران برجوعه الى اهله كما يبطل عنه دم المتعة انتهى
وحاصله ان عدم الالمام بالاهل شرط التمتع لا شرط القران المشروع دون القران على ما اسلفنا نقله وقررناه بالجهة
في باب التمتع من ان النظر يقتضي اشتراط عدم الالمام للقران كالمتعة وان كان الثاني وهو الافاقي فان جمع بينهما
او ادخل احرام الحج على احرام العمرة قبل ان يطوف لها اربعة اشواط او ان لم يطف شيئا فهو قارن عليه دم
شكر وهل يشترط في كون الجامع على احد هذه الوجوه قارنا ان يؤدي طواف عمرته او اكثره في اشهر الحج تقدم ما
نقلناه من عدم اشتراط ذلك وتقدم معه ما اوردناه عليه وان ادخل بعد اربعة فان كان فعلها في اشهر الحج
من غير المام صحيح على ما تقدم في باب التمتع فهو متمتع ان حج من عامه والا فهو جامع بينهما وان ادخل احرام العمرة
على احرام الحج فان كان قبل ان يطوف شيئا من طواف القدوم فهو قارن مسيء وعليه دم شكر وان كان بعد ما
شرع فيه ولو قليلا فهو اكثر اساءة وعليه دم اختلف فيه فعن صاحب الهداية وفخر الاسلام انه دم جبر فلا
ياكل منه وعن شمس الائمة دم شكر وقولهم رفض العمرة في هذه الصورة مستحب بالنسبة في انه دم شكر و
كذا ان اهل بالعمرة بعرفة وان اهل بها يوم النحر وجب رفضها ان كان قبل الحلق اتفاقا والدم والقضاء وا
ن كان بعده اختلف فيه والاصح وجوب الرفض ولو لم يرفض في الصورتين اجزاه ووجب عليه دم للمضي وه
ان احرم بها بعد ما فاته الحج قبل ان يتحلل بافعال العمرة يجب رفض العمرة وكل شيء رفضه يلزمه لرفضه دم وقضا
فان كان عمرة لم يلزم في قضائها سوى عمرة وان كان حجة فحجة وعمرة اما الحجة فللقضاء واما العمرة فلانه
في معنى فائت الحج وهو يتحلل بها ثم يقضي الحج شرعا ولو اقلنا لو احرم بالحجة في سنته لا عمرة عليه والله سبحانه اعلم
والترجيح لتحمل كلام المصنف قوله فعليه دم لاحرامه قبل الوقت لان وقته بعد الحلق ولم يذكر محمد دما في الجمع
بين الحجتين في الجامع الصغير وذكره في الجمع بين العمرتين واوجبه في المناسك من المبسوط فجعل بعض ا
لمشايخ فيه روايتين وذكر بعضهم انه لا فرق وسكوته في الجامع ليس نفيا بعد وجود الموجب لان الموجب له في
العمرتين هو عدم المشروعية ثابت في الحجتين وما ذكر في الفرق من انه في الحجتين لا يصير جامعا فعلا لانه لا
يؤدي افعال الاخرى الا في سنة اخرى بخلاف العمرة فانه يؤدي الثانية في هذه السنة فيها جامعا فعلا لا يتم
لانه كونه يجب يتمكن من ان اداء العمرة الثانية لا يوجب الجمع فعلا فاستوتا قوله وقد ذكرناه في باب القران قوله
والمراد بهذا الطواف يعني في قوله فان طاف للحج قوله دم كفارة وجبر هو الصحيح فلا فرق في وجوب الدم بين
الصورة الاولى والثانية غير ان الدم في الاولى دم القران للشكر اتفاقا وفي الثانية مختلف فيه ومختار المصنف
وفخر الاسلام انه جبر لانه بان افعال العمرة على افعال الحج من وجه لتقديم طواف القدوم واختار شمس الا
ئمة السرخسي انه شكر وان كان هو اكثر اساءة من الاول فان هذا الطواف لما لم يكن ركنا ولا واجبا امكنه بناء
افعال العمرة فيصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج فلا موجب للدم جبرا ولا نسلم بناه من وجه بسبب تقديم
بعض السنن ولو سلم منعنا كون هذا القدر من الوجه الاعتباري يوجب الجناية الموجبة للدم ولو قال
قائل طواف القدوم ليس من افعال الحج اصلا ولا من سنن نفس عباده الحج بل هو سنة قدوم المسجد الحرام
كركعتي التحية لغيره من المساجد ولذا سقط بطواف اخر من مشروعات الوقت حتى لو لم يدخل المحرم بالحج مكة
الا يوم النحر بعد الوقوف سقط استنانه بفعل طواف الافاضة وكذا المعتمر لا يسن في حقه لاغنائه طواف العمرة
كما تسقط الركعتان باقامة الفريضة عند الدخول لحصول التحية تعظيما في ضمن الفرض ولو كان معتبرا سنة نفس
العبادة تابعا لها لم يسقط بحال كما لم تسقط سنة الظهر بفعل الفرض كان اظهر في الدفع لانه حينئذ لا يكون تقديمه
موجبا بناء العمرة من ذلك الوجه ايضا وهذا الذي ذكرناه هو من كلامهم في توجيه سقوطه اذا لم يدخل المحرم

بمكة وتوجه الى عرفاة ويستلزم ان طواف القدوم لا يسن للقارن لانه يسن بطواف العمرة اذا دخل فيحصل ال
المقصود في ضمنه فان قيل قد ذكرة فيما تقدم من الاثار ما يدل على انه يطوف طوافين فلا تعارض بما ذكره من
المنع قلنا فيلزم بطلان سقوط طوافيما اذا لم يدخل مكة الا بعد الوقوف يوم النحر فالحاصل ان احد الامرين لازم وا
الحق ان دلالة الاثار على استنان طوافين للقارن لا يلزمه كون احدهما للقدوم وما دعا انه طواف القدوم وادعاء
من ابو على مقتضى الدليل واعتقادي ان استنانه لايقاع سعي الحج فان السعي لم يشرع الا مرتبا على طواف وعلوا
انه رخص في تقديم السعي على يوم النحر مكانه الثابت في الاثار بيان طريق تقديم سعي الحج للقارن وعن هذا
قلنا في المتمتع اذا احرم بالحج بعد الفراغ من العمرة له ان يطوف طوافا يتنفل به ثم يسعى بعده للحج وليس
هو طواف القدوم ونعم يقتضى ان القارن لو لم يرد تقديم السعي لا يسن في حقه طواف اخر ولا يلزم من ال
التزامه محال وغاية ما يلزم اذا دل دليل على استنان طوافين مطلقا اعني غير مقيد بقصد تقديم السعي كون
تقديم السعي كون سنة للقارن ولا ضرر في التزامه **قوله** فان الفقيه ابو جعفر ومشايخنا على وجوب الى
فنص وان كان بعد الحلق وصححه بعض المتاخرين لانه بقي عليه واجبة من الحج كالرمي وطواف الصدر ومنة
المبيت وقد كرهت العمرة في هذه الايام ايضا فيصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج بلا ريب **باب**

الاحصار

هو من العوارض النادرة وكذا الفوات فاخرهما ثم الاحصار وقع له عليه السلام فقدم بيانه
على الفوات والاحصار لتحقق عندنا بالعدو وغيره كالمرض وهلاك النفقة وموة محرم المراة او زوجها
في الطريق وفي التجنيس في سرقة النفقة ان قدر على المشي فليس بمحصر والا فمحصر لانه عاجز ولو احرمة ولا
زوج لها ولا محرم فهي محصرة لا تحل الا بالدم لانها منعت شرعا اكد من المنع بسبب العدو وقال الشافعي لا
احصار الا بالعدو **وقوله** لان التحلل شرع في حق المحصر لتحصيل النجاة من السبب المانع وبالاحصار بنحو امن
العدو ولا المرض ولا يخفى انه يرد على هذا بيان النظران يقال ان قلت لم شرع الا للنجاة من السبب منعنا
الحصر وان اردة انه من اسباب شرعيته لم يفيد نفي شرعيته في محل النزاع فلذا جعل بعضهم هذا الوجه مبينا
على الاستدلال بالاية هكذا الاية وردة لبيان حكم احصاره عليه السلام واصحابه وكان بالعدو وقال في
سياق الاية فاذا امنتم فعلم ان شرعية الاحلال في العدو وكان لتحصيل الامن منه وبالاحلال لا ينجوا من ا
المرض فلا يلحق به دلالة ولا قياسا لان شرعية التحلل قبل اداء الافعال بعد الشروع في الحرام على خلاف القياس
عليه **قوله** فانهم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو وافاد هذا ان مراده بقوله وردة في الاحصار
بالمرض باجماع اهل اللغة اجماعهم على ان مدلول لفظ الاحصار المنع الكاين بالمرض والاية وردة
بذلك اللفظ فيلزم اجماعهم على ان معناها ذلك الا تنافي وهذا الان ذلك نقل عن الفراء والكسائي وا
لاخفش وابي عبيدة وابن السكيت والقتبي وغيرهم وقال ابو جعفر النحاس على ذلك جميع اهل اللغة
ثم المقابلة في نقله قولهم الاحصار بالمرض والحصر بالعدو ظاهر في ان الاحصار خاص بالمرض والحصر
خاص بالعدو ويحتمل ان يراد كون المنع بالمرض مما صدقات الاحصار فان اراد الاول ورد عليه كون
الاية لبيان حكم الحادثة التي وقعت للرسول واصحابه صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم واحتاج الى جواب
صاحب الاسرار وحاصله كون النص الوارد لبيان حكم حادثة قد ينتظمها لفظ وقد ينتظم غيرها ما
يعرف به حكمها دلالة وهذه الاية كذلك اذ يعلم منها حكم منع العدو بطريق اولى لان منع العدو حبس لا
يتمكن معه من المضي بخلافه في المرض اذ يمكن بالمحمل والمركب والخدم فاذا جاز التحلل مع هذا المنع
ذلك اولى الا انه مناف لما ذكره المصنف من الوجه المعقول وهو قوله ولان التحلل انما شرع لدفع الحرج

الاني من قبل امتداد الاحرام والصبر عليه مع المرض اعظم فانه يفيد ان حكم التحلل مع المرض اولى منه مع العدو
فلا يكون النص عليه مع المرض يفيده مع العدو بطريق الدلالة ولا تدفع المنافاة بقولنا ان هذا امر ذكر
بطريق التنزل في معنى الاية اي لو سلمنا انها في الاحصار بالعدو فيثبت في المرض بطريق اولى لان المذكور
على تقدير التسليم مدعى حقيقته وعلى تقديره يلزم ما ذكرنا والاولى ارادة الاول وهو محمل قول اهل
اللغة الاحصار بالمرض لقوله تعالى للفقراء الذين احصروا في سبيل الله والمراد منعهم الاشتغال با
لجهاد وهو امر راجع الى العدو او المراد اهل الصفة منعهم تعلم القران او شدة الحاجة والجهد عن
الضرب في الارض للتكسب وقال ابن ميادة • وما هجر ليلي ان تكون تباعدت • عليك ولا ان احصرتك شغول •
وليس هو بالمرض وفي الكشاف يقال احصر فلان اذا منعه امر من خوف او مرض او عجز وحصر اذا حبسه عدو
عن المضي او سجن ومنه قيل للشخص المحصور وللملك الحصير هذا هو الاكثر في كلامهم انتهى وفي نهاية
ابن الاثير يقال احصره المرض او السلطان اذا منعه من مقصده فهو محصر وحصره اذا حبسه فهو محصور
وحصره اذا حبسه فهو محصور والمعارضة مع ذلك بين جواب الشيخين قائمة والاقرب كلام المصنف
لان الظاهر كون الاية تنتظم الحادثة لفظا ولو بعمومها وعلى التقدير انتفى نفي الشافعي الحاق المرض
بالعدو وقصر افادة الاية على شرعيته للنجاة من العدو ثم وجدناه واقعا في الحديث روي الحجاج بن
عمرو الانصاري انه صلى الله عليه وسلم قال من كسر او عرج فعليه الحج من قابل فذكرت ذلك لابن عباس وابي هريرة
فقالا صدق رواه الخمسة قال الترمذي حديث حسن وفي شرح الاثار ثنا فهد ثنا علي ابن معبد ابن
شداد العبدي صاحب محمد بن الحسن **حدثنا** جرير ابن عبد الحميد عن منصور عن ابراهيم عن علقمة قال
لدغ صاحب لنا وهو محرم بعمرة فذكرناه لابن مسعود فقال يبعث بهدي ويواعد اصحابه موعدا
فاذا نحر عنه حل وبه الى جرير عن الاعمش عن عمارة ابن عمير عن عبد الرحمن بن يزيد قال قال عبد الله ثم عليه
عمرة بعد ذلك وهذا يفيد ان شرعيته لدفع اذى امتداد الاحرام مع الحابس عن الاعمال وقد يقال حديث
من كسر غير مصرح لجواز الاحلال فيجوز كون المراد انه اذا حبس بذلك حتى فاته الحج عليه من قابل ولو ا
ذا قامة الدلالة على ان شرعيته للحابس مطلقا استقيد جوازه لمن سرقت نفقته ولا يقدر على
المشي لان قدر كذا عن ابي يوسف ولا يبعد ان لا يجب المشي في الابتداء ويلزم بعد الشروع كا
لفقير اذا شرع في الحج والمراة اذا مات محرمها او زوجها في غير محل اقامة ولا فرق بين منه وبينها
بين مكة اكثر من ثلاثة ايام على ما يعرف في باب العدة ان شاء الله تعالى واما الذي ضل الطريق فهو
محصر الا انه يزول احصاره بوجود من يبعث معه هدي التحلل فانه به يذهب المانع اذ يمكنه الذ
هاب معه الى مكة فهو كالمحصر الذي لا يقدر على الهدي فيبقى محرما الى ان يحج ان زال الاحصار قبل فوات
الحج او يتحلل بالطواف والسعي ان استمر الاحصار حتى فاته الحج هذا اذا ضل في الحل اما ان ضل في
ارض الحرم فعلى قول من اثبت الاحصار في الحرم اذا لم يجد احدا من الناس له ان يذبح ان كان معه
هدي ويحل كذا ذكر والذي يظهر من تعليل منع الاحصار في الحرم تخصيصه بالعدو واما ان احصر فيه
بغيره فالظاهر تحققه على قول الكل والله اعلم واحكم **قوله** ويواعد الاحتياج الى المواعدة على قول
ابي حنيفة انه لا يجوز ذبح هدي الاحصار قبل يوم النحر اما على قولهما فلا حاجة لانهما عينا يوم ا
لنحر وقتاله وقوله ثم تحلل يفيد انه لا يتحلل قبله حتى لو ظن المحصر ان الهدي قد ذبح في يوم المواعدة
ففعل من محظورات الاحرام ثم ظهر عدم الذبح اذ ذاك كان عليه موجب الجناية وكذا لو ذبح في الحل

على ظن انه ذبح في الحرم وما اكل منه الذي معه ضمن قيمته يتصدق بها عن المحصر ان كان غنيا **قوله** واليه مرجع
ضميره التوقف بالحرم المفهوم من قوله يذبح في الحرم مع قوله والاراقة لم تعرف قربة الا في زمان او مكان والا
ية وهي قوله تعالى ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله اما في الاحصار بخصوصه او فيه وفي غيره او هو من
عموم اللفظ الوارد على سبب خاص فيتناول منع الحلق قبل الاهمال في الاحصار وبعدها في غيره الى ان يبلغ الهدي
محله وبين محله بقوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وعنها قلنا اذا لم يجد المحصر الهدي يبقى محرما حتى
يجده فيتحلل به او يتحلل بالطواف والسعي ان لم يجده حتى فاته الحج فان استمر لا يقدر على الوصول الى مكة ولا
الى الهدي يبقى محرما ابدا وهذا هو المذهب المعروف ولو سرق الهدي بعد ذبحه لا شيء عليه فان لم يسرق تصدق
به وعن ابي يوسف في المحصر ان لم يجد هديا يقوم الهدي طعاما فيتصدق به على كل مسكين نصف صاع او يصوم
مكان كل مسكين يوما فيتحلل به رواه عن عطاء وقال في الاولى وهذا اقرب الى قلنا قياس يخالف النص في
غير المقيس فلا يقبل وقال الشافعي انه ان لم يجد يبقى محرما وقيل يصوم عشرة ايام ثم يتحلل وقيل ثلثة ايام وقيل
بازاء كل نصف صاع يوما ومن احصر فوصل الى مكة لم يبق محصرا على قول الامام على ما سيأتي كان لم يقدر على
الاعمال حتى يفوته الحج فيتحلل بافعال العمرة وقد ذكرنا انه يجب ان يكون هذا في الاحصار ابالعدو ولذا
قيل لو تحرم قارن فطاف وسعى لعمرته وحجته ثم خرج الى بعض الافاق قبل الوقوف فاحصر فانه يبعث الهدي
ويحل به ويقضي حجة وعمرة لحجته ولا عمرة عليه لعمرته مع انه طاف وسعى لحجته ولا يحل بذلك لان ذلك انما يجب
القوة ولو احصر عبد احرم بغير اذن مولاه بعث المولى الهدي ندبا ولو كان احرم باذنه اختلف الرواية في وجوب
بعث المولى وعدمه بل يجبر على العبد عند العتق **قوله** ولنا ان المراعى اصل التحقيق لا نهايته لم يذكر في كلام الشا
فعي انه اعتبر نهاية التحقيق لكن دعواه القابلة التوقيت يبطل التحقيق وحاصل الجواب ان يقال ان
قلت ان المراعى نهاية التحقيق منعناه او اصله فبالتوقيت لا ينتفي اصل التحقيق بالكلية لتيسير من يرسل معه
الهدي عادة من المسافرين واما الاستيضاح على كون المراعى اصل التحقيق بانه لو لم يجد هديا يبقى محرما ابدا
فلا يرد عليه لان الشافعي لا يقول به بل اذا لم يجده عنده فقومه شاة وسقط فيصوم عن كل مد من قيمتها
يوما وفي قول عشرة ايام كما في العجز عن هدي المتعة عنده والجواب ما تقدم من المعقول عليه الترديد الذي
ذكرناه **قوله** اشارة الى ان ليس عليه الحلق او التقصير والاتمال ثم احلق ونحوه فلما عدل الى المعنى الاعم استفدنا
عدم تعين الحلق وقوله وهو قول ابي حنيفة ومحمد اطلقه عنهما وفي الكافي انما لا يحلق اذا احصر في الحل اما اذا ا
حصر في الحرم فيحلق لان الحلق موقت بالحرم عندهما فعلى هذا كان حلقه عليه السلام في الحرم لان بعض الحديبية
من الحرم على ما قدمه المصنف ولهذا نقل المصنف في جواب ابي يوسف عن حلقه عليه السلام لانه كان في الحرم بل
ان حلقه كان ليعرف تشديد الرأي وتخفيفها مبنيا للمفعول استحكاما عزيمتهم على الانصراف يعرف المشركين
ذلك فلا يشتغلون بامر الحرب كان ظاهرا في اعتقاده اطلاق الجواب فلا يجب عندهما الحلق سواء
حصر في الحل والحرم **قوله** لان التحلل منهما شرع في حالة واحدة اي ليس غير قال عليه السلام فلا احل حتى احل
منهما جميعا في الصحيح **قوله** وربما يعتبرانه الخ اما اعتبارهما اياه بالحلق فهي مع انه محلل وهو الزامي فانهما
لا يقولان بتوقيت الحلق في الحرم بل من حيث السنية والمحلق هنا عندهما العزم والالزامي لا يفيد في المطلو
ب شيئا لانه لو اعترف الخصم بالخطأ في احدهما فقال اعترف بخطاي في احد الامرين من عدم توقيت الذبح با
لزمان او توقيت الحلق به لم يلزم خطاؤه في محل النزاع عينا واما اعتبارهما هدي المتعة والقران فيجا
مع انه هدي يتعلق القربة فيه بنفس الاراقة وهو معارض بالقياس على سائر دماء الكفارة وهذا اولى لان

الجامع في قياسهما انما اثره في توقيته بالمكان بسبب انه اسم اضافي اذ معناه ما يهدى الى مكان وذلك المكان هو
الحرم بالاتفاق والنص وهو قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وتوقيته بالزمان ليس معلوما لكونه هديا بل
اتفق معه اتفاقا كما شرعنا لم يظهر تأثيره فيه فكان وصفا طرديا في حق هذا الحكم فلا يعلل به بخلاف دماء
الكفارة فان الكفارة مؤثرة في ستر الجناية وهذا كذلك فانه يمنع التأثير في مباشرة محظور الاحرام كما
ان ذلك يرفعه ومعنى ستر الجناية مؤثر في عدم التأخير ما امكن ولا تأثير مع جوازه قبل يوم النحر وهو المطلوب
مع ان قوله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي مطلق فلا ينسخ الاطلاق بما ذكراه لو صح **قوله** هكذا روي
عن ابن عباس رضي الله عنهما وابن عمر وذكره الرازي عن ابن عباس وابن مسعود ثم ذكر وجهه من القياس
وهو على فائت الحج وقد يورد عليه ان وجوب العمرة على فائت الحج انما هو للتحلل بها والمحصر يتحلل بالهدي فلا
يجب العمرة عليه والجواب ان الهدي لتعجيل الاحلال قبل الاعمال وهذا لانه قد تحقق بالشرع انه منع
الشروع في الاحرام انعقد لازما ولا يخرج عنه الا باداء الافعال حج او عمرة حتى انه اذا فاته ما احرم به من
الحج لم يسوغ خروجه الا بافعال هي افعال عمرة واذا احرم بالحج ينوي الفرض ثم ظهر له انه كان اداه لزمه
المضي فيه بخلاف الصلوة والصوم حينئذ لا يلزم بالشروع فيه مظنون الوجوب واذا افسده وجب المضي
في الفاسد ولا يخرج عن عهدته الا بالافعال بخلاف سائر العبادات فاذا صح شروع المحصر لا يتحلل بمقتضى
ما ذكرنا الا بافعال عمرة كفائت الحج فانه عجز عن الاتمام بعد الشروع فاذا لم يفعل وجب ان يحكم بوجوب
قضائها ان ذا الى ما عهد من امر الحج في الشرع وان الهدي وجب بتعجيل الاحلال قبل الاعمال وهو لا ينفي
بعد ذلك الواجب وعن هذا قلنا لو لم يحل المحقق بوصف الفوت تحلل بالافعال بلا دم ولا عمرة في القضاء
ثم ما ذكرناه من وجوب الحج والعمرة في القضاء على المحصر هو فيما اذا قضاها من قابل فلو قضى الحج من
عامه لا يجب معها عمرة لانه لا يكون كفائت الحج كذا عن ابي حنيفة وعنه لا يحتاج الى نية التعيين اذا قضا
ها في تلك السنة ذكرها محمد في الاصل وروى الحسن عنه عن ابي حنيفة انه عليه حجة وعمرة في الوجهين
وعليه نية القضاء وهو قول زفر وعلى هذا الاختلاف والتفصيل ما اذا احرمت المرأة بحجة تطوع فمنعها
زوجها وحللها ثم اذن لها بالاحرام فاحرمت من عامها او تحول السنة واذا قضاها من قابل ان شاءت قرنت
بهما وان شاءت افردتهما واعلم ان نية القضاء انما تلزم اذا تحولت السنة اتفاقا فيما اذا كان الاحصار بحج نفل
اما ان كان بحجة الاسلام فلا لانها قد يقينت عليه حيث لم يؤدها فينوي حجة الاسلام في قابل **قوله**
لانها لا تتوقت فلا يتحقق خوف الفوات قلنا خوف الفوات ليس هو المبيح للتحلل والا لم يجز التحلل لانه اذا
فاته الحج يتحلل بافعال العمرة وذلك لا يفوته فعلم ان التحلل انما ابيح لما فيه من الضرر في امتداد الاحرام
عليه مع عجزه عن الاداء **ومن فروع الاحصار بالعمرة** رجل اهل بنسك مبهم فاحصر قبل التعيين فعليه ان
يبعث بهدي واحد ويقضي عمرة استحسانا وفي القياس حجة وعمرة لان احرامه ان كان للحج لزمه
فكان فيه الاحتياط لكنه استحسن المتيقن وهو العمرة فتقضي هي دينا في ذمته وفيه نظر ولانه كان متمكنا
من الخروج عن هذا الاحرام باداء عمرة فكذا بعده وعن هذا ايضا قلنا لو جامع قبل التعيين لزمه دم
الجماع والمضي في افعال العمرة وقضاؤها بخلاف ما لو كان عين نسكا فنسيه ثم احصر لان هناك يتيقنا عدم
نية الحج وهنا جاز كون المنوي كان الحج فيحل بهدي وعليه حجة وعمرة لهذا الاحتياط ولو احرم بشيئين
والباقي بحاله فاحصر بعث هديين ويقضي حجة وعمرتين استحسانا وكان قد منا هذه **قوله** وعلى القارن
حجة وعمرتان يقضيهما بقران او افراد وهذا اذا لم يقض في سنة الاحصار اما ان زال الاحصار بعد التحلل

بالذبح والوقت ببعيد لتحقق بين الاحرام والاداء فعل فإنما عليه عمرة القران على ما هو رواية الاصل قوله فإن
بعث القارن هديًا الصواب المحرم مكان القارن وهذا غلط ظاهر في النسخ أمّا أولا فلان هذا الحكم لا يختص
القارن فالى حجة الى بيانه مطلق لا على خصوص القارن وأمّا ثانيًا فلان القارن انما يبعث بدمين قوله فإن
كان لا يدرك الخ حاصل وجوه المسئلة اذا زال الاحصار بعد البعث فاما ان يكون بحيث يدرك الحج فقط او الهدي
فقط وهذا التقسيم على قول ابي حنيفة كما ذكره المصنف وذكر احكام الاقسام وهي ظاهر قوله وان توجه ليتحلل
بافعال العمرة له ذلك وله في هذا فايدة وهي انه لا يلزمه عمرة في القضاء فان قيل اذا كان المحصر قارنا ينبغي ان
يجب عليه بان ياتي بالعمرة التي وجبت عليه بالشروع في القران لانه قادر عليها قلنا لا يقدر على ادائها على الو
جه الذي التزمه وهو كونه على وجه يترتب عليها الحج اذ يفوت الحج بفوته ذلك قوله لزمه التوجه وليس
له ان يتحلل بالهدي لان ذلك كان لعجزه عن ادراك الحج وقد قدر عليه فلا يجوز الخلف مع القدرة على الاصل
قوله وهو قول زفر وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى قوله ولو خاف على نفسه لا يلزمه التوجه فكذا على
ماله فانا رأينا الشرع في كثير من المواضع انزل المال كالنفس حتى اباح القتال دونه ولقتل كالنفس وفي البدايع لانه
اذا كان لا يقدر على ادراك الهدي صار كان الاحصار زال عنه بالذبح فيحل به ولان الهدي قد مضى لسبيله بدليل
انه لا يجب الضمان على المبعوث معه بالذبح فصار كانه قدر على الذهاب بعد ما ذبح عنه انتهى ولا يبلغ الخاطر شيء
من ذلك والافضل ان يتوجه لان فيه الايفاء بما التزمه كما التزمه قوله ومن احصر بعد الوقوف بعرفة لا يكون
محصرًا لوقوع الامن من الفوات بتحقق الفعل فلا يرد النقض بالعمرة فان الامن من الفوات متحقق فيها مع
تحقق الاحصار بها لان المراد هنا انه قد وقع الفعل بحيث لا يتصور بعده فساد ولا فوات وسقط به الفرض
اذا انضم اليه الطواف في اي وقت اتفق من عمره بخلاف معنى عدم الفوات في العمرة فلم يصدق عليه معنى الاحصار
عن الحج فان معناه المنع عن افعاله وهذا قد فعل ما له حكم الكل فلم يلزم امتداد الاحرام الموجب للحرج لانه متمكن
من الاحلال بالحلق يوم النحر عن كل محظور سوى النساء ثم ان حلق في غير الحرم لزمه دم والحاصل انه لم يتحقق العذر
المجوز للاحلال على ذلك الوجه لتمكنه منه على سنن المشروع الاصلي غير انه يبقى المنع في شيء وهو النساء بزوال
لطواف ولا يعجز المحصر عن ساعة من ليل او نهار يجب بها فرضه فقدر الطواف محتقبا في زمان قدر شهر والمنع من
النساء في هذا المقدار لا يستلزم حرجا يبيح الاحلال مطلقا بغير الطريق الاصلي اعني الحلق بخلاف الاحصار بالعمرة وهو
محرم بها هذا واذا تحقق الاحصار بعد مجرد الوقوف كان عليه دم لوقوف المزدلفة ودم للرمي ودمان لتاخير
الحلق عن المكان وتاخير الطواف عند ابي حنيفة ان اخر ان حلق في الحل واختلف هل له ذلك ام لا قيل ليس له
ان يحلق في مكانه في غير الحرم ولو اخره حتى يحلق في الحرم تاخر عن زمانه وتاخيره عن الزمان اهون منه في غير المكان
وقيل له ذلك بما لو اخره ليحلق في الحرم يمتد الاحصار فيحتاج الى الحلق في الحل فيفوته المكان والزمان قوله
وقد قيل في هذه المسئلة خلاف وهو ما ذكر على ابن الجعد عن ابي يوسف قال سألت ابا حنيفة عن المحرم يحصر بالحرم
فقال لا يكون محصرًا فقلت اليس ان النبي صلى الله عليه وسلم احصر بالحديبية وهي من الحرم فقال ان مكة كانت يومئذ
دار الحرب واما اليوم فهي دار اسلام لا يتحقق الاحصار فيها قال ابو يوسف اما انا فاقول اذا غلب العدو
على مكة حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محصر والاصح ان التفصيل المذكور قول الكل وفيه ان الحديبية من الحرم
وهو خلاف ما ذكره البخاري انها من الحل وما ذكره المصنف وغيره من مشايخنا ان بعضها من الحرم ولعله
هذه الرواية فلا خلاف في المعنى اذا لاحظت تعليل ابي حنيفة وبملاحظته ايضًا يتضح ما ذكرنا من جمل منعه
الاحصار بالحرم على ما بالعدو اذ لا يخفى امكان تحقق العجز عن الذهاب الى مكة بشدة المرض في بعض الصور

تحقق

تحقق الاضرار ببقاء الاحرام مع المرض والله سبحانه اعلم تقسيم المتحلل قبل اعمال ما احرم به اما محصر او فائت الحج
او غيرهما ويحلل الاول في الحال بالدم والثاني بافعال العمرة والثالث بلا شيء بنفسه وهو كل من منع من المضي
شرعا لحق العبد كالمراة والعبد الممنوعين لحق الزوج والمولى اذا احرما بغير اذن فان للزوج والمولى ان يحللاه
في الحال بلا شيء ثم على المراة ان تبعث بهدي يذبح عنها في الحرم وعلى العبد اذا عتق هدي الاحصار وعليهما معا
قضاء حجة وعمرة وسنذكر تمامه ان شاء الله تعالى في المسائل المنثورة باب الفوات قوله لقوله عليه السلام
ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل رواه الطبراني من حديث ابن عمر وابن عباس
فحديث ابن عمر في سنده رحمة ابن مصعب قال الدارقطني ضعيف وقد تفرد به ورواه ابن عدي في الكامل
وضعفه بيحيى ابن عبد الرحمن بن ابي ليلى وضعفه عن جماعة وحديث ابن عباس يحيى بن عيسى النهشلي ضعفه
ابن حبان واسند تضعيفه عن ابن معين وقال صاحب التنقيح روى له مسلم واعلم ان الغرض من خصوص هذا
المتن الاستدلال على نفي لزوم الدم فان ما سواه من الاحكام المذكورة لا يعلم فيها خلاف ووجهه انه
شرع في بيان حكم الفوات وكان المذكور جميع ما له من الحكم والا نافي ولبين من المذكور لزوم الدم فلو كان
من حكمه لذكره قوله كما في الاحرام المبهم هو ان لا يزيد في النية على مجرد الاحرام ثم يلبي فانه يصح ولا يخرج عنه
الا باداء النسكين وله ان يعين ما شاء ما لم يشرع في الطواف فاذا شرع قبل التعيين تعينت العمرة ولذا
قلنا لو لم يعين حتى طاف اقل الاشواط ثم احرم بعمرة رفضها ولزمه حكم الرفض على ما ذكرنا في اضافة الاحرام
الى الاحرام لانه صار جامعا بين عمرتين وقد اسلفناه في الاحرام المبهم شيئا في باب الاحرام والمراد بالصحيح
في قوله لان الاحرام بعد ما انعقد صحيحا اللازم لا يخرج به العبد والزوجة بغير اذن لا مقابل ما فسد قوله
ولا دم عليه وقال الحسن زياد عليه دم كقول الشافعي ومالك لنا فيه ما ذكرنا من الحديث انفا وهو حجة
لان مسلما روى للنهشلي وما رواه مالك في الموطا عن عمر انه قال لابي ايوب الانصاري حين فاته الحج
اصنع كما يصنع المعتمر ثم قد حللت فاذا ادركت الحج من قابل فاحجج واهد ما استيسر من الهدي وكذا
روي عنه انه قال لهبار ابن الاسود ومن معه حين فاتهم الحج وعن ابن عمر مثل ما عن ابيه رضي الله عنهما
رواه الشافعي عنه محمول على الندب لما قدمنا من حديث المرفوع انه صلى الله عليه وسلم لم يامر به حال بيانه
لحكم الفوات او لم يعلما فيه عن رسول الله عليه السلام شيئا وتايد بما ذكره من المعنى في الكتاب وهو ان
العمرة لغاية الحج جعلت شرعا شرطا للتحلل وكانت كالدم في المحصر فلا يجمع بينهما وقوله وقول لان
التحلل الخ المراد ان لزوم الدم على المحصر لكونه تعجل الاحلال قبل الاعمال وهذا قد حل بالاعمال فلا يجب
عليه الدم الا ما ثبت بل من ظاهر العبارة ليقال عليه مقتضاه ان لا يجب على المحصر عمرة في قضاء الحجة قوله
لما روي عن عائشة اخرج البيهقي عن شعبة عن يزيد الرشك عن معاذة عن عائشة قالت حلت
العمرة في السنة كلها الا اربعة ايام يوم عرفة ويوم النحر ويومان بعد ذلك انتهى بتغيير الى انها الكراهة تحريم
وفي كلام المصنف ما يفيده وقال الشيخ تقي الدين في الامام روى اسماعيل بن عياش عن ابراهيم ونافع عن
طاوس قال قال البحر يعني ابن عباس خمسة ايام يوم عرفة ويوم النحر وثلاثة ايام التشريق اعتمر قبلها او
وبعدها ما شئت انتهى هذا واما افضل اوقاتها فرمضان عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه عليه السلام
عمرة في رمضان تعدل حجة وفي طريق لمسلم تقضي حجة او حجة معي وفي رواية لابي داود تعدل حجة معي
من غير نسك وكان السلف رحمنا الله تعالى بهم يسمونها الحج الاصغر هذا وقد قدمنا في اوائل كتاب
الحج الوعد بعد عمراته عليه السلام فنقول قد اعتمر النبي عليه السلام اربع عمرات كلهن بعد الهجرة ولم

يعتمر مدة مقامه بمكة بعد النبوة شيئاً وذلك ثلث عشرة سنة وعن هذا ادعى من ادعى ان السنة في العمرة ان
يفعل داخلا الى مكة لا خارجا بان يخرج المقيم بمكة الى الحل فيعتمر كما يفعل اليوم وان لم يكن ذلك ممنوعا ثم المراد با
لاربعة احرامه بهن فاما ما تم له منها فثلث ولهذا قال البراء بن عازب اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم عمرتين قبل ان
يحج فلم يحتسب بعمرة الحديبية كذا في الصحيحين وكلهن في ذي القعدة على ما هو الحق الاولى عمرة الحديبية
سنة ست فصد بها فنحر الهدي بها وحلق هو واصحابه ورجع الى المدينة الثانية عمرة القضاء في العام
المقبل وهي قضاء عن الحديبية هذا مذهب ابي حنيفة وذهب مالك الى انها مستانفة لا قضاء عنها وتسمية
الصحابة وجميع السلف اياها بعمرة القضاء ظاهر في خلافه وتسمية بعضهم اياها عمرة القضية لا ينفيه
فانه اتفق في الاولى مقاضاة النبي عليه السلام اهل مكة على ان ياتي من العام المقبل فيدخل مكة بعمرة ويقيم
ثلثا وهذا الامر قضية تصح اضافة هذه العمرة اليها فانها عمرة كانت عن تلك القضية فهي قضاء عن تلك
القضية فتصح اضافتها الى كل منهما فلا تستلزم الاضافة الى القضية نفي القضاء والاضافة الى القضاء يفيد
ثبوته فيثبت مفيد ثبوته بلا معارض وايضا فالحكم الثابت فيمن شرع في احرام بنسك فلم يتمه لاحصار فحل
ان يقضي وهذه تحتمل القضاء فوجب حملها عليه وعدم نقل انه عليه السلام امر الذين كانوا معه بالقضاء
لا يفيد بل المفيد له نقل العدم لا عدم النقل نعم هو مما يؤنس به في عدم الوقوع لان الظاهر انه لو كان
لنقل لكن ذلك انما يعتبر لو لم يجب من الثابت ما يوجب القضاء في مثله على العموم فيجب الحكم بعلمهم به و
قضائهم بها من غير تعيين طريق علمهم الثالثة عمرته التي قرن مع حجته على ما اسلفنا اثباته من انه عليه السلام
حج قارنا او التي تمتع بها الى الحج على قول القائلين بانه حج متمتعا او التي اعمرها في سنته ذلك على قول القائلين
بانه افرد واعتمر ولا عبرة بالقول الرابع الرابعة عمرته من الجعرانة لما خرج صلى الله عليه وسلم الى حنين ود
خل بعده العمرة الى مكة ليلا وخرج منها ليلا الى الجعرانة فبات بها فلما اصبح وزالت الشمس خرج في بطن
سرف حتى جامع الطريق ومن ثم خفيت هذه العمرة على كثير من الناس واما ان كلهن في ذي ا
لقعدة فلما ثبت عن عائشة وابن عباس لم يعتمر رسول الله عليه السلام الا في ذي القعدة واما في
الصحيحين من حديث انس اعتمر رسول الله عليه السلام اربع عمر كلهن في ذي القعدة الا التي مع حجته
عمرة من الحديبية او زمن الحديبية في ذي القعدة وعمرة من عام المقبل في ذي القعدة وعمرة من
الجعرانة حيث قسم غنائم حنين في ذي القعدة وعمرة مع حجته فلا ينافيه لان مبدا عمرة القران كان
في ذي القعدة وفعلها كان في ذي الحجة فصح طريق الاثبات والنفي واما قول ابن عمر ان النبي عليه السلام
اعتمر اربعا احداهن في رجب فقد قالت عائشة لما بلغها ذلك يرحم الله ابا عبد الرحمن ما اعتمر رسول
الله عليه السلام عمرة قط الا وهو شاهده وما اعتمر في رجب قط واما ما رواه الدارقطني عن عائشة خرجت
مع رسول الله عليه السلام في عمرة في رمضان فقد حكم الحافظ بغلط هذا الحديث اذ لا خلاف ان عمره لم تزد
على اربع وقد عينها انس وعدها وليس فيما ذكر شيء منها في غير ذي القعدة سوى التي مع حجته وقد
جمع بما ذكرناه من الوجه الصحيح فلو كانت له عمرة في رجب واخرى في رمضان لكانت ستا ولو كانت اخرى
في شوال كما هو في سنن ابي داود عن عائشة انه عليه السلام اعتمر في شوال كانت سبعا والحق في ذلك
ان ما امكن الجمع وجب ارتكابه دفعا للمعارضة وما لم يمكن فيه حكم بمقتضى الاصح والاثبت وهذا
ايضا يمكن الجمع بارادة عمرة الجعرانة فانه خرج الى حنين في شوال والاحرام بها في ذي القعدة فكان
مجازا لقرب هذا ان صح وحفظ والا فالمعول عليه الثابت والله اعلم ولما ثبت ان عمره كانت كلها في ذي

القعده

القعده وقع تردد لبعض اهل العلم في ان افضل اوقات العمرة اشهر الحج او رمضان ففي رمضان ما قدمناه
مما يدل على الافضلية ولكن فعله لما لم يقع الا في اشهر الحج كان ظاهرا انه افضل بتخصيصه عليه السلام ذلك
وتركه اذ ذاك لاقترانه بامر يخصه كاشتغاله بعبادات اخرى في رمضان تبتلا وان لا يشق على امته فانه لو اعتمر
فيه لخرجوا معه ولقد كان بهم رحيما وقد اخبر في بعض العبادات ان تركه لها لئلا يشق عليهم مع محبته
له كالقيام في رمضان بهم ومحبته لان يستقي بنفسه مع سقاة زمزم ثم تركه كيلا يغلبهم الناس على سقا
يتهم ولم يعتمر عليه السلام في السنة الا مرة وما ظنه بعضهم من حديث في ابي داود عن عائشة رضي الله عنها
ان النبي عليه السلام اعتمر عمرتين عمرة في ذي القعده وعمرة في شوال وليس المراد ذكر جميع ما اعتمر عليه
السلام للعلم بانه اعتمر اكثر فكان المراد ذكر انه وقع له ذلك في سنة يجب ان يحكم فيه بالغلط فانه خلاف ظا
هر قول عائشة وابن عباس وانس وغيرهم على انها اربع ومعلوم ان اولى كانت في ذي القعدة عام
الحديبية سنة ست ثم لم يعتمر الا من قابل سنة سبع سوى في ذي القعده عمرة القضاء ثم لم يخرج الى
مكة حتى فتحها سنة ثمان في رمضان ولم يعتمر في دخوله في الفتح ثم خرج الى حنين في شوال من تلك ا
لسنة ثم رجع منها فاحرم بعمرة في القعدة فمتى اعتمر في شوال والله سبحانه اعلم ولا علم الا ما علم
قوله والعمرة سنة اي من اتى بها مرة في العمر فقد اقام السنة غير مقيد بوقت غير ما ثبت النهي عنها
فيه الا انها في رمضان افضل هذا اذا افردها فلا ينافيه ان القران افضل لان ذلك امر يرجع الى الحج لا
العمرة فالحاصل ان من اراد الاتيان بالعمرة على وجه افضل فيها ففي رمضان او الحج على وجه الفضل
فيه فبان تقرن معه عمرة قوله وقال الشافعي فريضة وقال محمد بن الفضل من مشايخ بخارى فرض كفا
ية وقيل هي واجبة وجه قول الشافعي ما رواه الحاكم في المستدرك والدارقطني عن زيد بن ثابت قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدات قال الحاكم الصحيح عن زيد بن ثابت
من قوله انتهى وفيه اسماعيل بن مسلم المكي ضعفوه قال البخاري منكر الحديث وقال احمد [illegible]
حديثه ورواه البيهقي عن هشام بن حسان عن محمد بن سيرين موقوفا وهو الصحيح واخرج الدار
قطني عن عمر بن الخطاب ان رجلا قال يا رسول الله ما الاسلام قال ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمد
ا رسول الله وان تقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وان تحج وتعتمر قال الدارقطني اسناده صحيح ورواه ا
لحاكم في كتابه المخرج على صحيح مسلم قال صاحب التنقيح الحديث مخرج في الصحيحين ليس فيه وتعتمر وهذه
الزيادة فيها شذوذ وفيه احاديث اخر لم تسلم من ضعف او عدم دلالة واخرج الحاكم عن ابن عمر
ليس احد من خلق الله الا وعليه حجة وعمرة واجبتان من استطاع الى ذلك سبيلا وعلقه البخاري
واخرج عن ابن عباس الحج والعمرة فريضتان على الناس كلهم الا اهل مكة فان عمرتهم طوافهم فليخر
جوا الى التنعيم ثم ليدخلوها الحديث وقال على شرط مسلم وقال البيهقي قال الشافعي في مناظرة
من انكر عليه القول بوجوب العمرة اشبه بظاهر القرآن لانه قرنها بالحج ولنا ما اخرجه الترمذي
عن حجاج بن ارطاة عن محمد بن المنكدر عن جابر قال سئل رسول الله عليه السلام عن العمرة او اجبة
هي قال لا وان يعتمر فهو افضل قال الترمذي حديث حسن صحيح هكذا وقع في رواية الكرخي ووقع في
رواية غيره حديث حسن لا غير قيل هو الصحيح فان الحجاج بن ارطاة هذا فيه مقال وقد ذكر في باب
القران ما فيه وانه لا ينزل به عن كون حديثه حسنا والحسن حجة اتفاقا وان قال الدارقطني الحجاج بن
ارطاة لا يحتج به فقد اتفقت الروايات عن الترمذي على تحسين حديثه هذا وقد رواه ابن جريج

عن محمد بن المنكدر عن جابر واخرجه الطبراني في الصغير والدارقطني بطريق اخر عن جابر فيه يحيى ابن ايوب وضعفه
وروى عبد الباقي بن نافع عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع
وهو ايضا حجة وقول ابن حزم انه مرسل رواه معاوية ابن اسحق عن ابي صالح ماهان الحنفي عنه عليه السلام
وتضعيفه عبد الباقي وماهان اعترضه الشيخ تقي الدين في الامام بان عبد الباقي بن قانع من كبار الحفاظ وثقه
الاسناد ثقاة مع ان المرسل حجة عندنا وانما كلامنا على التنزل قال وتضعيف ماهان غير صحيح فقد وثقه
ابن معين وروي عنه جماعة مشاهير وذكرهم وقد روي ايضا من حديث ابن عباس وفي سنده مجاهيل وروى
ابن ماجة عن طلحة ابن عبيد الله انه سمع رسول الله عليه السلام يقول الحج جهاد والعمرة تطوع وفيه عمرو بن
قيس قال في الامام متكلم فيه انتهى وهذا القدر لا يخرج حديثه عن الحسن فلا ينزل عن مطلق الحجية واخرج
ابن ابي شيبة من حديث ابي اسامة عن سعيد ابن ابي عروبة عن ابي معشر عن ابراهيم قال عبد الله بن مسعود
رضي الله عنه الحج فريضة والعمرة تطوع وكفى بعبد الله قدوة فبعد ارخاء العنان في تحسين حديث الترمذي
تعدد طرقه يرفعه الى درجة الصحيح على ما حققناه كما ان تعدد طرق الضعيف ترفعه الى الحسن لضعف الاحتمال
بها وقد تحقق ذلك فقام ركن المعارضة والافتراض لا يثبت مع المعارضة لمنعها عن اثباته مقتضاه ولا
يخفى ان المراد من قول الثنا في الفرض الظني وهو الوجوب عندنا ومقتضى ما ذكرناه ان لا يثبت مقتضى مارو
يناه ايضا للاشتراك في موجب المعارضة فحاصل التقرير تعارض مقتضيات الوجوب والنفل فلا يثبت ويبقى
مجرد فعله عليه السلام واصحابه والتابعين وذلك يوجب السنية فقلنا بها والله سبحانه اعلم ولا حول ولا قوة الا با
لله العلي العظيم **فروع** وان استغنى شيء منها بما تقدم فاني لا اكره تكررها فان تعدد المواقع يوسع باب الوجدان
وهو المقصود اذا فائت الحج حال التحلل بالعمرة احرام الحج عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يصير احرام عمرة
وعند زفر المفعول ايضا افعال الحج من الطواف والسعي لانه حين عجز عن الكل يتحلل بما بقي عليه الثابت
شرعا التحلل بعد الوقوف لا قبله ولا يحلل الا بطواف بعد فواته وقت الوقوف فلو قدم محرم بحجة فطاف وسعى
ثم خرج الى الربذة مثلا فاحصر بها حتى فاته الحج فعليه ان يحل بعمرة ولا يكفيه طواف التحية والسعي في التحليل
حتى لو كان قارنا والمسألة بحالها لا يجب قضاء عمرته التي قرنها لانه اداها وان كان قارنا ولم يطف شيئا حتى
فاته يطوف الان لعمرته التي قرنها لانه اداها وان كان قارنا ولم يطف شيئا حتى فانه يطوف الان لعمرته لانها
لا تفوت ويسعى ولا يقطع التلبية عندها وانما يقطعها اذا اخذ في الطواف الذي يتحلل به عن الاحرام في الحج
ومن فاته فمكث حراما حتى دخلت اشهر الحج من قابل فتحلل بعمرة ثم حج من عامه لا يكون متمتعا وهذا مما يدل على ان
احرام حجة باق اذ لو انقلب احرام عمرة كان متمتعا اذ لا يمنع من التمتع تقدم احرام العمرة على اشهر الحج بعد
ان وقع افعالها في اشهر الحج وليس لفائت الحج ان يحج بذلك الاحرام وان قلنا ببقائه احرام حج حتى بقيت
محرما الى قابل لم يفعل افعال عمرة التحلل فاراد ان يحج ليس له ذلك لان موجب احرام حجه تغير شرعا بالفوات
فلا يترتب عليه غير موجب فلا يتمكن ابو يوسف في الاستدلال بهذا على صيرورته احرام عمرة ولا فرق في وجوب
التحلل بعمرة بين كون الفوات حال الصحة او بعد ما افسد بالجماع ولو فاته الحج فاهل باخرى طاف الفائتة
وسعى ورفض التي ادخلها لانه قبل التحلل بالعمرة جامع بين احرام حجتين وعليه فيها ما على الرافض ولو نوى
بهذه التي اهل بها قضاء الفائتة لم يلزمه بهذا الاهلال شيء سوى التي هو فيها لان احرامه بعد الفوات
باق ونية ايجاد ما هو موجود لغو فيتحلل بالطواف والسعي ويقضي الفائتة فقط فلو كان اهل بعمرة ر
فضها ايضا لانه جامع بين عمرتين احراما على قول ابي يوسف وعملا على قولهما ولو اهل رجل بحجتين فقدم

مكة

مكة وقد فاته الحج تحلل بعمرة واحدة لا يعتمرتين لانه بالترك والشروع رفض احديهما والتحلل بالعمرة انما يجب
لغير ما رفض وذلك واحدة **باب الحج عن الغير** ادخال اللام على غير واقع على وجه الصحة بل هو ملزوم الا
الاضافة ولما كان الاصل كون عمل الانسان لنفسه لا لغيره قدم ما تقدم **قوله** لان يجعل عمله لغيره صلاة او صوما
عند اهل السنة والجماعة لا يراد به ان الخلاف بيننا وبينهم في ان له ابواب ذلك او ليس له كما هو ظاهر بل في
انه ينفعل بالجعل اولا بل يلغو جعله **قوله** او غيرها كتلاوة القرآن والاذكار **قوله** عند اهل السنة والجماعة
ليس المراد ان المخالف لما ذكر خارج عن اهل السنة فان مالكا والشافعي لا يقولان بوصول العبادات البدنية
المحضة كالصلوة والتلاوة بل غيرهما كالصدقة والحج بل المراد ان اصحابنا لهم كمال الاتباع والتمسك ما ليس لغيرهم
فعبر عنهم باسم اهل السنة فكانه قال عند اصحابنا غير ان لهم وصفا عبر عنهم به كل وخالف في العبادات المعتزلة
لقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وسعي غيره ليس سعيه وهي وان كانت مسوقة قصا لما في صحف
ابراهيم وموسى عليهما السلام فحيث لم يتعقبه بانكار كان شريعة لنا على ما عرف والجواب انها وان كانت ظاهرة
فيما قالوه لكن يحتمل انها نسخت او مقيدة وقد ثبت ما يوجب المصير الى ذلك وهو ما رواه المصنف وهو في
الصحيحين انه عليه السلام ضحى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والاخر عن امته والملحة بياض يشوبه
شعرات سود وفي سنن ابن ماجة بسنده عن عائشة رضي الله عنها وابي هريرة انه عليه السلام
كان اذا اراد ان يضحي يشتري كبشين عظيمين سمينين اقرنين املحين موجوءين فذبح احدهما عن امته ممن شهد لله بالتوحيد
وشهد له بالبلاغ وذبح الاخر عن محمد وال محمد ورواه احمد والحاكم والطبراني في الاوسط عن ابي هريرة رضي الله عنه يقول
ضحى رسول الله صلى الله عليه وسلم بكبشين اقرنين املحين موجوءين فلما وجههما قال اني وجهت وجهي الاية اللهم
لك ومنك عن محمد وامته بسم الله والله اكبر ثم ذبح ورواه الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم بنقص في المتن ورو
اه ابن ابي شيبة عن جابر رضي الله عنه انه عليه السلام اتى بكبشين املحين عظيمين اقرنين موجوءين فاضجع احدهما وقال
بسم الله والله اكبر اللهم عن محمد وال محمد ثم اضجع الاخر وقال بسم الله والله اكبر اللهم عن محمد وامته ممن شهد لك با
لتوحيد وشهد لي بالبلاغ وكذا رواه اسحاق وابو يعلى في مسنديهما وروي هذا المعنى من حديث ابي رافع
رواه احمد واسحق والطبراني والبزار والحاكم ومن حديث حذيفة ابن اسيد الغفاري اخرجه الحاكم في الفضا
ئل ومن حديث ابي طلحة الانصاري رواه ابن ابي شيبة ومن طريقه رواه ابو يعلى والطبراني
من حديث انس ابن مالك رواه ابن ابي شيبة ايضا والدارقطني فقد روي هذا عن عدة من الصحابة و
انتشر مخرجوه فلا يبعد ان يكون القدر المشترك وهو انه ضحى عن امته مشهورا يجوز تقييد الكتاب
به بما لم يجعله صاحبه او ينظر اليه والى ما رواه الطبراني ان رجلا ساله عليه السلام فقال كان لي ابوان
حال حياتهما فكيف لي ببرهما بعد موتهما فقال عليه السلام ان من البر بعد الموت ان تصلي لهما مع صلوتك
وان تصوم لهما مع صيامك والى ما رواه ايضا عن علي عنه عليه السلام قال من مر على المقابر وقرا قل هو الله احد
احد عشرة مرة ثم وهب اجرها للاموات اعطي من الاجر بعدد الاموات والى ما عن انس انه ساله عليه السلام فقال
يا رسول الله انا نتصدق عن موتانا ونحج عنهم وندعو لهم فهل يصل ذلك اليهم قال نعم انه ليصل اليهم وانهم
ليفرحون به كما يفرح احدكم بالطبق اذا اهدي اليه رواه ابو حفص العكبري وعنه عليه السلام اقرؤوا على
موتاكم يس رواه ابو داود فهذه الاثار وما قبلها وما في السنة ايضا من نحوها عن كثير تركناه لحال الطول
يبلغ القدر المشترك بين الكل وهو ان من جعل شيئا من الصالحات لغيره نفعه الله به مبلغ التواتر وكذا
ما في كتاب الله تعالى من الامر بالدعاء للوالدين في قوله تعالى وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا ومن الاخبار

باستغفار الملائكة للمؤمنين قال تعالى والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الارض وقال تعالى
في اخر الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين امنوا وساق عبارة
ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الى قوله وقهم السيئات فقطع في حصول
الانتفاع بعمل الغير فيخالف ظاهر الاية التي استدل بها اذ ظاهرها انه لا ينفع استغفار احد لاخر بوجه
من الوجوه لانه ليس من سعيه فلا يكون له منه شيء فقطعنا بانتفاء ارادة ظاهرها على اطلاقه فتقيد بما يهبه
العامل وهو اولى من النسخ اما اولا فلانه اسهل اذ لم يبطل بعد الارادة واما ثانيا فلانها من قبيل الاخبار
ولا يجري النسخ في الخبر وما يتوهم جوابا من انه تعالى اخبر في شريعة موسى وابراهيم ان لا يجعل الثواب لغير العا
مل ثم جعله لمن بعدهم من اهل شريعتنا حقيقة مرجعه الى تقييد الاخبار لا الى النسخ اذ حقيقته ان يراد المعنى
ثم ترفع ارادته وهذا التخصيص بالارادة بالنسبة الى اهل تلك الشرائع ولم يقع نسخ لهم ولم ترد الاخبار ايضا
في حقنا ثم نسخ واما جعل اللام في للانسان بمعنى على فتغيير من ظاهرها ومن سياق الاية ايضا فانها وعظ
للذي تولى واعطى قليلا واكدى وقد ثبت في ضمن ابطالنا القول المعتزلة انتفاء قول الشافعي ومالك رحمهما الله
في العبادات البدنية بما في الاثار والله سبحانه هو الموفق **قوله** لحصول المقصود المقصود الاصلي من التكا
ليف الابتلاء ليظهر من المكلف ما سبق العلم الازلي بوقوعه منه من الامتثال بالصبر على ما امر به تاركا هوى
نفسه لاقامة امر به تعالى فيثاب او المخالفة فيعفى عنه او يعاقب فيتحقق بذلك اثار صفاته تعالى فانه تعالى
اقتضت حكمته الباهرة وكمال احسانه وفضله ان لا يعذب بما علم انه سيقع من المخالفة قبل ظهوره عن اختيار
المكلف ثم من التكاليف العبادات وهي بدنية ومالية ومركبة منهما والمشقة في البدنية في تعب الجوارح
والنفس بالافعال المخصوصة في مقام الخدمة وفي المالية في تنقيص المال المحبوب للنفس وفيهما مقصود
اخر وهو سد خلة المحتاج والمشقة فيها ليس به بل بالتنقيص فكلما تضمن المشقة لا يخرج عن عهدته الا
بفعله بنفسه اذ بذلك يتحقق مقصود الابتلاء والاختبار فلذا لم تجز النيابة في البدنية لان فعل غيره لا
يتحقق به الاشفاق على نفسه بمخالفة هواه بالصبر عليه واما المالية فما فيه المشقة من احد مقصوديها وهو
تنقيص المال باخراجه لم تجز فيه النيابة ولا يقوم به غيره اذ لا بد من اذنه والواقع من النايب ليس الا المناولة
للفقير وبه يحصل المقصود الاخر الذي هو سد حاجته ولا مشقة به على المالك وعلى هذا كان مقتضى القياس ان لا تجري
النيابة في الحج لتضمنه المشقتين البدنية والمالية والاولى لم تقم بالامر لكنه تعالى رخص في اسقاطه بتحمل
المشقة الاخرى اعني اخراج المال عند العجز المستمر الى الموت رحمة وفضلا وذلك بان يدفع نفقة الحج الى من
يحج عنه بخلاف حال القدرة لم يعذره لان تركه فيها ليس الا لمجرد ايثار راحة نفسه على امر ربه وهو بهذا
يستحق العقاب الا التخفيف في طريق الاسقاط وانما شرط دوامه الى الموت لان الحج فرض العمر فحيث تعلق به
خطابه لقيام الشروط وجب عليه ان يقوم بنفسه في اول اعوام الامكان فاذا لم يفعل اثم وتقرر القيام بها
بنفسه في ذمته في مدة عمره وان كان غير متصف بالشروط فاذا عجز عن ذلك بعينه وهو ان يعجز عنه في مدة
عمره رخص له الاستنابة رحمة وفضلا فحيث قدر عليه وقتا من عمره بعدما استناب فيه لعجز لحقه ظهر انتفاء
شرط الرخصة فلذا الواحج غيره لمرض يرجى زواله او لا او كان محبوسا كان امره مراعى ان استمر بذلك
المانع حتى مات ظهر انه وقع مجزئا وان عوفي وخلص من السجن ظهر انه لم يقع مجزئا وظهر وجوب المباشرة
بنفسه ولو احج صحيح غيره ثم عجز لا يجزيه كذا في فتاوى قاضي خان وهو صحيح لانه اذن قبل وجود سبب الرخصة
ولا ينجبر بل خلاف هذا ما في الفتاوى ايضا قال اذا قال لله علي ثلثون حجة فاحج ثلثين نفسا في سنة واحدة ان

مات قبل ان يجيء وقت الحج جاز عن الكل لانه لم تعرف قدرته بنفسه عند مجيء وقت الحج فجاز وان جاء وقت الحج وهو يقد
ر بطلت حجة لانه يقدر بنفسه عليها فانعدم شرط صحة الاحجاج في هذه السنة وعلى هذا كل سنة تجيء فيها المراة
اذا لم تجد محرما لا تخرج الى الحج الى ان يبلغ الوقت الذي تعجز عن الحج فحج تبعث من تحج عنها اما قبل ذلك فلا تجوز
لتوهم وجود المحرم فان بعثت رجلا ان دام عدم المحرم الى ان ماتت فذلك جائز كالمريض اذا احج رجلا ودام المرض
الى ان مات واعلم ان ما تقدم في اول كتاب الحج من كون شرط الاحجاج عن الفريضة مجيء الوقت وهو قادر فلا الحج حتى يعرض
المانع ويدوم الى الموت فلو اوصى قبل الوقت ثم مات لا يصح وفرعنا من اختلاف زفر ويعقوب في نصراني اسلم او صبي
بلغ ثم مات قبل ادراك الوقت واوصى بحجة الاسلام ان الوصية باطلة على قول زفر لما قلنا جائزة على قول ابي يوسف لان
السبب تقرر في حقهما والوقت شرط الاداء وفيه نظر اولا في كونه شرط الاداء بل هو شرط الوجوب والسبب وان كان
هو البيت لكن الموصى به ليس مطلق الحج ليلزم الورثة ان وسع الثلث بل الحج الفرض ولم يتحقق على من عليهما
الى ان مات فقول زفر انظر وفي البدايع لو كان فقيرا صحيح البدن لا يجوز حج غيره عنه لان المال شرط الوجوب فاذا لا
وجوب فلا ينوب عنه غيره في اداء الواجب ولا واجب وهو يفيد ما ذكرناه والله سبحانه اعلم **اما الحج النفل** فلا يشترط فيه
العجز لانه لم يجب عليه واحدة من المشقتين فاذا كان له تركهما كان له ان يتحمل احديهما تقربا الى ربه عز وجل فله الا
ستنابة فيه صحيحا ثم ان وجوب الايصاء انما يثبت ابتداء اذا كان صحيح البدن عند ابي حنيفة فمن لم يكن صحيحا لا يتعلق
به فلا يجب عليه الايجاب وعندهما اذا كان له مال تعلق به وان كان زمنا او مقلوجا على ما سلف من ان البدن سلامته عنده
صحة الجوارح خلافا لهما واسلفنا في اول كتاب الحج ان قولهما رواية الحسن عنه وانها اوجه وذكرنا الوجه ثمة
فليراجع ثم اختلف في ان نفس الحج يقع عن الامر او عن المامور فعن محمد عن المامور بناء على انه اقيم الانفاق على
الحاج مقام نفس الفعل شرعا كالشيخ الفاني حيث اقيم الاطعام في حقه مقام الصوم قالوا بعض الفروع ظاهره في هذا
وسياتي وعليه جمع من المتاخرين صدر الاسلام والاسبيجابي وقاضي خان حتى نسب شيخ الاسلام هذا الاصحابنا فقال يجب
قول اصحابنا اصل الحج عن المامور ومختار شمس الائمة السرخسي وجمع منا المحققين انه يقع عن الامر وهو ظاهر
المذهب ويشهد بذلك الاثار من السنة ومن المذهب بعض الفروع فمن الاثار حديث الخثعمية وهو ان
امراة من خثعم قالت يا رسول الله ان فريضة الله في الحج على عباده ادركت ابي شيخا كبيرا لا يثبت على الراحلة افاحج
عنه قال نعم متفق عليه فقد اطلق على فعلها الحج كونه عنه وكذا قوله للرجل حج عن ابيك واعتمر رواه ابو داود وا
لنسائي والترمذي وصححه واما الفروع فان المامور لا يسقط عنه حجة الاسلام بهذه الحجة فلو كانت عنه لسقطت
اذ الغرض ان حجة الاسلام تتادى باطلاق النية وتلغو الجهة على ذلك التقدير وفيه تامل يستدل في البدايع
بعد حديث الخثعمية سوى باحتياج النايب الى اسناد الحج الى المحجوج عنه في النية ولو لم يقع نفس الحج عنه الا
لم يحتج الى نيته واعلم ان شرط الاجزاء كون اكثر النفقة من مال الامر القياس كون الكل من ماله الا ان في التزام
ذلك حرجا بينا لان الانسان لا يستصحب المال ليلا ونهارا في كل حركة وقد يحتاج الى شربة ماء وكسرة خبز في
بغتة فاسقطنا اعتبار القليل استحسانا واعتبرنا الاكثر اذ له حكم الكل فان انفق الاكثر او الكل من مال نفسه وفي
المال المدفوع اليه وفاء بالحج رجع به فيه اذ قد يبتلى بالانفاق من مال نفسه لبغتة الحاجة ولا يكون المال حا
ضرا فيجوز ذلك كالوصي والوكيل يشتري لليتيم ويعطي الثمن من مال نفسه يرجع به في المال في مال اليتيم
ولا يشكل ما في الكافي للحاكم لو قال احجوا فلانا حجة ولم يقل عني ولم يسم كم يعطى قال يعطى قدر
ما يحجه وله ان لا يحج بها اذا اخذه ويصرفه الى حاجة اخرى قال في المبسوط لانه لما امر بذلك انما جعل
الحج عبارة لما اوصى له به من المال ثم اشار عليه ان يحج به عن نفسه فكانت الوصية صحيحة ومشورته

غير ملزمة فإن شاء حج وإن شاء لم يحج انتهى والحاصل أنه إنما أوصى له بمال يبلغ أن يحج به وفي غريب الرواية للسيد
الإمام أبي شجاع رجل أوصى بأن يحج عنه فحج عنه ابنه ليرجع في التركة فإنه يجوز كالدين إذا قضى من مال نفسه
ولو حج على أن لا يرجع لا يجوز عن الميت ويتخايل خلافه في عيون المسائل قال إذا أوصى أن يحج عنه بعض
ورثته وهم كبار جاز وإن كانوا صغارا أو غيبا كبارا لم يجز لأن هذا يشبه الوصية للوارث بالنفقة فلا
يجوز إلا بإجازة الورثة انتهى فيحمل الأول على ما إذا أمره باقي الورثة بذلك والنفقة المشروطة ما يكفيه
لذهابه وإيابه لأنه في ذلك عامل للميت ولو توطن مكة بعد الفراغ خمسة عشر يوما بطلت نفقته في مال
الميت لأن توطنه لحاجة نفسه بخلاف ما إذا أقام أقل فإنه مسافر على حاله وقال بعض المشايخ إذا أقام أكثر من
ثلاث فهي في مال نفسه لتحقيق الحاجة إلى الثلث للاستراحة لا الأكثر قالوا هذا في زمانهم إذا كان يقدر على الخروج متى
شاء أما في زماننا فلا إلا مع الناس فعلى هذا إذا كان مقامه بمكة أو غيرها لانتظار القافلة فنفقته في مال الميت
وإن كان أكثر من خمسة عشر يوما لأنه لا يقدر على الخروج إلا معهم فلم يكن متوطنا لحاجة نفسه فإن أقام بعد حجه
فنفقته في مال نفسه فإن بدا له بعد ذلك أن يرجع رجعت نفقته في مال الميت لأنه كان استحق نفقة الرجوع في مال
الميت وهو كالناشزة إذا عادت إلى المنزل والمضارب إذا أقام في بلدته أو بلدة أخرى خمسة عشر لحاجة نفسه لم
ينفق من مال المضاربة فإن خرج مسافرا بعد ذلك عادت فيه وقد روي عن أبي يوسف أنه لا تعود نفقته في مال الميت
لأنه في الرجوع عامل لنفسه لا للميت لكنا قلنا أصل سفره كان للميت فما بقي ذلك السفر بقيت النفقة كذا في المبسوط
وذكر غير واحد من غير ذكر خلاف أنه إن نوى الإقامة خمسة عشر يوما سقطت فإن عاد عادت وإن توطنها أقل أو أكثر
لا تعود وهذا يفيد أن التوطن غير محدود بنية الإقامة خمسة عشر والظاهر أن معناه أن يتخذها وطنا ولا شك
في ذلك حتى اقتصر سقط النفقة ثم العود إنشاء سفر لحاجة نفسه ولو بعد يومين فلا يستحق به النفقة
على الميت والله سبحانه أعلم وصرح في البدائع بعد نقل الرواية عن أبي يوسف فقال وهذا لم يتخذ مكة دارا فأما
ما إذا اتخذها دارا ثم عاد لا تعود النفقة بلا خلاف ولو كان أقام بها إقامة غير نية الإقامة قالوا إن كانت
إقامة معتادة لم تسقط وإن زاد على المعتاد سقطت ولو تعجل إلى مكة فهي في مال نفسه إلى أن يدخل عشر ذي الحجة فتصير
في مال الآمر ولو سلك طريقا أبعد من المعتاد إن كان ما يسلكه الناس ففي مال الآمر وإلا ففي ماله وما دام مشغولا
بالعمرة بعد الحج فنفقته في مال نفسه لأنه عامل لنفسه فإذا فرغ عادت في مال الميت ولو كان بدأ بالعمرة لنفسه
ثم حج عن الميت قالوا يضمن جميع النفقة لأنه خالف الآمر ومنه كون إن شاء الله تعالى وفي فتاوى قاضي خان لو
ضاعت النفقة بمكة أو بقرب منها أو لم تبق نفقته فأنفق من مال نفسه كان له أن يرجع في مال الميت وإن فعل
بغير قضاء لأنه لما أمره بالحج فقد أمره بأن ينفق عنه ثم ذكر بعده بأسطر إذا قطع الطريق على المأمور وقد
أنفق بعض المال في الطريق فمضى وحج وأنفق من مال نفسه يكون متبرعا فلا يسقط الحج عن الميت لأن
سقوطه بطريق التسبب بإنفاق المال في كل الطريق ولا فرق بين الصورتين سوى أنه قيد الأولى بكون
ذلك الضياع بمكة أو قريبا منها لكن المعنى الذي علل به يوجب اتفاق الصورتين في الحكم وهو أن يثبت
له الرجوع فإن لم يرجع وتبرع به إن كان الأول جاز وإلا فهو ظنا من ماله والمراد بالنفقة ما يحتاج إليه من
طعام ومنه اللحم وشرابه وثيابه وركوبه وثوب إحرامه وليس له أن يدعو أحدا إلى طعامه ولا يتصدق
ولا يقرض أحدا ولا يصرف الدراهم بالدنانير إلا لحاجة تدعو إلى ذلك ولا يشتري منها ماء الوضوء بل يتيمم
ولا يدخل الحمام وفي فتاوى قاضي خان له أن يدخلها بالمعروف يعني من الزمان ويعطي أجرة الحارس من مال
الآمر وله أن يخلط دراهم النفقة مع الرفقة ويودع المال واختلف في شراء دهن السراج والادهان

قيل

قيل لا وقيل يشتري دهنا يدهن به لإحرامه وزيتا للاستصباح ولا يتداوى منه ولا يحتجم ولا يعطي أجرة الحلاق إلا أن
يوسع عليه الميت أو الوارث وقياس ما في الفتاوى أن يعطي أجرة الحلاق ولا ينفق على من يخدمه إلا إذا كان ممن
لا يخدم نفسه وله أن يشتري دابة يركبها ومحملا وقربة وإداوة وسائر الآلة ومهما فضل من الزاد والأمتعة
يرده على الورثة أو الوصي إلا أن يتبرع به الوارث أو أوصى له به الميت وهذا لأن النفقة لا تصير ملكا للحاج بالإ
حجاج وإنما ينفق في ذهابه وإيابه على حكم ملك الميت لأنه لو ملكه لكان بالاستئجار ولا يجوز الاستئجار على ا
لطاعة وعن هذا قلنا لو أوصى أن يحج عنه ولم يزد على ذلك كان للوصي أن يحج بنفسه إلا أن يكون وارثا أو د
فعه إلى وارث ليحج فإنه لا يجوز إلا أن يجيز الورثة وهم كبار لأن هذا كالتبرع بالمال فلا يصح للوارث إلا بإجازة
الباقين ولو قال الميت للوصي ادفع المال لمن يحج عني لم يجز له أن يحج بنفسه مطلقا وإذا علم هذا فما في فتا
وى قاضي خان من قوله إذا استأجر المجوسي رجلا ليحج عنه حجة الإسلام جازت الحجة عن المجوسي إذا مات
في الحبس وللأجير أجرة مثله مشكل لا جرم أن الذي في الكافي للحاكم أبي الفضل في هذه المسألة قال وله نفقة
مثله في العبارة المحررة وورد إيضاحها في المبسوط فقال وهذه النفقة ليس يستحقها بطريق العوض بل
بطريق الكفاية لأنه فرغ نفسه لعمل ينتفع المستأجر به هذا وإنما جاز الحج عنه لأنه لما بطلت الإجارة بقي
الأمر بالحج فيكون له نفقة مثله وإذا أراد أن يكون ما فضل للمأمور من الثياب والنفقة يقول له وكلتك أن
تهب الفضل من نفسك وتقبضه لنفسك فإن كان على موت قال والباقي لك مني لك وصية وفي الفتاوى لو
حج المأمور بالحج ماشيا وأمسك مؤونة الكرى كان ضامنا مال الميت والحج لنفسه لانصراف الأمر بالحج إلى
المتعارف وهو الزاد والراحلة ولو أوصى أن يعطي بعيره هذا إلى رجل ليحج عنه فأكراه الرجل وأنفق الكرا
على نفسه في الطريق وحج ماشيا جاز عن الميت استحسانا هو المختار لأنه ملكه أن يبيعه ويحج بثمنه فكذا
فكذا يملك أن يؤاجره ولأنه لو لم يملك ذلك كانت الأجرة له ولا يضمن كالغاصب ويقع الحج عن المأمور فيتضرر
الميت به فوجب أن يملك الإجارة نظرا للميت ثم يؤدي البعير إلى الورثة لأنه ملك مورثهم قال أبو الليث في
النوازل وعندي أن الحج عن نفسه ويضمن نقصان البعير إلا أن يكون الميت فوض إليه ذلك ألا يرى أن
رجلا بأن يبيع بعيره بمائة فأجره بمائة لا يجوز فكذا هذا انتهى ولو أوصى أن يحج عنه فلان بماله فلان ا
حج غيره ولو اختلف المأمور والوارث أو الوصي فقال وقد أنفق من مال الميت منعت من الحج وكذبه
الآخر لا يصدق ويضمن إلا أن يكون أمرا ظاهرا يشهد على صدقه لأن سبب الضمان قد ظهر فلا يصدق
في دفعه إلا بظاهر يدل على صدقه ولو اختلفا فقال حججت وكذبه كان القول للمأمور مع يمينه لأنه يدعي
الخروج عن عهدة ما هو أمانة في يده ولا تقبل بينة الوارث أو الوصي أنه كان يوم النحر بالبلد إلا أن يقيما
على إقراره أنه لم يحج نظيره قال المودع دفعتها إليك بمكة وأقام رب الوديعة البينة أنه كان في اليوم
الذي ادعى فيه الدفع بمكة بالكوفة لم تجز هذه الشهادة بخلاف ما إذا أقامها على إقراره أنه كان بالكوفة أما
لو كان الحاج مديونا للميت أمره أن يحج بماله عليه وباقي المسألة بحالها فإنه لا يصدق إلا ببينة لأنه يدعي قضاء الدين
وفي خزانة الأكمل القول له مع يمينه إلا أن يكون للورثة مطالب بدين الميت فإنه لا يصدق في حق غريم الميت إلا
بالحجة وفي فتاوى أهل سمرقند أوصى أن يحج عنه ولم يقدر فيه فالوصي إن أعطى للحج في محمل احتاج إلى ألف وما
يحج أو راكبا في محمل يكفيه الأقل والأكثر يخرج من الثلث يجب الأقل ولو مرض الحاج عن غيره فليس له أن يدفع
المال لغيره ليحج به إلا إذا قال له الدافع اصنع ما شئت فهذه فوائد مهمة لا يستغنى عنها قدمناها أمام في
الكتاب تتميما وتكميلا لفائدته ولنرجع إلى الشرح قوله ومن أمره رجلان الحج صورة الإبهام هنا أن يقول أن

قف
في استأجر المجوسي رجلا يحج عنه أمر لا يجوز قالوا لا يجوز انتهى

قف
الحج عن الغير يحج بطريق الكفاية النفقة لا بطريق لا بطريق الاستئجار كذا ذكر والله أعلم

قف
في رجل وكل رجلا يبيع بعيره بمائة فأجره بمائة لا يجوز له ذلك انتهى

قف
رجلا أقام الوصي البينة أن المأمور بالحج كان يوم النحر بالبلد لا تقبل وكذا رب الوديعة إذا ادعى عنه انتهى

قف
مرض أخو البدل عن الغير ليس له أن يقيم غيره إلا إذا قال له إذا مرضت ادفعه لغيرك أو اصنع ما شئت به انتهى

يهل بحجة عنهما او عن احدهما على الابهام او يهل بحجة من غير تعيين للمحجوج عنه او يحرم عن احدهما بعينه بلا
تعيين لما احرم به ففي الاولى قال هي عن الحاج ويضمن النفقة وفي الثانية قال ان مضى ذلك الخ وحاصله انه ما لم
يشرع في الاعمال فالامر موقوف لم ينصرف الاحرام الى نفسه ولا الى واحد من الامرين فان عين احدهما قبل الوقوف
نصرف اليه والا انصرف الى نفسه وضمن النفقة وفي الثالثة قال في الكافي لا نص فيه وينبغي ان يصح التعيين اجماعا
لعدم المخالفة وفي الرابعة يجوز بلا خلاف ومبنى الاجوبة على انه اذا وقع عن نفس المامور لا يتحول بعد ذلك الى الآ
مر وانه بعد ما صرف نفقة الآمر الى نفسه ذاهبا الى الوجه الذي اخذ النفقة له لا ينصرف الاحرام الى نفسه الا اذا
تحققت المخالفة او عجز شرعا عن التعيين اذا عرفنا هذا فلا اشكال في تحقق المخالفة اذا احرم بحجة واحدة عنهما و
هو غني عن الاطناب وما ينبغي بل من جعل الحجة الواحدة لا بد به مضمحل بان الكلام فيما اذا كان مامورا بفعل الحكم
الآمر على وزنه لا فيما اذا حج متبرعا فلا يتحقق الخلاف في تركه تعيين احدهما في الابتداء فيحتمل التعيين في الانتها
لان حقيقته جعل الثواب وتقول لو امره كل من الابوين ان يحج عنه حجة الاسلام فاحرم بهما عنهما كان الجواب كا
لجواب المذكور في الاجنبين فلا اشكال في ان مخالفة كل منهما فيما اذا احرم بحجة على احدهما لم يتحقق بمجرد ذلك لان
كلا امره بحجة واحدهما صالح لكل منهما صادق عليه ولا منافاة بين العام والخاص ولا يمكن ان يصير للمامور لانه نص على
اخراجها عن نفسه ليجعلها لاحد الامرين فلا ينصرف اليه الا اذا وجد احد الامرين اللذين ذكرناهما ولم يتحقق بعد لانه
معه مكنة التعيين ما لم يشرع في الاعمال الخلاف ما اذا لم يعين حتى شرع وطاف ولو شوطا لان الاعمال لا تنفع لغير معين
فيقع عنه ثم ليس في وسعه ان يحولها الى غيره وانما جعل له الشرع ذلك في الثواب ولولا السمع لم نحكم به
في الثواب ايضا ولا خفاء في ان احرامه بحجة بلا زيادة ليس فيه مخالفة احد ولا تعذر التعيين ولا يقع عن نفسه
لما قدمناه واما الرابع فاظهر من الكل ولو امره رجل بحجة فاهل بحجتين احداهما عن نفسه والاخرى عن الآمر
فهو مخالف لتضمن الاذن بالحج مع كون نفقة السفر هي المحققة للصحة افراد السفر للآمر فلو رفض التي عن
نفسه جازت الباقية عن الآمر كانه احرم بها وذكره ابن الذي لا اخلال في ذلك بالمقصود بالرفض والحاج
عن غيره ان شاء قال لبيك عن فلان وان شاء اكتفى بالنية عنه والافضل ان يكون قد حج عن نفسه حجة الاسلام
خروجا من الخلاف وسنقرره ان شاء الله تعالى ويجوز احجاج الحر والعبد والامة والحرة وفي الاصل نص على
كراهة المراة في المبسوط فان احج امراته جاز مع الكراهة لان حج المراة انقص فانه ليس عليها رمل ولا سعي
في بطن الوادي ولا رفع صوت بالتلبية ولا الحلق انتهى والافضل احجاج الحر العالم بالمناسك الذي حج عن
نفسه وذكر في البدائع كراهة احجاج الصرورة لانه تارك فرض الحج والعبد لانه ليس اهلا لاداء الفرض
عن نفسه فيكره عن غيره وليس للمامور ان يامر غيره بما امر به عن الآمر وان مرض في الطريق الا ان يكون قد
الدفع قيل له اصنع ما شئت فله ان يامر غيره به وان كان صحيحا وفيه لو احج رجلا لحج ثم يقيم بمكة جاز لان
الفرض صار مؤدى والافضل ان يحج ثم يعود اليه **قوله** بخلاف ما اذا لم يعين حجة او عمرة هذا احد الصور
الرابعة فيما ذكرناه من صور الابهام ثم توجيهها وايراده عليه فيه دفع الايراد بالفرق لان الملتزم فيها مجهول
دون الملتزم له وما نحن فيه قلبه وجهالة الملتزم لا تمنع لما عرف في الاقرار بمجهول لمعلوم يصح ويلزم
معه البيان بخلافه بمعلوم لمجهول لا يصح اصلا **قوله** وان امره غيره ان يقرن عنه فالدم على من احرم وهو المامو
ر لا في مال الآمر وقرن يقرن من باب نصر ينصر لانه وجب شكر الجمع بين النسكين والمامور هو المختص بهذه
النعمة قالوا هذه تشهد لصحة المروي عن محمد من ان الحج يقع عن المامور وانما للآمر ثواب النفقة فيسقط به
الحج عن الآمر شرعا وقد يقال لا تلزم هذه الشهادة اذ لا شك ان الافعال انما وجدت من المامور حقيقة

غير انها تقع عن الآمر شرعا ووجوب هذا الدم شكرا مسبب عن الوجود الحقيقي ولان موجب هذا الفعل احد شيئين
الهدي والصوم غير ان لكل واحد يجب على تقديره واحدهما بتقديره يجب على المامور وهو الصوم فكذا الاخر لان
كلاهما موجب واحد لهذا الفعل **قوله** وكذا اذا امره واحد بان يحج عنه والاخر ان يعتمر عنه واذنا له في القران يعني
يكون الدم في ماله لما قلنا وقيد باذنهما له بالقران لانهما لو لم ياذن له فقرن عنهما كان مخالفا فيضمن نفقتهما
لا لان افراد كل منهما افضل من قرانهما بل لما قدمناه من ان امر الآمر بالنسك يتضمن افراد السفر له به لمكان النفقة
اعني يتضمن الامر بانفاق ماله في جميع سفره ويستلزم زيادة الثواب وفي القران عدم افراد السفر فقلت النفقة
ونقص الثواب فكان مخالفا هذا ولو كان واحد امره بالحج فقرن عنه ضمن النفقة عند ابي حنيفة خلافا لهما
لهما ان القران افضل فقد فعل المامور به على وجه احسن فلا يكون مخالفا كالوكيل اذا باع باكثر مما سمى له الموكل
ولابي حنيفة انه مامور بانفاق المال لسفر مفرد للحج وقد خالف فيقع عن نفسه ويضمن كما لو تمتع ولم يذكر
بعد هذا قولهما انه خلاف الى خير فكان صحيحا اذ يثبت الاذن دلالة بخلاف التمتع فان السفر وقع للعمرة بالزيادة
ولان الامر بالحج تضمن السفر له ووقوع احرامه من ميقات اهل الانفاق والمتمتع يحرم بالحج من جوف مكة ولا وجه
ما في المبسوط من ان هذه العمرة لم تقع عن الآمر لانه لم يامره بها ولا ولاية للحاج في ايقاع شيء عنه لم يامره به الا ترى
انه لو لم يامره بشيء لم يجز اداؤه عنه لكن اذا لم يامره بالعمرة واذا لم تكن العمرة عن الميت صارت عن نفسه وصار
كانه نواها عن نفسه ابتداء وبمثله امتنع التمتع لعدم وقوع العمرة عن الميت وما اذا امره بعمرة فقرن عنه
ابي حنيفة على ما ذكر في البدائع انه يضمن ايضا عنده كالحج اذا قرن عنه ولو امره بالحج فقرن معه عمرة لنفسه
لا يجوز ويضمن اتفاقا فكذا هذا قال في المبسوط الا انه ذكر ابن سماعة عن ابي يوسف انه وان نوى العمرة عن نفسه
لا يصير مخالفا ولكن يرد من النفقة بقدر حصة العمرة لانه مامور بتحصيل الحج عنه بجميع النفقة فاذا ضم اليه عمرة لنفسه
فقد حصل له ببعض النفقة وهو خلاف الخبر كالوكيل بشراء عبد بالف اذا اشتراه بخمسمائة قال شمس الائمة وكذا
هذا ايضا فانه مامور بتجريد السفر للميت ثم وحصل للميت ثواب النفقة فينتقص بنقص الثواب بقدره فكان
هذا الخلاف ضررا عليه ولا اشكال انه اذا بدا بالعمرة لنفسه يصير مخالفا ولا تقع الحجة عن حجة الاسلام عن نفسه
لانها اقل ما تقع باطلاق النية وهو قد صرفها عنه في النية وفيه نظر ولو حج عن الميت ثم اعتمر لنفسه بعد
الحج فعلى العامة لا يكون مخالفا على قول ابي حنيفة ولو امره بعمرة فقرن فهو على الخلاف بين الثلاثة الا ان
على قولهما بقية ما بقي من الحج بعد اداء العمرة تكون نفقته فيه على نفسه لانه في ذلك عامل لنفسه ولو اعتمر
ثم احرم بالحج بعد ذلك عن نفسه لم يكن مخالفا لانه فعل ما امر به وهو اداء العمرة بالسفر وانما فعل بعد ذلك الا
لحج فاشتغاله به كاشتغاله بعمل اخر من التجارة وغيرها ونفقته مقدار مقامه للحج من ماله وروى ابن
سماعة عن محمد اذا حج المامور بالحج عن الميت فطاف لحجه وسعى ثم اضاف عمرة عن نفسه لم يكن مخالفا لان
هذه العمرة واجبة الرفض فكانه لم يعتمر بها ولو كان جمع بينهما اي قرن ثم لم يطف حتى وقف بعرفة ورفض
العمرة لم ينفعه ذلك وهو مع ذلك مخالف لانه لا احرام بهما جميعا فقد صار مخالفا على ما ذكرناه عن ابي حنيفة
فلو وقعت الحجة عن نفسه فلا تحتمل النقل بعد ذلك برفض العمرة **قوله** ودم الاحصار الى اخره الدماء الواجبة
في الحج اما دم الاحصار وهو على الآمر عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف على المامور فان كان المحجوج
عنه ميتا ففي ماله عندهما ثم هل هو من الثلث او من كل المال خلاف بين المشايخ وتقرير الوجه من الجانبين تقدم
هو من الكتاب فلا نطيل به ثم تجب عليه الحج من قابل بمال نفسه واما دم القران وتقدم قالوا هذا او دم القران
يشهد انه لمحمد وقد تكلمنا في دم القران واما كون حج القضاء من مال نفسه فلانه لم يتم الافعال بسبب

الاحصار وانما يقع ماهو مسمى الحج عنه ولم يتحقق واما دم جناية كجزاء صيد وطيب وشعر وجماع ففي مال الحاج
اتفاقاً لانه هو الجاني عن اختيار والامر بالحج لا ينتظم الجناية بل ينتظم ظاهراً عن امها فيكون مخالفاً في فعلها
فيثبت موجبها في ماله ثم ان كان الجماع قبل الوقوف حتى فسد الحج ضمن النفقة للمخالفة وعليه القضاء لا
يشكل كونه في مال نفسه وان كان بعده لا يفسد ولا يضمن النفقة ولو فاته الحج لا يضمن النفقة لعدم
المخالفة فهو كالمحصر وعليه الحج من قابل بمال نفسه ولو اتم الحج الا طواف الزيارة فرجع ولم يطفه لا يضمن
النفقة غير انه حرام على النساء ويعود بنفقة نفسه ليقضي ما بقي عليه لانه جان في هذه الصورة اما لو مات
بعد الوقوف قبل الطواف جاز عن الامر لانه ادى الركن الاعظم واما دم رفض نسك ولا يتحقق ذلك اذا
تحقق الا في مال الحاج ولا يبعد انه لو فرض انه امره ان يحرم بحجتين معاً ففعل حتى ارتفضت احداهما كونه
على الامر ولم اره والله اعلم **قوله** ومن اوصى ان يحج عنه الخ لا خلاف ان اطلاق الوصية بالحج اذا كان الثلث
يحتمل الاحجاج من بلده راكباً ولم يكن الموصي حاجاً عن نفسه مات في الطريق ولم يعين المكان الذي مات فيه او
مكاناً اخر يوجب تعيين البلد والركوب ومن تتمة الباب انه لو حج المامور ماشياً وامسك مونة الكري لنفسه
يقع عن نفسه ويضمن النفقة فاما اذا كان الثلث لا يبلغ الا ماشياً وامسك مونة الكري لنفسه يقع عن نفسه
ويضمن النفقة فاما اذا كان الثلث لا يبلغ الا ماشياً فقال رجل انا احج عنه من بلده ماشياً عن محمد لا
يجزيه ويحج عنه من حيث يبلغ راكباً وروى الحسن عن ابي حنيفة ان احجوا عنه من بلده ماشياً جاز او
من حيث يبلغ راكباً جاز لان في كل نقصاناً من وجه وزيادة من وجه فاعتدلا ولو احجوا من موضع يبلغ
وفضل من الثلث وتبين انه يبلغ وفضل من الثلث وتبين انه يبلغ راكباً من موضع ابعد يضمن الوصي ويحج
عنه من حيث يبلغ الا اذا كان الفاضل شيئاً يسيراً من زاد وكسوة فلا يكون مخالفاً كذا في البدائع هذا اذا لم
يعين كميته فان عين بان قال احجوا عني بالف او بثلث مالي فان لم تبلغ من بلده حجاً ما قلناه وان بلغ واحدة لزم
منه وان بلغ حججاً كثيرة فانها مسئلة الالف فذكرها في المبسوط قال الوصي بالخيار ان شاء دفع كل سنة حجة وان
شاء احج عنه رجالاً في سنة واحدة وهو افضل لان الوصية بالحج بمال مقدر كالوصية بالتصدق به وفي
ذلك الوصي بالخيار بين التقديم والتاخير والتعجيل وافضل لانه ابعد من فوات المقصود بهلاك المال
واما مسئلة الثلث فذكرها في البدائع وذكر الجواب على نحو مسئلة الالف نقلاً عن العيون وروي الا انه حكى
فيها خلافاً فقيل ان القاضي يعني الاسبيجابي ذكر في شرح الطحاوي انه يحج عنه حجة واحدة من وطنه
وهي حجة الاسلام الا اذا قال بجميع الثلث قال وما ذكر العيون وروى اثبت لان الوصية بجميع الثلث والثلث
واحدة لانه اسم لجميع السهم وذكرها في المبسوط ايضاً واجاب بصرفه الى الحج اذا لم يقل حجة ولم يذكر خلافاً قال
لانه جعل الثلث مصروفاً الى هذا النوع من القربة فيجب تحصيل مقصوده في جميع الثلث كما لو اوصى ان
يحج بثلثه طاعة اخرى ولو ضم الى الحج غيره والثلث يضيق عن الجميع ان كانت متساوية بدى
بدى بما بدا به الموصي كالحج والزكوة وعن ابي يوسف تقديم الزكوة لان فيها حقين والحج والزكوة يقدم
على الكفارة على صدقة الفطر وهي على النذر وهو والكفارة على الاضحية والواجب على النفل والنوافل
يقدم منها ما بدا به الميت وحكم الوصية بالعتق اذا لم يعين عن كفارة حكم النفل والوصية لادمي كالفرائض
اعني المعين فان قال للمساكين فهو كالنفل ومن الصور المنقولة اوصى بحجة الفرض وعتق نسمة ولا يسعهما
الثلث بدى بما بدا به الميت واما بالحجة ولو اوصى الحجة ولا باس ولا يسعهما قسم الثلث بينهم بالحصص فيضرب للحج بادنى ما
يكون من نفقة الحج ثم ما خص الحج يحج به من حيث يبلغ لانه هو الممكن ولو اوصى لرجل بالف وللمساكين

بالف وان يحج عنه بالف وثلثه الفان يقسم بينهم اثلاثاً ثم ينظر الى حصة المساكين فيضاف الى الحجة فما فضل فهو
للمساكين بعد تكميل الحج لان الصدقة تطوع والحج فرض الا ان يكون زكوة فيتحاصصون في الثلث ثم ينظر الى
الزكوة والحج فيبدأ بما بدا به الميت ولو اوصى بكفارة افساد رمضان ولا يخرج من الثلث العتق ولم
تجز الورثة يطعم ستين مسكيناً عنه او اما ما يرجع الى تعيين الوطن فلا يخلو اما ان يكون وطن واحد اوا
طناً فان اتحد تعين **ومن فروعه** ما عن محمد في خراساني ادركه الموت بمكة فاوصى ان يحج عنه يحج عنه من خرا
ساني ~~ادركه الموت بمكة فاوصى ان يحج عنه~~ وما عن ابي يوسف في مكي قدم الري فحضره الموت فاوصى ان يحج عنه
يحج عنه من مكة اما لو اوصى ان يقرن عنه يقرن عنه من الري لانه لا قران لاهل مكة فيحمل عليه من حيث هو وان كا
له اوطان في بلدان يحج عنه من اقربها الى مكة ولو عين مكاناً جاز منه اتفاقاً وكذا اذا عين مكاناً مات فيه فلو
لم يعين مكان موته وقد مات في سفر ان كان سفر الحج فهو على الخلاف الذي ذكر في الكتاب بقوله واصل الخلاف
في الذي يحج عن نفسه يعني اذا مات في طريقه واوصى ان يحج عنه واطلق يلزم الحج من بلده عنده الا ان يعجز
الثلث وعندهما من حيث مات ولو كان سفر تجارة حج عنه من بلده اتفاقاً لان تعيين مكان موته في سفر الحج عنده
هما بناء على انه لا تبطل عبارة سفره من بلده الى محل موته فبالسفر منه يتحقق سفر الحج من بلده ولا عبادة في سفر
التجارة ليعتبر البعض الذي قطع مع البعض الذي بقي فيجب انشاء السفر من البلد تحصيلاً للواجب فان الخطاب
يتوجه عليه وهو في بلده بالخروج الى الحج وهو المعاد ايضاً ان يخرج الانسان من بلده مجهزاً فينصرف
المطلق اليه ولهذا وافقا ابا حنيفة في الحاج الذي مات في الطريق فيما لو اقام في بعض البلاد في طريقه
حتى تحولت السنة ثم مات فاوصى مطلقاً انه يحج عنه من بلده الى ذلك السفر طالما لم تتصل به الحجة التي خرج
لها في تلك السنة لم يعتد به عن الحج اذا حصلنا على هذا فلو اوصى على وجه النفقة الى بلده ولم يعين
ما لا فيفعل الواجب واحجوا منها فمات في اثناء الطريق وقد انفق بعضها او سرقت كلها قال ابو حنيفة
يحج عنه ثانياً من بلده من ثلث ما بقي وقالا من حيث مات واما في جانب المال فقال محمد ينظر ان بقي من المال
المدفوع شيء حج به والا بطلت الوصية وقال ابو يوسف ان كان المدفوع تمام الثلث كقول محمد وان كان
بعضه يكمل فان باقيه ما يحج به والا بطلت وقال ابو حنيفة من ثلث ما بقي ثم وثم الى ان يبقى ما لا يبلغ
فيبطل مثلاً كان المخلف اربعة الاف دفع الوصي الفاً فهلكت يدفع اليه ما يكفيه من ثلث الباقي او
كله وهو الف فلو هلكت الثانية دفع اليه من ثلث الباقي بعدها فهكذا مرة بعد مرة الى ان يبقى ما ثلثه
لا يبلغ الحج فيبطل وعن ابي يوسف ياخذ ثلاث مائة وثلاثة وثلثين وثلثاً فانها مع تلك الاربعة الاف
فان كفت والا بطلت الوصية وعن محمد ان فضل من الالف الاولى ما يبلغ والا بطلت فالخلاف في موضعين
فيما يدفع ثانياً وفي المحل الذي يجب الاحجاج منه ثانياً اما الاول فلمحمد ان تعيين الوصي كتعيين الموصي
ولو عين الموصي مالاً فهلك بطلت الوصية فكذا اذا عين الوصي وابو يوسف يقول محل الوصية الثلث
فتعيين الوصي اياه صحيح وتعيينه فيه غير صحيح لان جميع الثلث محل الوصية فما بقي شيء منه يجب تنفيذ الوصية
الوصية فيه وابو حنيفة يقول المال ليس بمقصود للموصي بل مقصوده الحج به فاذا لم يفد عن التعيين
عن المقصود صار كعدمه وما هلك من المال كان لم يكن بمنزلة ما اذا هلك قبل عزل الافراز والوصية
باقية بعد بالاحجاج مطلقاً فينصرف الى ثلث الباقي اذ صار الهالك كان لم يكن قبل الوصية فيكون محلها
ثلثه واما الثاني فمبناه على ان السفر هل يبطل بالموت اولا فقالا لا وهو استحسان وقال نعم وهو قياس وقوله
في الاول اوجه وهاهنا اوجه له قوله عليه السلام اذا مات ابن ادم انقطع عمله الا من ثلث صدقة

قف

جارية او علم ينتفع به او ولد صالح يدعو له رواه مسلم وابو داود والنسائي ولهما في انه لم يبطل ما اخرجه الطبراني في الاوسط وابو يعلى والبيهقي في شعب الايمان عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من خرج حاجا فمات كتب له اجر الحاج الى يوم القيامة ومن خرج معتمرا فمات كتب له اجر المعتمر الى يوم القيامة ومن خرج غازيا في سبيل الله فمات كتب له اجر الغازي الى يوم القيامة قال الحافظ المنذري رواه ابو يعلى من رواية محمد بن اسحق وبقية رواته ثقات وانت فقد اسمعناك ان الحق في ابن اسحق انه ثقة ايضا ثم ما رواه انما يدل على انقطاع العمل والكلام في بطلان القدر الذي وجد في حكم العبادة والثواب وهو غيره وغير لازم له لان انقطاع العمل لفقد العامل لا يستلزم ما كان وقد جد في سبيل الله وقال تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فيما كان معتد ابه حتى وجد شرط المنع منه وجواب ابي حنيفة ان المراد بعدم الانقطاع في احكام الاخرة هي والانقطاع في احكام الدنيا وهو الذي توجبه هنا كمن صام الى نصف النهار في رمضان ثم حضره الموت لم يجب ان يوصي بفدية ذلك اليوم وان كان ثواب امساك ذلك اليوم باقيا **فرع** مات وترك ابنين واوصى ان يحج عنه بثلاث مائة وترك تسع مائة فانكر احد الابنين واعترف الاخر فدفع من حصته مائة وخمسين ثم حج بها ثم اعترف الاخر فان كان حج بامر الوصي ياخذ المعترف من الجاحد خمسة وسبعين لانه جاز عن الميت بمائة وخمسين وبقيت مائة وخمسون ميراثا بينهما وان حج بغير امر الوصي يحج مرة اخرى بثلاث مائة **فرع** له ومن اهل بحجة عن ابويه فله ان يجعلها عن احدهما فاستفسر نا انه اذا اهل عن احدهما على الابهام ان له ان يجعلها عن احدهما بعينه بطريق اولى ومبناه على ان نيته لهما تلغو بسبب انه غير مامور من قبلهما او احدهما فهو متبرع فتقع الاعمال عنه البتة وانما يجعل لهما الثواب وترتبه بعد الاداء فتلغو نيته قبله فيصح جعله بعد ذلك لاحدهما او لهما ولا اشكال في ذلك اذا كان متنفلا عنهما فان كان على احدهما حج الفرض فاما اوصى به او لا فان اوصى فتبرع الوارث عنه بمال نفسه لا يسقط عن المورث وان لم يوص فتبرع عنه بالاحجاج او الحج بنفسه قال ابو حنيفة يجزيه ان شاء الله تعالى لقوله عليه السلام للخثعمية ارايت لو كان على ابيك دين الحديث شبهه بدين العباد وفيه لو قضى الوارث من غير وصية يجزيه فكذا او غير ذلك من الاثار الدالة على ان تبرع الوارث مثل ذلك معتبر شرعا فان قيل فلماذا قيد الجواب بالمشية بعد ما صح الحديث لان خبر الواحد لا يوجب اليقين بل الظن فما كان من الامور التي طريقها العمل لا يحتاج الى ذكر المشية فيه لان الظن طريقه فقد نظما بقا وسقوط الفرض عن الميت بأداء الورثة طريقه العلم فانه امر يشهد به على الله تعالى بعد القطع يشغل الذمة به فلهذا قيده به واعلم ان فعل الولد ذلك مندوب اليه جدا لما اخرج الدارقطني عن ابن عباس رضي الله عنهما انه عليه السلام من حج عن ابويه او قضى عنهما مغرما بعث يوم القيامة مع الابرار واخرج ايضا عن جابر انه عليه السلام قال من حج عن ابيه وامه فقد قضى عنه حجته وان كان له فضل عشر حجج واخرج ايضا عن زيد بن ارقم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حج الرجل عن والديه تقبل منه ومنهما واستبشرت ارواحهما وكتب عند الله برا **هذا وقد سبق لوقوع** ...ينتظر بمسئلة حج الصرورة عن الغير والصرورة يراد به الذي لم يحج عن نفسه فمنعه الشافعي لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يقول لبيك عن شبرمة فقال اخ لي او قريب لي قال احججت عن نفسك قال لا قال حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة رواه ابو داود وابن ماجة قال البيهقي هذا اسناد ليس في هذا الباب اصح منه وعن هذا لم يجوز الشافعي التنفل للصرورة قلنا هذا الحديث مضطرب في وقفه على ابن عباس ورفعه والرواة كلهم ثقات للصرورة قلنا هذا الحديث مضطرب في وقفه

على

٢٢٠

على ابن عباس ورفعه والرواة كلهم ثقات فرفعه عبدة ابن سليمن قال ابن معين عبدة اثبت الناس في سعيد بن ابي عروبة وتابعه محمد بن عبد الله الانصاري ومحمد بن ميسر وابو يوسف القاضي كلهم عن سعيد ووقفه غندر عن سعيد ورواه ايضا سعيد بن منصور **حدثنا** سفين عن ايوب عن ابي قلابة سمع ابن عباس رجلا يلبي عن شبرمة فذكره موقوفا وليس هذا الا مثل ما ذكرناه غير مرة في تعارض الرفع والوقف من تقديم الرفع لانه زيادة تقبل من الثقة فان ذلك في حكم مجرد عن قصة واقعة في الوجود رواه واحد عن الصحابي برفعه واخر عنه نفسه فقط فان هذا يتقدم فيه الرفع لان الموقوف حاصله انه ذكره ابتداء على وجه اعطا حكم شرعي او جوابا لسوال ولا ينافي هذا كون ما ذكره ماثورا عنده من النبي صلى الله عليه وسلم اما في مثل هذه وهي حكاية قضية في النبي صلى الله عليه وسلم سمع من يلبي عن شبرمة فقال له ما قال او ان ابن عباس رضي الله عنه سمع من يلبي عن شبرمة فقال ذلك فهو حقيقة التعارض في شيء وقع في الوجود انه وقع في ذلك الزمن ادرمن اخر لحضرة النبي صلى الله عليه وسلم او غيره وتجويزان وقع في زمنه عليه السلام ثم وقع بحضرة ابن عباس سماعه رجلا اخر يلبي عن شبرمة فقال له من شبرمة فقال اخ او قريب يعني ذلك فهو وان لم يمتنع عقلا لكنه يبعد جدا في العادة فلا يندفع به حكم التعارض الثابت ظاهرا الا بالحكم فيتهاتران او يرجح وقوعه في زمن ابن عباس لان احكام الحج كانت خفية في زمنه عليه السلام حتى وقع الخطا في ترتيب احكام كثيرة فسالوه فقال رجل لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح وكثير وانما تركوا السوال اتفاقا بان لا ترتيب معينا في هذه فانها لمبيت اركانا لعلمهم ان الحج عرفة عنه عليه السلام والطواف بنص الكتاب فلما راي الذي فعله عليه السلام خلاف ذلك الترتيب فزعوا الى السوال فعذرهم بالجهل في ذلك الوقت فاما حج الانسان عن غيره فامر بادى القياس فان العقل لا يقتضي جوازه اذ لا مدخل للنظر في مقصود التكاليف على ما قدمنا اول الباب فلم يكن يقدم عليه ذلك الرجل بلا سوال ثم يتفق ان النبي صلى الله عليه وسلم يطلع عليه فيخبره بالحكم بخلافه في زمن ابن عباس رضي الله عنه فانه قد ظهرت الاحكام وعرف جواز النيابة باشتهار حديث الخثعمية وغيره بعلل الناس له وصح تكرار ذلك فهو مظنة ان يعلم اصل جواز النيابة فيفعل بلا سوال فيكون ذلك قول ابن عباس رضي الله عنهما اشبه ولان ابن المغلس ذكر في كتابه ان بعض العلماء ضعف هذا الحديث بان سعيد بن ابي عروبة كان يحدث به بالبصرة فيجعل هذا الكلام من قول ابن عباس ثم كان بالكوفة يسنده الى النبي صلى الله عليه وسلم وهذا يفيد اشتباه الحال على سعيد وقد عنعنه قتادة ونسب اليه تدليس فلا يقبل عنعنته ولو سلم فحاصله امر بان يبدا بالحج عن نفسه وهو يحتمل الندب فيحمل عليه بدليل وهو اطلاقه عليه السلام قوله للخثعمية حجي عن ابيك من غير استخبارها عن حجها لنفسها قبل ذلك وترك الاستفصال في وقائع الاحوال ينزل منزلة عموم الخطاب فيفيد جوازه عن الغير مطلقا وحديث شبرمة يفيد استحباب تقديم حجه لنفسه وبذلك يحصل الجمع ويثبت اولوية تقديم الفرض على النفل مع جوازه والذي يقتضيه النظر ان حج الصرورة عن غيره ان كان بعد تحقق الوجوب عليه بملك الزاد والراحلة والصحة فهو مكروه كراهة تحريم لانه تضيق عليه والحالة هذه في اول سني الامكان فياثم بتركه وكذا لو تنفل لنفسه ومع ذلك يصح لان النهي ليس لعين الحج المفعول بل لغيره وهو خشية ان لا يدرك الفرض اذ الموت في سنة غير نادر فعلى هذا يحمل قوله عليه السلام عن نفسك ثم عن شبرمة على الوجوب ومع ذلك لا ينفي الصحة ويحمل ترك الاستفصال في حديث الخثعمية على علمه بانها حجت عن نفسها وان لم يرد لنا طريق علمه بذلك جمعا بين الادلة كلها اعني دليل التضييق اعني الامكان وحديث شبرمة والخثعمية والله سبحانه اعلم

باب الهدي

هذا الباب متعلق به الأبواب السابقة فإن الهدي اما المتعة او قران او احصار او جزاء صيد
او كفارة جناية اخرى فاخره عنها لان معرفة هدي المتعة والقران فرع معرفة المتعة والقران وكذا الباقي وا
لمقصود انه يتضمن حوالات تستدعي سبق تصور مفهومات متعلقاتها وتصديقات ببعض احكام منها قوله ادناه
شاة يفيد ان له اعلى وعلاه افضلها الابل ثم البقر ثم الغنم قوله لما روي انه عليه السلام هذا اللفظ لا يعرف الا من
كلام عطاء اخرجه الشافعي قال حدثنا مسلم بن خالد الزنجي عن ابن جريج ان خالد الزنجي عن ابن جريج ان عطا قال
اذن عطا قال ادنى ما يهراق من الدماء في الحج وغيره شاة وما في البخاري في باب فمن تمتع بالعمرة الى الحج عن ابي جمرة
نصر بن عمران الضبعي قال سألت ابن عباس عن المتعة فامرني بها وسألته عن الهدي فقال فيها جزور او بقرة او
شاة او شرك في دم الحديث فخاص بهدي المتعة قوله الا في موضعين تقدم ثالث وهو ما اذا طاف جنبا
أو نفسا قوله بعد الوقوف بعرفة يعني قبل الحلق على ما اسلفناه من ان الجماع بعده فيه شاة قوله فيما سبق يعني قوله
ولان الجناية اغلظ من الحديث وقوله ولانه يعني الجماع اعلى انواع الارتفاقات قوله وقد صح تقدم في الحديث جابر
الطويل انه عليه السلام اكل من الكل فانه قال فيه ثم امر من كل بدنة ببضعة فجعلت في قدر فطبخت الحديث فارجع اليه
ومعلوم انه كان قارنا وكذا ازواجه على ما صححه بعضهم وهدي القران ان لا يستغرق ما به بدنة فعلم انه اكل
من هدي القران والتطوع الا انه انما اكل من هدي التطوع بعد ما صار الى الحرم اما اذا لم يبلغ بان عطب او ذ
بحه في الطريق فلا يجوز له الاكل منه لانه في الحرم تتم القربة فيه بالاراقة وفي غير الحرم لا تحصل به بل بالتصدق فلا
بد من التصدق ليحصل ولو اكل منه او من غيره مما لا يحل له الاكل منه ضمن ما اكله وبه قال الشافعي واحمد وقال ما
لك لو اكل لقمة ضمنه كله وليس له بيع شيء من لحوم الهدايا وان كان مما يجوز له الاكل منه فان باع شيئا او اعطى
الجزار اجره منه فعليه ان يتصدق بقيمته وحيث ما جاز الاكل للمهدي ان يوكل الاغنيا ايضا قوله ويستحب ان يتصدق
على الوجه الذي عرف في الضحايا وهو ان يتصدق بثلثها ويهدي ثلثها وكل دم يجوز له الاكل منه لا يجب عليه التصدق
بعد الذبح لتمام القربة به وجملة الكلام فيه ان الدماء نوعان ما يجوز لصاحبه الاكل منه وهو دم المتعة وا
لقران والاضحية وهدي التطوع اذا بلغ محله وما لا يجوز وهو دم النذر والكفارات والاحصار وكل دم
يجوز الاكل منه لا يجب عليه التصدق به بعد الذبح لانه لو وجب بطل حق الفقراء بالاكل وكل دم لا يجوز له ان ياكل
منه يجب عليه التصدق به بعد الذبح ولو هلك بعد الذبح لا ضمان عليه في النوعين لانه لا صنع له في الهلاك
وان استهلك بعد الذبح فان كان مما يجب عليه التصدق به يضمن قيمته للفقراء لتعديه على حقهم وان كان
مما لا يجب لا يضمن شيئا لانه لم يتعد ولو باع اللحم يجوز بيعه في النوعين لقيام ملكه الا ان ما لا يجوز له
اكله عليه التصدق بثمنه كذا في البدائع قوله وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم روى اصحاب السنن الا
ربعة عن ناجية الخزاعي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معه بهدي وقال ان عطب فانحره ثم اصبغ نعله في دمه
ثم خل بينه وبين الناس قال الترمذي حسن صحيح وليس فيه لا تاكل انت ولا رفقتك وقد اسند الواقدي في
اول غزوة الحديبية القصة بطولها وفيها انه عليه السلام استعمل على هديه ناجية بن جندب الاسلمي
وامره ان يتقدم بها قال وكانت سبعين بدنة فذكره الى ان قال وقال ناجية بن جندب عطب معي بعير
من الهدي فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالابواء فاخبرته فقال انحرها واصبغ قلائدها في دمها ولا تا
كل انت ولا احد من رفقتك منها شيئا وخل بينها وبين الناس واخرج مسلم وابن ماجة عن قتادة عن
سنان بن مسلم عن ابن عباس ان ذويبا الخزاعي ابا قبيصة حدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبعث
بالبدن معه ثم يقول ان عطب منها شيء فخشيت عليه موتا فانحرها ثم اغمس نعلها في دمها ثم اضرب به

قف — في رجل جامع بعد الحلق قبل الطواف والرمي فعليه شاة

قف — يجوز بيع لحم الهدي فان كان مما يجب التصدق به ضمن قيمته للفقراء وان كان مما لا يجب لا يضمن شيئا كهدي المتعة والقران انتهى

صفحتها

صفحتها ولا تطعمها انت ولا احد من اهل رفقتك واعل بان قتادة لم يدرك سنانا والحديث معنعن في مسلم وابن
ماجة الا ان مسلما ذكره شواهد ولم يسم ذويبا بل قال ان رجلا وانما نهاها ناجية ومن ذكر عن الاكل لانهم كانوا اغنياء
قال شارح الكنز لا دلالة لحديث ناجية على المدعي لانه صلى الله عليه وسلم قال ذلك فيما عطب منها في الطريق والكلام فيما
اذا بلغ الحرم هل يجوز له الاكل او لا انتهى وقد اوجدناك في هدي التطوع اذا ذبح في الطريق امتناع اكله منه وجوازه بل
استحبابه اذا بلغ محله والمعنى الذي ذكره المصنف في انها دماء كفارة يستقل بالمطلوب قوله ولا يجوز ذبح الى اخره الحاصل
ان دم النذر والكفارة وهدي التطوع يجوز قبل ايام النحر ولا يجوز دم المتعة والقران والاضحية الا فيها ودم
الاحصار يجوز في قول ابي حنيفة وابي يوسف قبلها ولا يجوز عند محمد قوله اما هدي المتعة والقران فلقوله تعالى فكلوا
منها الى قوله ليقضوا تفثهم قد بينا في كون وقت الطواف وقت الذبح ما يفيد مثله وجه كون وقت قضاء
التفث فارجع تامله واما الاختصاص فظاهر ان ينتفي الجواز قبلها وبعدها بالاجماع وما ذكرناه يفيد كونه فيها
فيلزم من مجموع ذلك الاختصاص بايام النحر والمراد الاختصاص من حيث الوجوب على قول ابي حنيفة والا لو ذبح بعد
ايام النحر اجزا الا انه تارك للواجب وقبلها لا يجزى بالاجماع وعلى قولهما كذلك في القبلية وكونه فيها هو السنة حتى لو ذبح بعد
التحلل بالحلق لا شيء عليه عندهما وعنده عليه دم وتقدم تفصيل ذلك واذا عرفت هذا فاطلاق عدم الجواز في قوله
ولا يجوز ذبح هدي المتعة والقران الا في يوم النحر فيه نوع ابهام قوله ويجوز ذبح بقية الهدايا وهي هدي الكفارات
والنذور والاحصار على قوله والوجه ظاهر في كتابه قوله ولا يجوز ذبح الهدايا الا في الحرم سواء كان تطوعا او غيره
قال تعالى في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة فكان اصلا في كل دم وجب كفارة وقال تعالى في دم الاحصار ولا
تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله وقال في الهدايا مطلقا ثم محلها الى البيت العتيق ولان الهدي اسم لما
يهدى الى مكان فالاضافة ثابتة في مفهومه وهو الحرم بالاجماع ويجوز الذبح في اي موضع شاء من الحرم ولا يختص
بمنى ومن الناس من قال لا يجوز الا بمنى والصحيح ما قلنا قال عليه السلام كل عرفة موقف وكل منى منحر وكل المزد
لفة موقف وكل فجاج مكة طريق ومنحر رواه ابو داود وابن ماجة من حديث جابر فتحصل ان الدماء قسمان ما
تختص بالمكان فقط قوله ولا يجب التعريف بالهدايا سواء اريد بالتعريف الذهاب بها الى عرفات او التشهير
بالتقليد والاشعار كل ذلك لا يجب وقوله فعسى ان يحتبس بهسكه يتبين انه الاول وقوله فيكون مبنا على التشهير
الى الثاني قوله والافضل الى اخره اما نحر الابل فحديث جابر الطويل فنحر ثلثا وستين بيده الحديث واما ذبح البقر والغنم
ففي الصحيحين عن عائشة فدخل علينا يوم النحر بلحم بقر فقلت ما هذا قالوا ذبح رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ازواجه
واخرج الستة حديث التضحية بالغنم بما يفيد الذبح ومن قريب سمعت حديث ذبحه عليه السلام الكبشين الاملحين
واما انه نحر الابل قياما واصحابه ففي الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما انه مر برجل ينحر بدنة وهي باركة فقال ا
بعثها قياما مقيدة سنة محمد صلى الله عليه وسلم وفيهما ايضا عن انس صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر بالمدينة اربعا
والعصر بذي الحليفة ركعتين وبات بها الى ان قال ونحر رسول الله عليه السلام سبع بدنات قياما واخرج ابو داود عن
ابن جريج عن ابي الزبير عن جابر قال واخبرني عبد الرحمن بن سابط ان النبي عليه السلام واصحابه كانوا ينحرون
البدنة معقولة اليد اليسرى قائمة على ما بقي من قوائمها وابعد من قال هذا الحديث مرسل بل هو مسند جابر وان كا
ن ابن جريج مرة قال عن عبد الرحمن بن سابط كما هو في رواية ابن ابي شيبة عنه هذا وانما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم
النحر قياما عملا بظاهر قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها والوجوب السقوط وتحققه في حال القيام اظهر قوله
نيفا وستين ذكرنا انها من حديث جابر انها ثلث وستون والنيف من واحد الى ثلث قوله الا ان الاستاذ عن
ابي حنيفة نحرت بدنة قائمة فكدت اهلك قياما من الناس لانها نفرت فاعتقدت ان لا انحر بعد ذلك الا باركة

معقود له واستحب بمن هو اقوى عليه منه وفي الاصل ولا احب ان يذبحه يهودي ولا نصراني فان ذبحه جاز قوله لقوله
السلام لعلي روى الجماعة الا الترمذي عن علي قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اقوم على بدنه واقسم جلودها و
جلالها وامرني ان لا اعطي الجزار منها وقال نحن نعطيه من عندنا وفي لفظ وان اتصدق بجلودها وجلالها ولم يقل فيه
البخاري نحن نعطيه من عندنا وفي لفظ وامره ان يقسم بدنه كلها لحومها وجلالها وجلودها في المساكين ولا يعطي
في جزارتها منها شيئا قال السرقسطي فجزارتها بضم الجيم وكسرها فالكسر المصدر وبالضم اسم لليدين والرجلين والعنق
وكان الجزارون يأخذونها في اجرتهم قوله لما روي في الصحيحين من حديث ابي هريرة رضي الله عنه ان نبي الله عليه
السلام رأى رجلا يسوق بدنه فقال اركبها قال انها بدنة قال اركبها قال فرأيته راكبها يساير النبي صلى الله عليه وسلم
قال ابن العطار في شرح العمدة لم ترا اسم هذا المبهم وقد اختلف في ركوب البدنة المهداة فعن بعضهم انه واجب
لاطلاق هذا الامر مع ما فيه من مخالفة سيرة الجاهلية وهو مجانبة السائبة والوصيلة والحامي ورد هذا بانه عليه
السلام لم يركب هديه ولم يركبه ولا امر الناس بركوب هداياهم ومنهم من قال له ان يركبها مطلقا من غير حاجة تمسكا
باطلاقه هذا وقال اصحابنا والشافعي لا يركبها الا عند الحاجة حملا للامر المذكور على انه كان لما رأى من حاجة الرجل
الى ذلك ولا شك انه في واقعة حال فاحتمل لحاجة به واحتمل عدمها فان وجد دليل يفيد احدهما حمل عليه وقد وجد من المعنى
ما يفيده وهو انه جعلها كلها لله تعالى فلا ينبغي ان يصرف منها شيئا لمنفعة نفسه فيحمل محمل ذلك الواقعة ثم رأينا اشتراط
الحاجة ثابت بالسنة وهو ما في صحيح مسلم عن ابي الزبير قال سمعت جابر بن عبد الله رضي الله عنه يسأل عن ركوب الهدي قال
سمعت النبي صلى الله عليه وسلم ~~عن ابي الزبير قال سمعت جابر~~ يقول اركبها بالمعروف اذا الجئت اليها فالمعنى يفيد منع الركوب
مطلقا والسمع ورد باطلاقه بشرط الحاجة رخصة فيبقى فيما وراءه على المنع الاصلي الذي هو مقتضى المعنى الا بعض
الشرط وفي الكافي للحاكم فان ركبها او حمل متاعه عليها للضرورة ضمن ما نقصها ذلك يعني ان نقصها ذلك ضمنه قوله
وينضح ضرعها اي يرشه بالماء وهو بكسر ايضا من باب ضرب قوله لان القربة تعلقت بهذا المحل وقد فاتت ولو دخل عليه لم
لا يكون كاضحية الفقير فانها تطوع عليه واذا اشتراها للتضحية تتعين عليه للوعد ما لا يتعين على الغني حتى
ان الغني اذا اشترى اضحية فضلت فاشترى اخرى ثم وجد الاولى في ايام النحر كان له ان يضحي بايهما شاء ولو كان
معسرا فالواجب عليه ان يضحي بهما اجيب بان ذلك فيما اذا اوجب الفقير بلسانه في كل من الشاتين بعد ما اشتراهما الا
ضحية اما لو لم يوجب بلسانه فلا يجب عليه شيء بمجرد الشراء ذكره في النهاية واستقصى صحة بمسألة من فتاوى قاضي خان لو
اشترى الفقير الاضحية فماتت او باعها لا تلزمه اخرى وكذا لو ضلت واعلم ان معنى الايجاب انهم ذكروا في غير موضع
مسألة اضحية الفقير مطلقة عن الايجاب بلسانه فردها الى التقييد به والا لم يكن له معنى لظهور عدم الوجوب
بلا ايجاب من الشرع او العبد ولو كانت هذه البدنة عن واجب كان عليه ان يقيم غيرها مقامها لان الواجب كان في ذمته
شاة غير معينة وشراء شاة للاسقاط لا تتعين عن ذلك الواجب ما لم تذبح عنه والذمة ما عنه يثبت في الادمي
اهلية الايجاب والاستيجاب قوله وان اصابه عيب كبير بان ذهب اكثر من ثلث الاذن مثلا على قول ابي حنيفة وعلى قول
ابي يوسف ومحمد اذا ذهب اكثر من النصف على ما يعرف في كتاب الاضحية ان شاء الله تعالى قوله واذا عطبت البدنة اي
قربت من العطب حتى خيف عليها الموت او امتنع عليها السير لان العطب حقيقة الهلاك لا يكون والحاصل ان المراد با
لعطب الاول حقيقته وبالثاني القرب منه ذكره لبيان ما شرع فيه اذا بلغ هذه الحالة قوله بذلك امر رسول الله
عليه السلام تقدم قريبا قوله وفائدة ذلك اي فائدة صبغ نعلها بدمها وضرب صفحتها به ليعلم انه هدي قوله جزرا
للسباع الجزر بفتحتين اللحم الذي تأكله السباع قال ۞ وتركته جزر السباع ينشنه ۞ ما بين قلة راسه والمعصم ۞
۞ وقال ان يفعلا فلقد تركت اباهما ۞ جزر الخامعة ونسر قشعم ۞ قوله بها ما شاء من بيع وغيره قوله ودم الاحصار جائز فيلحق

ولا ينبغي ان يذكر مع اسم الله تعالى غيره كان يقول اللهم تقبل من فلان بقول عليه السلام جردوا التسمية ويكفي بمن عهد ان يقول به او يذكره قبل ذكر التسمية ثم يقول بسم الله والله اكبر كذا في المبسوط انتهى

بجنسها

جنسها بجنس الدماء الجائزة وهي دماء الجنايات فلا يقلد هدي الاحصار كما لا يقلد هدايا الجنايات قوله ومراده يعني
ان قوله يقلد هدي التطوع والمتعة والقران عام اريد به الخصوص وهو البدنة فيخرج البقرة والشاة قوله
على ما تقدم يريد ما ذكره قبل باب القران من قوله وتقليد الشاة غير معتاد ولم يذكر هنا عدم الفائدة التي هي عدم
الضياع فان الغنم تضيع اذا لم يكن معها صاحبها فروع من ظاهر الرواية من الاصل مشروحة في المبسوط كل من وجب
عليه دم من المناسك جاز ان يشارك ستة نفر قد وجب الدماء عليهم وان اختلف اجناسها من دم متعة واحصار و
جزاء صيد وغير ذلك ولو كان الكل من جنس واحد كان احب الي فان اشترى بدنة لمتعة مثلا ثم اشترك فيها ستة بعد
ما اوجبها لنفسه خاصة لا يسعه لانه لما اوجبها صار الكل واجبا عليه فقد ربما يجزي في هدي المتعة لانه واجب
عليه وما زاد على ذلك وجب بايجابه وليس له ان يبيع شيئا مما اوجبه هديا فان فعل فعليه ان يتصدق بالثمن وان
كان نوى ان يشترك فيها ستة نفر اجزأته لانه ما اوجب الكل على نفسه بالشراء فان لم تكن له نية عند الشراء ولكن
لم يوجبها حتى شرك الستة جاز والافضل ان يكون ابتداء الشراء منهم او من احدهم بامر الباقين حتى تثبت الشركة
في الابتداء واذا ولدت البدنة بعد ما اشتراها الهدي ذبح ولدها معها لانه جعلها لله خالصا والولد جزء منها ثم
انفصل بعد ما سرى اليه حق الله فعليه ان يذبحه معها ولو باع الولد فعليه قيمته فان اشترى بها هديا فحسن وان
تصدق بها فحسن اعتبارا للقيمة بالولد فان الافضل ان يذبح ولو تصدق به كذلك اجزأه فكذلك بالقيمة واذا مات
احد الشركاء فرضي وارثه ان ينحرها عن الميت معهم اجزأهم استحسانا وفي القياس لا تجزيهم لان الميت لم يوص به
فقد انقطع حق القربة عن نصيبه فصار ميراثا وهذا التقرب بطريق الاتلاف وذلك لا يجوز عن الميت الا
بامره كالعتق ولكنه استحسن فقال يجوز لان المقصود هو التصدق والتقرب الوارثة بالتصدق عن الميت صحيح بلا ايصاء
فكذا التقرب بابقاء ما قصد المورث في نصيبه باراقة الدم والتصدق فحينئذ يكون صحيحا ولو كان احد الشركاء
مسلما يريد به اللحم دون الهدي لم يجزهم لان الاراقة واحدة فلا يتصور ان تجتمع فيها القربة وعدمها واي
الشركاء نحرها يوم النحر اجزأ الكل واذا غلط رجلان فذبح كل هدي صاحبه اجزأهما استحسانا لا في القياس لان كلا
غير مامور من جهة الاخر فصار ضامنا لكنه استحسن فقال كل مأذون فيما صنع دلالة لان صاحب الهدي يستعين
بكل واحد عادة فكان كالافصاح بالاذن ويأخذ كل هديه ويبرئ ان يضمنه فيشتري بالقيمة هديا اخر يذبحه في
ايام النحر وان كان بعدها تصدق بالقيمة وجميع ما ذكرناه في الهدي مثله في الاضحية ومن اشترى هديا فضل
فاشترى مكانه اخر واوجبه ثم وجد الاول فان نحرهما فهو افضل وان نحر الاول وباع الثاني جاز لان الثاني لم يكن واجبا
وان باع الاول وذبح الثاني اجزأه الا ان يكون قيمة الاول اكثر فيتصدق بالفضل وهذا في المتعة والتطوع
في هذا سواء لانهما صارا لله تعالى اذ جعلهما هديا في الوجهين جميعا وان ساق بدنة لا ينوي بها الهدي
قالوا ان كان ساقها الى مكة فهو هدي وان اراد بهذا اذا قلدها وساقها لان هذا لا يفعل عادة الا بالهدي فكان
سوقها بعد اظهار علامة الهدي عليها بمنزلة فعله اياها بلسانه هديا مسائل منثورة من عادة المصنفين
ان يذكروا عقيب الابواب ما شذ منها من المسائل فتصير مسائل من ابواب متفرقة فتترجم تارة بمسائل منثو
رة وتارة بمسائل شتى قوله وشهد قوم وصورتها ان يشهدوا انهم رأوا هلال ذي الحجة في ليلة كذا اليوم يكون
يوم الوقوف منه العاشر وذكر للاستحسان اوجه احدها انها قامت على النفي اي نفي جواز الوقوف وما لا يدخل
تحت الحكم وليس هذا بشيء لانها قامت على الاثبات حقيقة وهو رؤية الهلال في ليلة قبل رؤية اهل الموقف ثم هو لازم
عدم جوازه وقد فهم ولا حاجة الى الحكم بل الفتوى تقيد عدم سقوط الفرض فيخاطب به وعدم سقوطه هو المراد
هنا وصار كما لو رآه اهل الموقف كذلك ثم الحق والوقوف ثانيها ان شهادتهم مقبولة لما ذكرنا لكن لا يستلزم

عدم صحة الوقوف لعدم وقوعه في وقته بل قد وقع في وقته شرعا وهو اليوم الذي وقف فيه الناس على اعتقاد انه التا
سع لما روي عنه عليه السلام انه قال صومكم يوم تصومون وفطركم يوم تفطرون وعرفتكم يوم تعرفون واضحاكم يوم
تضحون اي وقت الوقوف بعرفة عند الله تعالى اليوم الذي يقف فيه الناس عن اجتهاد وروي انه يوم عرفة ان التها
انها مقبول له الحق وقوفهم جايز لان هذا النوع من الاشتباه مما يغلب ولا يمكن التحرز عنه فلو لم يحكم بالجواز بعد الا
جتهاد لزم الحرج الشديد وقد نفاه بفضله الغني عن العالمين وهذا الوجه يصلح بيان حكمة الدليل السمعي المذكور
فيما قبله واذا كانت هذه الشهادة لا يترتب عليها عدم صحة الوقوف فلا فايدة في سماعها للامام فلا يسمعها
لان سماعها يشهرها بين عامة الناس من اهل الموقف فيكثر القيل والقال فيها وتثور الفتنة وتتكدر قلوب المسلمين
بالشك في صحة حجهم بعد طول عنايهم فاذا جاوا ليشهدوا يقول لهم انصرفوا لا اسمع هذه الشهادة فقد تم حج
الناس وهل يجوز وقوف الشهود روى هشام عن محمد انه يجوز وقد فهم وحجهم قال محمد واذا كان من راى ا
لهلال وقف بعرفة يعني اليوم الذي شهد لم يجز وقوفه وعليه ان يعيد الوقوف مع الامام لان يوم النحر جاز يوم
الحج في حق الجماعة ووقت الوقوف لا يجوز ان يختلف فلا يعتد بما فعله بانفراده وكذا اذا اخر الامام الوقوف لمعنى
يسوغ فيه الاجتهاد لم يجز وقوف من وقف قبله فان شهد شاهدان بهلال ذي الحجة مرد شهادتهما لانه لا علة
بالسماء فوقف بشهادتهما قوم قبل الامام لم يجز وقوفهم لانه امر سبب تجويز العمل عليه في الشرع فصار كما لو اخر
للاشتباه قوله بخلاف ما اذا وقفوا يوم التروية لان التدارك ممكن بعينه اذا ظهر لهم خطاؤهم والكلام في
تصوير ذلك ولا امكان وقوفهم يوم التروية على انه التاسع لا يعارضه شهادة من شهد انه الثامن لان اعتقاده
الثامن انما يكون بناء على ان اول الحجة ثبت باكمال عدة القعدة واعتقاده التاسع بناء على انه روي قبل الثلثين من
ذي القعدة فهذه شهادة على الاثبات والقايلون انه الثامن من حاصل ما عندهم نفي محض وهو انهم لم يروا ا
ليلة الثلثين من ذي القعدة وراه الذين شهدوا فهي شهادة لا معارض لها قوله وكذا اذا شهدوا عشية
عرفة بان شهدوا في الليلة التي هم بها في منى متوجهين الى عرفات ان اليوم الذي خرجنا به من مكة المسمى بيوم التروية
كان التاسع لا الثامن ولا يمكنه الوقوف بان يسير الى عرفات في تلك الليلة ليقف ليلة النحر بالناس او اكثرهم لم يعمل
بها ويقف من الغد بعد الزوال لانهم وان شهدوا عشية عرفة لكن لما تعذر الوقوف فيما بقي من الليل صار شهادتهم
بعد الوقوف وان كان الامام يمكنه الوقوف في الليل مع الناس او اكثرهم ولا يدركه ضعفة الناس لزمه الوقوف فان
لم يقف فاته الحج لترك الوقوف في وقته مع القدرة عليه قوله ولنا ان كل جمرة قربة مقصودة بنفسها فلا يتعلق
جواز رمي احدها برمي اخرى هذا هو الاصل في القرب المتساوية الرتب ولولا ورد النص في قضاء الفوايت بالتر
تيب قلنا لا يلزم فيها ايضا بخلاف ترتيب السعي على الطواف لانه اعتبر تبعا حتى لا يشرع الا عقيب طواف وبخلاف
المروة فان البداة من الصفا ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام ابدوا بما بدا الله به بصيغة الامر على ما فيه منا
من تخرجه فالترتيب الواقع فعلا منه عليه السلام محمول على السنة اذ مجرد الفعل لا يفيد اكثر من ذلك وقد تضمن
هذا التقرير منع ما قيل من قبل الشافعي ان رمي الجمار قربة واحدة بدليل لزوم دم واحد في ترك كلها قلنا انما
مع كونها في اماكن مختلفة فظاهر في التعدد فيجب التقابع حتى يوجب الخروج عنه موجب وتماثل الاعمال لا يوجبه بل هي
اولى بالتعدد من الاسابيع المتعددة من الطواف لانها تقام في محل واحد واتحاد الدم ليس للوحدة الحقيقية
ثم قابل يثبت مع التعدد عند اتحاد الجنس في الجنايات رحمة وفضلا على ما عرف في شرب الخمر وزنى غير محصن مرارا اذا
تثبت كلها يلزم موجب واحد فكون الدم لزومه موجب جناية ولو سلم اعتبارها كذلك في حق كل حكم مع قيام التعدد الحقيقي
بل حصول ذلك المحل هذا مع ان المعقول في محل اعتبارها واحدة وهو موضع الجناية الحكم بتداخلها فضلا وهي

منتف

منتف في ترك الترتيب قوله ومن جعل على نفسه ان يحج ماشيا فانه لا يركب حتى يطوف طواف الزيارة وهذا لانه التزم
القربة بصفة الكمال فيلزمه بتلك الصفة كالتزام التتابع في الصوم وفي الاصل خير بين ان يركب او يمشي اعني ما في الجا
مع وهو قوله لا يركب حتى يطوف اشارة الى الوجوب وهو الظاهر لما قلنا وانما انتهى المشي بالطواف لانه منتهى
الافعال فان قيل قد ورد كره ابو حنيفة الحج ماشيا فكيف يكون صفة كمال قلنا انما كرهه اذا كان مظنة سوء خلق اذ
الفاعل لو كان يكون صايما مع المشي وممن لا يطيق المشي فيكون سببا للماثم من مجادلة الرفيق والخصومة والا
فلا شك ان المشي افضل في نفسه لانه اقرب الى التواضع والتذلل وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال ما آسف
بعده ما آسفت على شي كاسفي على اني لم احج ماشيا فان الله تعالى قدم المشاة فقال تعالى ياتوك رجالا وعلى كل ضامر
وعنه عليه السلام انه قال من حج ماشيا كتب له بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قيل ما حسنات الحرم قال كل حسنة بسبع
مايه لا يقال لا نظير للمشي في الواجبات ومن شرط صحة النذر ان يكون من جنس المنذور واجبا على ما ذكرته في كتاب
الصوم لانا نقول بل له نظير وهو مشي المكي الذي لا يجد الراحلة وهو قادر على المشي فانه يجب عليه ان يحج ماشيا ونفس
الطواف ايضا ثم اختلف المشايخ في محل ابتداء المشي لان محمدا لم يذكره قيل من الميقات والاصح انه من بيته لانه
المراد عرفا ويدل عليه من الرواية ما عن ابي حنيفة رضي الله عنه لو ان بغداديا قال ان كلمت فلانا فعلي ان احج ماشيا
فلقيه بالكوفة فكلمه فعليه ان يمشي من بغداد ولو احرم من بيته فالاتفاق على انه يمشي من بيته وقد عرف من
هذا انه لا فرق في الوجوب بين ان ينجز النذر او يعلقه كان شفى الله مريضي او قدم زيد فعلي حجة او عمرة ولا فرق
بين قوله لله علي او علي حجة في الايجاب ولو قال علي المشي الى بيت الله ولم يذكر حجا ولا عمرة لحنث فعليه احد النسكين
حجة او عمرة استحسانا وفي القياس لا شي عليه ووجه الاستحسان انه تعورف النسك بهذا اللفظ فكان قوله
على احد النسكين فان جعلها حجة ومشى لم يركب حتى يطوف او عمرة مشى حتى يحلق ولو قرن بها حجة الاسلام جاز فان
ركب فعليه دم مع دم القران لانه ترك واجبا ولو نذر حجة ماشيا ثم احرم من الميقات بعمرة تطوعا ثم اضاف اليها الحجة
اجزاه ما لم يطف لعمرته ولو احرم بعد ما طاف لعمرته لم يجزه وعليه دم وكل من نذر وقال ان شاء الله تعالى متصلا
لم يلزمه شي واعلم ان مقتضى الاصل ان لا يخرج عن عهدة النذر اذا ركب كما لو نذر الصوم متتابعا فقطع التتا
بع ولكن ثبت ذلك في الحج نصا فوجب العمل به وهو ما عن ابن عباس رضي الله عنهما ان اخت عقبة بن عامر نذرت
ان تمشي الى البيت فامرها النبي صلى الله عليه وسلم ان تركب وتهدي هديا رواه ابو داود وكذا حجة وما في رواية مسلم
انه قال عليه السلام فيها لتمش ولتركب ولم يزد في هذه الرواية على ذلك محمول على ذكر بعض المروي بدليل ما صرحت
به الرواية الاخرى ثم اطلاق الركوب في الروايتين محمول على عجزها على المشي بدليل الاخرى لابي داود وعن ابن
عباس رضي الله عنهما ان اخت عقبة ابن عامر نذرت ان تحج ماشية وانها لا تطيق فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله
لغني عن مشي اختك فلتركب ولتهد بدنة الى انه عمل باطلاق الهدي منها غير تعيين بدنة لعدم روايتها واذا عرف
ان ايجاب النسك بنذر المشي الى بيت الله للتعارف اراده ذلك عرف انه مقيد بما اذا لم تكن له نية غيره فلو نوى به
المشي الى مسجد المدينة المكرمة او مسجد بيت المقدس او مسجد غيرها لم يلزمه شي اما صحة نيته فلمطابقتها اللفظ
اذ المساجد كلها بيوت الله تعالى واذا صحت لم يلزمه شي لان ساير المساجد يجوز الدخول فيها بلا احرام فلا يصير به
ملتزما للاحرام وقوله على المشي الى مكة او الكعبة فهو كقوله الى بيت الله ولو قال علي المشي الى الحرم او المسجد الحرام لا شي
عليه عند ابي حنيفة رضي الله عنه لعدم العرف في التزام النسك به وقالا يلزمه النسك اخذا بالاحتياط لانه لا يتو
صل الى الحرم ولا المسجد الحرام الا بالاحرام فكان بذلك ملتزما للاحرام كذا في المبسوط وقوله اوجه ان لم يكن عرف فان الا
لتزام للنسك بهذا اللفظ ليس مدلولا وضعا بل عرفيا فيكون التوصل في الخارج بالفعل الى المسجد الحرام ليس الا بالا

حرام لا يوجب ان نفس اللفظ يقتضيه اذا تأملت قليلا واما كون التوصل الى الحرم ايضا يستدعي الاحرام فليس
بصحيح لانه لو لم ينو الافاقي الامكان في الحرم لحاجة او لا جاز له الوصول اليه بلا احرام واتفقوا على ان لا لزوم لو قال
الى الصفا والمروة او مقام ابراهيم عليه السلام انه لا يتوصل اليها بالفعل الا بالاحرام شرعا فعرف ان المدار تعارف
الايجاب باللفظ الخاص وكذا لو قال مكان المشي غيره والباقي بحاله لا يلزم كقوله على الذهاب الى بيت الله او الخروج او
السفر لا شيء عليه بخلاف قوله لله علي او على احرام حيث يلزم احد النسكين وان لم يتعارف الايجاب به لافادته التزام الاحرام
وضعا وكذا اذا قال الركوب او الاتيان لا شيء فيه وكذا الشد والهرولة وكذا لو قال على المشي الى استار الكعبة او بابها
او ميزابها وعرفات ومزدلفة ومسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم تعارف ايجاب النسك به وفي موضع الى الحجر الاسود والى
المقام ابراهيم الى الركن يلزمه والى اسطوانة البيت او زمزم لا يلزمه وما في فتاواه اتفاقا في مقام ابراهيم من عدم اللزوم
مذكور في المبسوط ولو قال علي ان اضرب حج فعليه او الايجاب لزمه اذا فعل ذلك حجة او عمرة وان لم يكن له نية فالقياس ان
لا يلزمه وفي الاستحسان يلزمه العرف في ارادة التحقيق لمثله الى ال قوله المؤذن والشاهد ومثله ما ذكر فيه لو قال
انا امشي الى بيت الله ان نوى العدة لا شيء عليه ولكن يندب الوفا وان نوى النذر كان نذرا او كذا اذا لم يكن له نية فهو نذر للعادة
انتهى وهذا يتوقف على ثبوت العرف بالنذر بذلك والله سبحانه اعلم وفي الخلاصة لو قال انا احج لا حج عليه ولو قال ان حلفت فانا
احج يلزمه عند الشرط كانه لان تعارف الايجاب به انما في التعليق ولو قال ان عافني الله تعالى من مرضي هذا فعلي حجة فبرأ
فاذا حج جاز ذلك عن حجة الاسلام الا ان ينوي غيرها لان الغالب ان يريد به المريض الذي فرض في الفرض حتى مرض ذلك وفي
بعض الكتب فرق بين قوله حجة حيث يلزمه حجة سوى حجة الاسلام الا ان يعني به ما وجب عليه وبين قوله فعلي ان احج حيث
يجزي عن حجة الاسلام الا ان ينوي غيرها وما ذكرناه قبل الخلاصة ومنهم من حكى خلافا في مثله بينهما قال النذر حجة ثم
من علمه للاسلام سقط عنه ما التزم عند ابي يوسف خلافا لمحمد ومن نذر مائة حجة ونحوها اختلف فيه هل تلزمه كلها فيلزمه
الايصاء بها او يلزمه قدر ما عاش ففي الخلاصة نص على لزوم الكل وذكر غيره عن ابي يوسف ومحمد الثاني واختاره السروجي و
قبله شداد الحق بما لو قال علي ان احج سنة عشر بين فماة قبلها لا يلزمه شيء وقد يحكى عما عن ابي يوسف لو قال لله علي
ان احج وذلك في غير اشهر الحج فلما قبل اشهر الحج لزمته حجة والحق ان لزوم الكل للفرق بين ان الالتزام ابتداء وانما فيه
ولو قال عشر حجج في هذه السنة لزمه عشر في عشر سنين ومن قال ثلثين حجة ونحوها فاحج ثلثين رجلا في سنة جاز وكلما
عاش الناذر بعد ذلك سنة بطلت منها حجة فعليه ان يحجها بنفسه لانه قدر بنفسه فظهر عدم صحة احجاجها ان لم
يحج لزمه الايصاء بقدر ما عاش من بعد الاحجاج ومن نذر ان يحج في سنة كذا فحج قبلها جاز عند ابي يوسف خلافا لمحمد
وقول ابي يوسف اقيس بما قدمناه في النذر الصوم فارجع اليه ولا بد من نية المنذور ان لم يكن فهو حجة الاسلام على ما
ذكرنا في نذر المريض وما في المنتقى نذر ان يحج فحج ولا نية له فهي تطوع عند ابي يوسف وقال هشام عن حجة الاسلام لا يستلزم
خلافا اذ لا خلاف في تادي فرض الحج باطلاق النية عندنا وما عن ابي يوسف فيما اذا لم يكن عليه حجة الاسلام وما عن
هشام فيما اذا كان عليه بالضرورة فقد اتفقا على ان لا ينصرف الى المنذور بلا نية ومن قال ان كلمت فلانا فعلي حجة يوم اكلمه
فكلمه لا يصير محرما بها بل لزمته يفعلها متى شاء كما لو قال حجة اليوم انما يلزمه في دمه يحرم بها متى شاء ولو قال لرجل
علي حجة ان شئت لزمته وكذا ان شاء فلان فشاء وهل تقتصر مشيئة فلان على مجلس بلوغ الخبر اختلف فيه والاصح ان لا يقتصر
بخلاف تعليق الطلاق بمشيئته لان الطلاق يقبل التمليك اذا كان مملوكا للمالك فكان تمليكا من ذي المشيئة
فاستدعى جوابه في المجلس لان التمليكات تستدعي جوابا في المجلس وليس ما نحن فيه من ذلك فانتفى موجب الاقتصار عليه
ومن قال ان فعلت كذا فعلي ان احج بفلان فان نوى احجه وهو معه فعليه ان يحج وليس عليه ان يحج به وان نوى ان يحجه لان
الباللالصاق فقد الصق فلان بحجه وهذا المحتمل معنيين ان يحج فلان معه في الطريق وان يعطي فلانا ما يحج به من المال

والتزام

والتزامه الاول بالنذر غير صحيح والثاني صحيح لان الحج يؤدي بالمال عند الياس من الاداء فكان في حكم البدل وحكم
البدل حكم الاصل فيصح التزامه بالبدل كما يصح التزامه بالاصل فاذا نوى الوجه الاول عملت نيته لاحتمال كلامه
من خاصة ان يعطيه من المال ما يحج به او يحج به مع نفسه يحصل الوفا بالنذر فان لم يكن له نية اصلا فعليه
ان يحج وليس عليه ان يحج فلانا لان لفظه في حق فلان يحتمل الوجوب وعدمه والمعين للوجوب فيه ليس الا
النية وقد فقدت ولو كان قال فعلي ان احج فلانا فهذا الحكم والنذر به صحيح ومن نذر ان يطوف
حبوا فطاف كذلك قيل لا يلزمه شيء كما لو نذر ان يصلي قاعدا او قيل عليه الاعادة فان رجع قبل ان يعيد
فعليه دم وهذا الوجه لان الصلوة عهد شرعيتها قائما وقاعدا فعلا في الاختيار فالتزامها قاعدا
التزام احد صنفيها بخلاف الطواف النفل فالتزامه حالة القدرة على المشي كالتزام الصوم ايما حالة
القدرة على الركوع والسجود وستذكر خاتمة في نذر الهدي والمشي وزيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم
قوله ومن باع جارية محرمة قد اذن لها الى اخره الاصل ان العبد والامة اذا احرما احدهما بغير اذن المولى فله ان يمنعه
ويحلله بلا هدي وذلك بان يصنع به ادنى ما يحرم عليه بالاحرام كقلم ظفره ونحوه وعليه بعد العتق هدي الا
حصار وحجة وعمرة ان كان الاحرام بحجة وان احرم باذن المولى يكره له تحليله ولو حلله حل ولو احصر فعلى المولى ان
يبعث دم الاحصار ويتحلل لانه وجب عن احرام ماذون فيه فكان كالنفقة عليه وقد منافيه خلافا في باب
الاحصار فاذا احرم العبد او الامة باذن المولى ثم باعها نفذ البيع وللمشتري منعها وتحليلها وليس له الرد
بالعيب خلافا لزفر قال ليس له ذلك فله الرد بالعيب وعلى هذا الخلاف اذا احرمت الحرة بحج نفل ثم وجدت للزوج
ان يحللها عندنا خلافا له وجه قوله ما ذكره المصنف بقوله لان اعتق سبق ملكه بنصب ملكه فهو لا
لسبق اي سبق وجوده ملك المشتري فليس له ان ينقضه كما اذا اشترى جارية منكوحة ليس له ان يفسخ
نكاحها لهذا المعنى بعينه فكذا هذا قلنا المشتري في ملك الرقبة قائم مقام البايع ولم يكن للبايع ولاية
ابطال النكاح وله التحليل وان كره فكذا المشتري الا انه لا كراهة على المشتري لانها في حق البايع بمكان خلف
الوعد وهو منتف في المشتري ثم في اصل المسئلة خلاف الشافعي فعنده ليس للسيد التحليل بعد الاذن و ا
تفقنا على ان ليس للزوج تحليل الزوج اذا احرمت بفعل باذنه وانما له ذلك اذا احرمت بلا اذن فقاس الشافعي
ذلك على بجامع الاذن فيسقط حقه وقياسا على ابطال عمل نفسه بجامع الرضى بواسطة الاذن هنا ونحن نمنع
عمل الاذن في السقوط مطلقا بل ان كان الثابت بمجرد حق كما في الزوجة فانه لا يملك منافعها وانما له حق فيها فيسقط
بالاذن اما ان كان الثابت حقيقة الملك فلا اذ لا شك في ان الملك لا يسقط به وانما عمله في التبرع بمنافعه وذلك
لا يلزم دائما في المستقبل بل عمله في رفع المخالفة والمشاقة فيما اتاه فمتى نهاه كان ذلك منتهى عمل الاذن لما
قلنا انه لم يعمل في دوام السقوط في المستقبل وصار كالاذن في الاستخدام العبد لغيره وكذا بينها مع
الزوج له فيهما الرد الى الاستخدام والمنع عما اذن فيه وهذا لانه لا دليل على انه جل جلاله اسقط الملك وانما
ره بالاذن بالاحرام فبقي على ما عهد له من اللوازم بل عهد انه جل ذكره قدم حق العبد على حقه عند التعارض
لغناه وعلى العزيز العظيم هذا اذا احرمت الحرة بالفرض فليس له ان يحللها ان كان لها محرم عندنا فان لم يكن لها
فله منعها فان احرمت فهي محصرة لحق الشرع فكذا اذا اراد الزوج تحليلها لا تتحلل الا بالهدي بخلاف ما لو احرمت
بنفل بالاذن له ان يحللها ولا يتأخر تحليله اياها الى ذبح الهدي بل تحللها من ساعته وعليها هدي لتعجيل
الاحلال وحجة وعمرة لان هناك لا حق للزوج في منعها لو وجدت محرما وانما تعذر عليها الخروج لفقد المحرم شرعا
فلا تتحلل الا بالهدي وهنا تعذر الخروج لحق الزوج فكما لا يكون لها ان تبطل حقه ليس لها ان تؤخر كما في باب

الاحصار من المبسوط والتحلل ان ينهاها ويفعل بها ادنى ما يحرم بالاحرام كقص ظفر وتقبيل او معانقة وهو اولى من التحليل بالجماع لانه اعظم محظورات الاحرام حتى تعلق به الفساد فلا يفعله تعظيماً لامر الحج ولا يقع التحليل بقوله حللتك بل بفعله او بفعلها بامره كالامتشاط بامره لانه عليه السلام قال لعايشة ا
متشطي وارفضي عمرتك حين حاضت في العمرة ولو جامع زوجته او امته المحرمة ولا يعلم باحرامها الم يكن تحليلا
ومنع حجها وان علم كان تحليلا ولو حللها بزبد له ان يأذن لها فاذن فاحرمت بالحج ولا يحل ما جامعها من عامها
ذلك لم يكن عليها عمرة ولا نية القضا ولو اذن لها بعد مضي السنة كان عليها عمرة مع الحج وقال زفر عليها العمرة
فيهما ونية القضا لانها تقربراً في ذمتها بر فض الحج فلا تخرج عن عهدته الا بهما مع نية القضا فلو لم
تنو لم تخرج عن العهدة وفي هذا لا فرق بين عام التحلل والعام القابل قلنا انه قلت بمجرد التحلل تقرره
معناه بل الالتزام بعين فتلك الحجة مالم يمض الوقت فاذا مضى بلا ايقاع فيجب لزمه مثلها وهو القضا لانه اداء مثل
الواجب وذلك لا يتحقق الا بعد خروج الوقت وصار كما اذا شرع في صلاة في وقتها ثم قطعها فيه ثم ادها فيه ايضا
واذا كان اللزوم مالم تتحول السنة عين الواجب لم تلزم عمرة ولا ينوي القضا وعن هذا قلنا لو حللها فاحرمت فحللها
فاحرمت هكذا مرارا ثم حجت من عامها اجزاها عن كل التحليلات تلك الحجة او لو احده ولو لم تحج بعد التحليلات الا من
قابل كان عليها لكل تحليل عمرة هذا وقد منا في باب الاحصار انه اذا كان الاحصار في حجة الاسلام لا ينوي القضا
ولو تحولت السنة لانها باقية في ذمته مالم يودها ولم تخرج الوقت لتصير قضا لان وقتها العمر والتضييق في اول
سني الامكان لا ينفيه لما حققنا في اول كتاب الحج من ان ذلك وجوبا احتياطاً لا افتراض وقد اجمعوا ان بالادا
بعد التاخير بلا عذر رتفع الاثم يقع ادا واذا اذن لامته المتزوجة في الحج فليس لزوجها منعها لان منافعها
للسيد وهذه الخاتمة الموعودة وفيها ثلاث مقاصد المقصد الاول في ايجاب الهدي وما يتبعه يثبت لزوم
الهدي بنذره تنجيزا او تعليقا ولا فرق بين قوله لله علي او علي هدي لانه لا يكون الا لله ولا يلزم الا فيما يملك
فلو قال ان فعلت فهذا هدي لغير مملوك له ففعل لا شيء عليه الا ان يكون ذلك المشار اليه ابنه ففيه القياس والا
ستحسان على ما نذكر في نذر ذبح الولد وكذا لو قال ذلك لمملوك له فباعه ثم فعل ولو قال فهذا حر يوم اشتريته
ففعل ثم اشتراه عتق ولو اشتراه قبل الفعل ثم فعل لا يعتق ولو قال ان فعلت فانا اهدي كذا الزمه اذا فعل
ويلزمه من اطلاق لفظ الهدي امران جواز ما يجزي في الاضحية من الشاة الضان او المعز او الابل والبقر
الا ان ينوي بعيرا او بقرة فيلزمه ذلك وان لا يذبح الا في الحرم فان كان في ايام النحر فالسنة ذبحه بمنى والا ففي
مكة ولو ان يذبحه حيث شا من ارض الحرم ولو قال علي ان اهدي جزورا تعين الابل والحرم ولو قال جزورا فقط جاز
في غير الحرم كحمص والشام ولانه لم يذكر الهدي ولو قال بدنة فقط جاز البقرة والبعير حيث شا الا ان ينوي معيناً من
البدن وعن ابي يوسف يتعين الحرم فرق بينه وبين الجزور بان اسم البدن لا يذكر في مشهور الاستعمال الا في معنى
المهداة ولو صرح بالبدنة يتعين الحرم فكذا البدنة وظاهر المذهب خلافه الا ان يزيد فيقول بدنة من شعائر
الله ويمتنع ان فيه نقلا شرعيا او عرفيا بل كل منهما مشترك فيها واذا ذبح الهدي في الحرم يتصدق به على مساكين الحرم وان تصدق به على غيرهم ايضا جاز لان معنى اسم الهدي لا يعين فقرا محل اصلا بل انما ينبئ عن النقل
الى مكان وذلك هو الحرم اجماعا فتعين الحرم انما هو لافادة ما دخل اسم النقل ثم تعين المكان بالكتاب والاجماع
فتعيين فقرا الحرم قول بلا دليل وهذا لان القربة بالاهدا انما تتم بالنقل الى الحرم والذبح به تعظيما له ولذا لو سرق
لم يلزمه غيره وبذلك انتهى مدلوله ويبقى لها وجه القربة فيه شي اخر هو التصدق وفي هذا امسا كين الحرم
وغيرهم سوا وهل يجوز التصدق بالقيمتها وفي رواية ابي حفص لا يجوز وجه الاولى اعتبار النذر بالامر

لقيمه في الحرم وتنزل الهدي كان يقول هذه الشاة هدي في رواية ابي سليمان يجوز ان يهدي صح

الله جل ذكره به من الغنم والابل في الزكوة وجه رواية ابي حفص ان في اسم الهدي زيادة على مجرد اسم الشاة وهي
الذبح فالقربة فيه تتعلق بالذبح ثم التصدق بعد ذلك تبع بخلاف الزكوة فان القربة انها تعلقت في الشاة با
لصدقة وهو ثابت في القيمة فيجوز وليس الذبح ثابتا في قيمة الهدي فلا يجوز وهذا احسن عندي ثم شاة فاهدى
مكانها جزورا فقد احسن وليس هذا من القيمة لنبوة الاراقة في البدل الاعلى كالاصل وقالوا اذا قال لله علي ان اهدي
شاتين فاهدى شاة تساوي شاتين قيمة لم يجزه فلو عين الهدي مالا يذبح فاما ما يقبل النقل كالعبيد والقدور
والثياب فقال ان فعلت فثوبي هذا هدي او هذه القدر او هذا العبد جاز اهدا قيمته الى مكة او عينه ويجوز ان يعطي
لحجبة البيت اذا كانوا فقرا وان تصدق به او بقيمته في غير مكة كالكوفة ومصر جاز لان معنى القربة في الامتعة ليس الا
التصدق وهو في حق اهل مكة وغيرهم سوا بخلاف الهدي بما يشرع ذبحه لان معنى القربة فيه بالاراقة ولم يعرف قربة
الا في الحرم فيتعين الحرم وغاية ما فيه انه نذر التصدق في مكان فتصدق في غيره وذلك جائز عندنا لان النذر
بما هو قربة انما هو بالتصدق فينعقد النذر لمجرد التصدق وان كان مما لا ينقل كالدار والارض تتعين القيمة اذا
اراد الايصال الى مكة وقوله فهذه الشاة هدي الى البيت او مكة او الكعبة او مكة موجب ولو قال الى الحرم او المسجد
الحرام على الخلاف في التزام المشي الى الحرم والمسجد الحرام عندهما موجب وعند ابي حنيفة لا وقوله هدي الى الصفا والمروة
لا يجب اتفاقا على ما سبق في المشي فان قيل ينبغي ان يلزم هنا على قوله ايضا لان مجرد ذكر الهدي موجب فزيادة ذكر
الحرام لا يرفع الوجوب بعد الثبوت بخلاف المشي الى الحرم لان مجرد قوله علي المشي غير موجب بلا ضم ما يمشي اليه اجيب
بان اسم الهدي انما يوجب باعتبار ذكر مكة مضمرا بدلالة العرف فاذا نص على الحرم او المسجد تعذر اضمار مكة
في كلامه اذ قد صرح بمراده فلا يجب شي به وقوله فثوبي هذا ستر للبيت او اضرب به حطيم البيت ملزم استحبا
لانه يراد بهذا اللفظ هديه ولو قال كل مالي او جميعه هدي فعليه ان يهدي ماله كله ويمسك منه قدر قوته فاذا
افاد مالا تصدق بقدر ما مسك واورد هذه المسئلة في كتاب الهبة ان الاصل فيما اذا قال مالي صدقة فقال في ا
لقياس ينصرف الى كل مال له وهو قول زفر رحمه الله وفي الاستحسان ينصرف الى مال الزكوة خاصة بخلاف ما
اذا قال جميع ما املك فمن المشايخ من قال ما ذكره هنا جواب القياس لان التزام الهدي في كل مال كالتزام الصدقة
في كل مال والاصح الفرق بان ايجاب العبد معتبر بايجاب الله تعالى وما اوجبه تعالى بلفظ الصدقة مختص بمال ا
لزكوة فكذا ما يوجبه العبد على نفسه وهنا انما اوجب بلفظ الهدي وما اوجب تعالى بلفظ الهدي لا يختص
بمال الزكوة وفي نوادر ابن سماعة لله علي ان اذبح ولم يقل صدقة لا شي عليه وعندي فيه نظر لانه التزام بمال
من جنسه واجب الا ان يقصد الذبح بنفسه وعن قال لله علي ان انحر ولدي ففي القياس لا شي عليه وفي الاستحسان
يلزمه شاة ولو كان له اولاد لزمه مكان كل واحد شاة وكذا اذا نذر ذبح عبده عند ابي حنيفة رحمه الله وعند
محمد يلزم الشاة في الولد لا العبد وعند ابي يوسف لا يلزم في واحد منهما المقصد الثاني في المجاورة اختلف العلماء
في كراهة المجاورة بمكة وعدمها فذكر بعض الشافعية ان المختار استحبابها الا ان يغلب على ظنه الوقوع في ا
لمحذور وهذا قول ابي يوسف ومحمد وذهب ابو حنيفة ومالك الى كراهتها وكان ابو حنيفة يقول انها ليست بدار
هجرة وقال مالك وقد سئل عن ذلك ما كان الناس الا على الحج والرجوع وهو اعجب وهذا احوط لما في خلافه من
تعريض النفس على الخطر اذ طبع الانسان التبرم والملل من تواردما يخالف هواه في المعيشة وزيادة الانبساط
المخل بما يجب من الاحترام لما يكثر تكرره عليه ومداومة نظره اليه وايضا الانسان محل الخطا كما قال عليه السلام
كل ابن ادم خطا والمعاصي تضاعف على ما روي عن ابن مسعود ان صح والا فلا شك انها في حرم الله افحش وا
غلظ فتنتهض سببا لغلظ الموجب وهو العقاب ويمكن كون هذا هو محل المروي من التضاعف كيلا يعارض

قوله تعالى ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها على ان السيئة تكون فيه سببا للمقدار من العقاب هو اكثر من مقداره
عنها في غير الحرم الى ان يصل الى مقدار عقاب سيئات منها في غيره والله اعلم وكل من هذه الامور سبب لمقت الله تعالى
واذا كان هذا سجية البشر فالسبيل التنزه عن ساحته وقل من يطمئن الى نفسه في دعواها البراءة من هذه الامور الا وهو
في ذلك مغرور الا يرى الى ابن عباس رضي الله عنهما من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم المحبين اليه المدعو له كيف اتخذ الطائف
دارا وقال لان اذنب خمسين ذنبا بركبة وهو موضع بقرب الطائف احب الي من ان اذنب ذنبا واحدا بمكة وعن ابن مسعود
رضي الله عنه ما من بلدة يؤاخذ العبد فيها بالهمة قبل العمل الا مكة وتلا هذه الاية ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب
اليم وقال سعيد بن المسيب للذي جاء من اهل المدينة يطلب العلم ارجع الى المدينة فانا نسمع ان ساكن مكة لا يموت حتى
يكون الحرم عنده بمنزلة الحل لما يستحل من حرمها وعن عمر رضي الله عنه خطيئة اصيبها بمكة اعز علي من سبعين خطيئة بغيرها
نعم افراد من عباد الله استخلصهم وخلصهم من مقتضيات الطباع فاولئك هم اهل الجوار الفايزون بفضيلة
من يضاعف الحسنات والصلوات من غير ما يحبطها من السيئات في الحديث عنه عليه السلام صلوة في مسجدي هذا افضل
من الف صلوة فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام وصلوة في المسجد الحرام افضل من مائة في مسجده وفي رواية لاحمد
عن ابن عمر سمعته يعني النبي عليه السلام يقول من طاف اسبوعا يحصيه وصلى ركعتين كان كعدل رقبة وقال سمعته ما رفع
رجل قدما ولا وضعها الا كتب الله له عشر حسنات وحط عنه عشر سيئات ورفع له عشر درجات وروى ابن ماجة عن ابن
عباس عنه عليه السلام من ادرك رمضان بمكة فصامه وقام منه ما تيسر كتب له مائة الف شهر رمضان فيما سواه و
كتب الله له بكل يوم عتق رقبة وبكل ليلة عتق رقبة وكل يوم حملان فرس في سبيل الله ولكن الفايزين بهذا مع الى
لسلامة من احباطه اقل القليل فلا يبنى الفقه باعتبارهم ولا يذكر حالهم قيدا في جواز الجوار لان شان النفوس الدعوى
الكاذبة والمبادرة الى دعوى الملكة والقدرة على ما يشترط فيما تتوجه اليه وتطلبه وانما الكذب ما تكون اذا حلفت
فكيف اذا ادعت والله اعلم وعلى هذا فيجب كون الجوار في المدينة المشرفة كذلك فان تضاعف السيئات او تعاظمها
وان فقد فيها فمخافة السامة وقلة الادب المفضي الى الاخلال بواجب التوقير والاجلال قائم وهو ايضا
مانع الا للافراد ذوي الملكة فان مقامهم وموتهم فيها السعادة الكاملة في صحيح مسلم لا يصبر على لاواء المدينة
وشدتها احد من امتي الا كنت له شفيعا يوم القيامة او شهيدا واخرج الترمذي وغيره عن ابن عمر عنه عليه السلام
من استطاع ان يموت بالمدينة فليمت فاني اشفع لمن يموت بها

المقصد الثالث في زيارة قبر النبي صلى الله عليه وسلم

قال مشايخنا رحمهم الله تعالى من افضل المندوبات وفي مناسك الفارسي وشرح المختار انها قريبة من الوجوب
لمن له سعة روى الدارقطني والبزار عنه عليه السلام من زار قبري وجبت له شفاعتي واخرج الدارقطني عنه عليه
السلام من جاءني زائرا لا تعمله حاجة الا زيارتي كان حقا علي ان اكون له شفيعا يوم القيامة واخرج الدار
قطني ايضا من حج وزار قبري بعد موتي كان كمن زارني في حياتي هذا والحج ان كان فرضا فالاحسن ان يبدأ به
ثم يثني بالزيارة وان كان نفلا كان بالخيار فاذا نوى زيارة القبر فلينو معه زيارة المسجد مسجده عليه السلام
فانه احد المساجد الثلاثة التي تشد اليها الرحال في الحديث لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد المسجد الحرام
ومسجدي هذا والمسجد الاقصى واذا توجه الى الزيارة يكثر من الصلوة والسلام على النبي مدة الطريق والا
ولى عند العبد الضعيف تجريد النية لزيارة قبره النبي عليه السلام ثم ان حصل له اذا قدم زيارة المسجد او
يستفتح فضل الله سبحانه في مرة اخرى ينويهما فيها لان في ذلك زيادة تعظيمه عليه السلام واجلاله ويوافق
ظاهر ما ذكرناه من قوله عليه الصلاة والسلام لا يعمله حاجة الا زيارتي واذا وصل الى المدينة اغتسل بظاهرها قبل
ان يدخلها او توضأ والغسل افضل وليس نظيف ثيابه والجديد افضل وما يفعله بعض الناس من النزول بالقرب

من المدينة والمشي الى ان يدخلها حسن وكلما كان ادخل في الادب والاجلال كان حسنا واذا دخلها قال بسم الله رب ادخلني
مدخل صدق الاية اللهم افتح لي ابواب رحمتك وارزقني من زيارة رسولك صلى الله عليه وسلم ما رزقته اولياء
ك واهل طاعتك واغفر لي وارحمني يا خير مسؤول وليكن متواضعا متخشعا معظما لحرمتها لا يفتر عن الصلوة على
النبي عليه السلام مستحضرا انها بلدته التي اختارها الله تعالى دار هجرة نبيه ومهبطا للوحي والقرآن ومنبع
الايمان والاحكام الشرعية قالت عائشة رضي الله عنها كل البلاد افتتحت بالسيف الا المدينة فانها افتتحت
بالقرآن وليحضر قلبه انه ربما صادف موقع قدمه موقع قدمه ولذا كان مالك رضي الله عنه لا يركب في طرق
المدينة وكان يقول استحيي من الله تعالى ان اطأ تربة فيها رسول الله عليه السلام بحافر دابة واذا دخل المسجد فعل
ما هو السنة في دخول المساجد من تقديم اليمنى وقول اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك ويدخل من
باب جبريل او غيره ويقصد الروضة الشريفة وهي بين المنبر والقبر الشريف فيصلي تحية المسجد مستقبلا السا
رية التي تحتها الصندوق بحيث يكون عمود المنبر حذاء منكبه الايمن ان امكن وتكون التحية التي في قبلة المسجد
بين يديه فذلك موقف رسول الله فيما قيل قبل ان يغير المسجد وفي بعض المناسك يصلي تحية المسجد في مقامه عليه
السلام وهو الحفرة قال الكرماني وصاحب الاختيار ويسجد لله شكرا على هذه النعمة ويسأله تمامها والقبول
وقيل ذرع ما بين المنبر وموقفه عليه السلام الذي كان يصلي فيه اربعة عشر ذراعا وشبر وما بين المنبر والقبر
ثلثة وخمسون ذراعا وشبر ثم ياتي القبر الشريف فيستقبل جداره ويستدبر القبلة على نحو اربعة اذرع من
السارية التي عند راس القبر في زاوية جداره وما عن ابي الليث يقف مستقبل القبلة مردود بما روى ابو
حنيفة في مسنده عن ابن عمر قال من السنة ان تاتي قبر النبي عليه السلام من قبل القبلة وتجعل ظهرك الى القبلة
وتستقبل القبر بوجهك ثم تقول السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته الا ان يحمل على نوع ما من الاستقبال
وذلك انه عليه السلام في القبر الشريف المكرم على شقه الايمن مستقبل القبلة وقالوا في زيارة القبور مطلقا
الاولى ان ياتي الزائر من قبل رجلي المتوفى لا من قبل راسه فانه اتعب لبصر الميت بخلاف الاول لانه يكون مقابلا
بصره لان بصره ناظر الى جهة قدميه اذا كان على جنبه فعلى هذا تكون القبلة عن يسار الواقف من جهة قدميه
عليه السلام اذا كان من جهة وجهه الكريم فاذا اكثر الاستقبال اليه عليه الصلوة والسلام لا كل الاستقبال
يكون استدبار القبلة اكثر من اخذه الى جهتها فيصدق الاستدبار ونوع من الاستقبال وينبغي
ان يكون وقوف الزائر على ما ذكرنا بخلاف تمام استدبار القبلة واستقباله عليه السلام فانه يصير البصر
ناظرا الى جنب الوقوف على ما ذكرنا يكون الواقف مستقبلا وجهه عليه السلام وبصره فيكون اولى ثم يقول في موقفه
السلام عليك يا رسول الله السلام عليك يا خير خلق الله السلام عليك يا خيرة الله من جميع خلقه السلام عليك
يا حبيب الله السلام عليك يا سيد ولد ادم السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته يا رسول الله اني اشهد
ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وانك عبده ورسوله اشهد يا رسول الله انك بلغت الرسالة واديت الامانة
ونصحت الامة وكشفت الغمة فجزاك الله خيرا جزاك الله عنا افضل ما جازى نبيا عن امته اللهم اعط سيدنا
عبدك ورسولك محمدا الوسيلة والفضيلة والدرجة العالية الرفيعة وابعثه المقام المحمود الذي وعدته وا
نزله المقرب عندك انك سبحانك ذو الفضل العظيم ويسال الله تعالى حاجته متوسلا في حضرة نبيه عليه الصلاة
والسلام واعظم المسائل واهمها سؤال حسن الخاتمة والمغفرة ثم يسال النبي عليه السلام الشفاعة فيقول يا رسول
الله اسالك الشفاعة يا رسول الله اسالك الشفاعة واتوسل بك الى الله في ان اموت مسلما على ملتك وسنتك ويذكر
كل ما كان من قبيل الاستعطاف والترفق ويجتنب الالفاظ الدالة على الادلال والقرب من المخاطب فانه سوء ادب

وعن ابي فديك قال سمعت بعض من ادركت يقول بلغنا انه من وقف عند قبر النبي عليه السلام فتلى هذه الآية ان الله و
ملائكته يصلون على النبي الآية ثم قال صلى الله عليك وسلم يا محمد سبعين مرة ناداه ملك صلى الله عليك يا فلان ولم
تسقط له حاجة هذا وليبلغ سلام من اوصاه بتبليغ سلامه فيقول السلام عليك يا رسول الله من فلان ابن
فلان بن فلان يسلم عليك يا رسول الله يروي ان عمر بن عبد العزيز كان يوصي بذلك ويرسل البريد من الشام
الى المدينة الشريفة لذلك ومن ضاق وقته عما ذكرنا اقتصر على ما يمكنه وعن جماعة من السلف الايجاز في ذلك
جدا ثم يتأخر عن يمينه اذا كان مستقبلا قدر ذراع فيسلم على ابي بكر رضي الله عنه فان راسه حيال منكب النبي عليه
السلام وعلى ما ذكرنا يكون تأخره الى ورائه لجانبه فيقول السلام عليك يا خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وثا
نيه في الغار ابا بكر الصديق جزاك الله عن امة محمد خيرا ثم يتأخر كذلك قدر ذراع فيسلم على عمر رضي الله عنه لأن
راسه من الصديق كراس الصديق من النبي عليه السلام فيقول السلام عليك يا امير المؤمنين عمر الفاروق والذي
اعز الله به الاسلام جزاك الله عن امة محمد عليه السلام خيرا ثم يرجع الى حيال وجه النبي صلى الله عليه وسلم فيحمد الله ويثني
عليه ويصلي على نبيه ويدعو ويستشفع له ولوالديه ولمن احب ويختم دعاءه بآمين والصلوة والتسليم
وقيل ما ذكر من العود الى راس القبر الشريف لم ينقل عن الصحابة ولا التابعين واخرج ابو داود عن القاسم
بن محمد دخلت على عائشة رضي الله عنها فقلت يا امير المؤمنين اكشفي لي عن قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وصا
حبيه فكشفت عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطية مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء ورواه الحاكم وزاد فرأيت
رسول الله عليه السلام مقدما وابا بكر راسه بين كتفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمر راسه عند رجل النبي عليه
السلام صححه الحاكم واذا فرغ من الزيارة يأتي الروضة فيكثر فيها من الصلوة والدعاء ان لم يكن وقت تكره
فيه الصلوة ففي الصحيح ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة وفي رواية قبري ومنبري ويقف عند المنبر
ويدعو ففي الحديث قوائم منبري رواتب الجنة وعنه عليه السلام منبري على ترعة من ترع الجنة وكان السلف
يستحبون ان يضع يده على رمانة المنبر النبوي التي كان عليه السلام يضع يده عليها عند الخطبة وهناك الان
قطعة تدخل الناس ايديهم من طاقة المنبر اليها يتبركون بها يقال انها من بقايا منبره عليه الصلوة والسلام
ويجتهد على ان لا يفوته مدة مقامه صلوة في المسجد فقد ثبت ان صلاة في مسجده تعدل الف صلوة في غيره
على ما قدمنا وهذا التفصيل مختص بالفرايض وقيل في النفل ايضا ولعلنا قدمنا ما ينفيه في كتاب الصلوة
وقد اشتهر عنه عليه الصلوة والسلام ان افضل صلوة الرجل في منزله الا المكتوبة فهذا قاله وهو في المدينة
يشافه به الحاضرين عنده في المسجد والغايبين ثم هو عليه السلام لم يؤثر عنه النفل في المسجد بل في بيته
من التهجد وركعتي الفجر وغيرها ولو كان كذلك لم يصل نافلة الا في المسجد او يكون ذلك هو الاكثر وخلافه
قليل في الاحايين خصوصا ومن بيته الى المسجد نقل قدم واحد وقد يقال ايضا ان ذلك انما هو في حق الرجال
لأنه عليه السلام امر المرأة التي سألته الحضور والصلوة معه ان تصلي في بيتها مع ان الخروج لهن كان مبا
حا اذ ذاك وقد منا تخريج هذا الحديث في باب الامامة من كتاب الصلوة فعلم ان اطلاق الخروج لهن
اذ ذاك كان لينتعلمن ما يشاهدنه من اداب الصلوة وحسن اداء الناس وغير ذلك من العلم ويتعودن
المواظبة ولا يستثقلن الصلوة وحسن اداء الناس وغير ذلك من العلم ويتعودن المواظبة ولا
يستثقلن الصلوة في البيت وغير ذلك من المصالح والله اعلم ويستحب ان تخرج كل يوم الى البقيع الغرقد
فيزور القبور التي بها خصوصا يوم الجمعة ويبكر كيلا تفوته صلوة الظهر مع الامام في المسجد فقد كان
عليه السلام يزوره وقال لام قيس بنت محصن لما اخذ بيدها فذهبا اليه ترى هذه المقبرة قلت نعم

قال يبعث منها سبعون الفا على صورة القمر ليلة البدر ويدخلون الجنة بغير حساب واذا انتهى اليه قال السلام
عليكم دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون اللهم اغفر لاهل بقيع الغرقد اللهم اغفر لنا ولهم ويزور
القبور المشهورة كقبر عثمان ابن عفان رضي الله عنه وقبر العباس وهو في قبة المشهوره وفيها قبر ان الحسن
بن علي منها قبر العباس والشرقي قبر الحسن وزين العابدين وولده محمد الباقر وابنه جعفر الصادق رضي الله
عنهم كلهم في قبر واحد وعن باب البقيع عن يسار الخارج قبر صفية ام الزبير عمة رسول الله عليه السلام
وفيه قبر فاطمة بنت اسد ام علي ويصلي في مسجد فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالبقيع وهو المعروف ببيت
الحزن وقيل قبرها فيه وقيل بل في الصندوق الذي هو امام مصلى الامام في روضة الشريفة واستبعده بعض
العلماء وقيل قبرها في بيتها وهو في مكان المحراب الخشب الذي خلف الحجرة الشريفة داخل الدرابزين قال وهو
الاظهر وبالبقيع قبة يقال ان فيها قبر عقيل ابن ابي طالب وابن اخيه عبد الله بن جعفر بن ابي طالب والمنقو
ل ان قبر عقيل في داره وفيه حظيره مستهدمة مبنية بالحجارة يقال ان فيها قبور من دفن من ازواجه عليه
الصلوة والسلام رضي عنهن وفيه قبر ابراهيم بن سيدنا رسول الله وهو مدفون الى جنب عثمن بن مظعون و
قد الى جنب عثمن ابن مظعون عبد الرحمن بن عوف رضوان الله عليهم اجمعين ورضي عنا بهم وعثمن هذا اول
من دفن بالبقيع في شعبان على راس الثلاثين شهرا من الهجرة ويأتي احدا يوم الخميس مبكرا كيلا تفوته الجماعة
بالظهر بالمسجد فيزور قبور شهداء احد ويبدأ بحمزة عم النبي عليه السلام ويزور جبل احد نفسه ففي الصحيح
عنه عليه السلام احد جبل يحبنا ونحبه وفي رواية لابن ماجه انه على ترعة من ترع الجنة وان عيرا على ترعة
من ترع النار وعن ابن عمر رضي الله عنه مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمصعب بن عمير فوقف عليه وقال اشهد
انكم احياء عند الله فزوروهم وسلموا عليهم فو الذي نفسي بيده لا يسلم عليهم احد الا ردوا عليه الى يوم القيمة
ويستحب ان يأتي مسجد قبا يوم السبت اقتداء به عليه السلام لانه كان يأتيه في كل سبت راكبا وماشيا رضي الله
عليه وهو اول مسجد وضع في الاسلام واول من وضع فيه حجرا رسول الله عليه السلام ثم ابو بكر ثم عمر رضي الله
عنهم وينوي زيارته والصلوة فيه وصح عنه عليه السلام ان الصلوة فيه كعمرة ويأتي في قبا بير اريس التي
تفل فيها رسول الله وفيها سقط خاتمه من عثمن فيتوضأ ويشرب ويزور مسجد الفتح وهو على قطعة من جبل
سلع من جهة الغرب فيركع فيه ويدعو روى جابر انه عليه السلام دعا فيه ثلاثة ايام على الاحزاب فاستجيب
له يوم الاربعاء بين الصلوتين والمساجد التي هناك منها مسجد يقال له مسجد بني ظفر فيه حجر جلس عليه ا
لنبي عليه السلام ويقال ما جلست عليه امرأة تريد الولد الا حبلت ويقال ان جميع المساجد والمشاهد المفضلة
التي بالمدينة ثلثون يعرفها اهل المدينة ويقصد الابار التي كان صلى الله عليه وسلم يتوضأ منها ويشرب وهي
سبعة منها بير بضاعة **فصل** واذا عزم على الرجوع الى اهله يستحب له ان يودع المسجد بصلاة ويدعو بعد
ها بما احب وان يأتي القبر الكريم فيسلم ويدعو بما احب له ولوالديه واخوانه واولاده واهله وماله ويسال الله
تعالى ان يوصله الى اهله سالما غانما في عافية من بليات الدنيا والاخرة ويقول غير مودع يا رسول الله ويسأله عز وجل
ان لا يجعله اخر العهد ويرده الى حرمه وحرم نبيه في عافية وليكثر دعاءه بذلك في الروضة الشريفة عقيب الصلوة و
القبر ويجتهد في خروج الدمع فانه من امارة القبول وينبغي ان يتصدق بشيء على جيران النبي عليه السلام
ثم ينصرف متباكيا متحسرا على فراق الحضرة النبوية والقرب منها **ومن سنن الرجوع** ان يكبر على كل شرف من الارض
ويقول آيبون تائبون عابدون ساجدون لربنا حامدون صدق الله وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب
وحده وهذا متفق عليه عنه عليه السلام كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون وليحذر كل الحذر

مما يصير من بعض الجهة من اظهار النور وعلى السفر والعزم وعلى عزم العود وقوله لغيره احذر ان يعود ولحوذلك
فهذ الكل تعرض للهقة بل دليل عدم القبول والمغة في الحال واذا اشرف على بلده حرك دابته ويقول ايبون الى آخرها و
روى النسائي انه عليه السلام لم ير قرية يريد دخولها الا قال حين يراها اللهم رب السموات السبع وما اظللن ورب
الارضين السبع وما اقللن ورب الشياطين وما اضللن ورب الرياح وما ذرين فانا نسألك خير هذه القرية وخير
اهلها وخير ما فيها ونعوذ بك من شرها وشر اهلها وشر ما فيها ويقول اللهم اجعل لي فيها قرارا ورزقا حسنا ثم ير
سل الى اهله من يخبرهم ولا يبغتهم بمجيئه داخلا عليهم فانه نهى عن ذلك واذا دخلها بدأ بالمسجد فصلى فيه ركعتين
ان لم يكن وقت كراهة ثم يدخل منزله ويصلي في بيته ركعتين ويحمد الله ويشكره على ما اولاه من اتمام العبادة
والرجوع بالسلامة ويديم حمده وشكره مدة حياته ويجتهد في مجانبة ما يوجب الاحباط في باقي عمره وعلامة
الحج المبرور ان يعود خيرا مما كان قال المصنف منع الله المسلمين بوجوده وهذا اتمام ما يسر الله سبحانه للعبد الضعيف
من ربع العبادات اسأل الله رب العالمين ذا الجود الكريم ان يحقق لي فيه الاخلاص ويجعله نافعا لي يوم القيمة
انه على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير وانا شرع بريئا من الحول والقوة مفتتحا كتاب النكاح سائلا من فضله تعالى
امين ان يمن بختم الربع الثاني والكمال مقاصده على وجه يرضاه ويرضا به عنه عبيده ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم وصلى الله على نبينا محمد صاحب الشرع القويم والصراط المستقيم **كتاب النكاح** هو اقرب الى العبادة
حتى ان الاشتغال به افضل من التخلي عنه لمحض العبادة على ما نبين ان شاء الله تعالى فلذا اولاه العبادات
والجهاد وان كان عبادة الا ان النكاح سبب لما هو المقصود منه وزيادة فانه سبب لوجود المسلم والا
سلام والجهاد سبب لوجود المسلم فقط كذا قيل والحق ان الجهاد ايضا سبب لهما اذ نقل الموصوف من صفة
اعني من الكفر الى الاسلام يصحح قولنا انه سبب لوجود المسلم والاسلام فالحق اشتراكهما في ذلك لكن لا
نسبة بينهما في تحصيل ذلك فان ما يحصل بالنكاح افراد المسلمين من اضعاف ما يحصل بالقتال اذ الغالب
حصول القتل به او المنة دون اسلام اهل الدار فقدم للاكثرية في ذلك واما من اولى العبادات البيوع فنظر
الى بساطته بالنسبة الى النكاح باعتبار تمحض معنى المعاملة فيه بخلاف النكاح وليس احد يعجز في ابداء وجه تقديم
معنى على معنى فان كل معنى له خصوصية ليست في الآخر فالمقدم تعبير ما لما قدمه ويسكت عما اخره والعا
كس ذلك النظر وانما ابداء اوجه اولوية تقديم هذا على ذلك هو التحقيق وهو يستدعي النظر بين الخصو
صيتين ايهما يقتضي او اكثر اقتضاء للتقديم وقد يفضي الى تكثير جهات كل واحد وخصوصياته ويستدعي تطويلا
مع قلة الجدوى فالاقتصار في ذلك ادخل في طريق اهل العلم والتحصيل ولا بد في تحصيل زيادة البصيرة
فيما نشرع فيه من تقديم تحصيل امور الامر الاول مفهومه لغة قيل هو مشترك بين الوطء والعقد اشتراكا
لفظيا وقيل حقيقة في العقد مجاز في الوطء وقيل بقلبه وعليه مشايخنا رحمهم الله وحرجوابه وحروا
بانه حقيقة في الضم ولا منافاة بين كلاميهم لان الوطء من افراد الضم والموضوع للاعم حقيقة في كل من
افراده كانسان في زيد لا يعرف القدما غير هذا الى ان حدث التفصيل بين ان يراد به خصوص الشخص بعني بجعل
خصوص عوارضه المشخصة مرادا مع المعنى الاعم بلفظ الاعم فيكون مجازا والا فحقيقة وكان هذه
الارادة قل ما تخطر عند الاطلاق حتى ترك الاقدمون تقدير ذلك التفصيل بل المتبادر منه مراد من يقول
لزيد يا انسان يا من يصدق عليه هذا اللفظ لا يلاحظ اكثر من ذلك فيكون المشترك المعنوي حقيقة فيهما
واعلم ان المتحقق الاستعمال في كل من هذه المعاني ففي الوطء قوله صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح لا من سفاح
اي من وطء حلال لا من وطء حرام وقوله تحل للرجل من امراته الحائض كل شيء الا النكاح وقول الشاعر

ومن

ومن الرفق انكحتها رماحنا ٭ وآخرى على خال وعم تلهف ٭ وقوله ومنكوحة غير ممهورة ٭ وقول الآخر التارکين على
طهر نسائهم ٭ والناكحين بشطي دجلة البقرا ٭ وفي العقد قول الاعشى ٭ ولا تقربن جارة ان سرها ٭ عليك حرام فانكحن
او تأبدا ٭ في المعنى الاعم قول القائل ٭ ضممت الى صدري معطر صدرها ٭ كما نكحت ام الغلام صبيها ٭ اي ضمته وقول ابي
الطيب انكحت صم حصاها خف يعملة ٭ تغشمرت بي اليك السهل والجبلا ٭ اي ضمته ومن عين الاشتراك اللفظي يقول تحقق
الاستعمال والاصل الحقيقة والثاني يقول لكونه مجازا في احدهما حقيقي في الآخر حيث امكن اولى من الاشتراك ثم يدعي تبا
در العقد عند الاطلاق لفظ النكاح دون الوطء وقيل فهم الوطء منه حيث فهم على القرينة ففي الحديث الاول هي عطف السفا
ح بل يصح حمل النكاح فيه على العقد وان كان الولادة بالذات من الوطء وفي الحديث الثاني اضافة المراة الى ضمير الرجل
فان امراته هي المعقود عليها فيلزم ارادة الوطء من النكاح المستثنى والا فسد المعنى اذ يصير يحل من المعقود عليها
كل شيء الا العقد وفي الابيات الاضافة الى البقر ونفي المهر والاسناد الى الرماح اذ يستفاد ان المراد وطء النفوس
المسبيات فالجواب منع تبادر العقد عند الاطلاق لفظ النكاح لغة بل ذلك في المفهوم الشرعي الفقهي ولا نسلم
ان فهم الوطء فيما ذكر مستند الى القرينة وان كانت موجودة اذ وجود قرينة تؤيد ارادة المعنى الحقيقي مما يثبت
مع ارادة الحقيقي فلا يستلزم ذلك كون المعنى مجازيا بل المعتبر تجريد النظر الى القرينة ان عرف انه لولاها لم يدل
اللفظ على ما عينته فهو مجاز والا فلا ونحن في هذه المواد المذكورة تفهم الوطء قبل طلب القرينة والنظر في وجه دلا
لتها فيكون اللفظ حقيقة وان كان مقترنا بما اذا نظر فيه استدعى ارادة ذلك المعنى الا يرى ان ما ادعوا فيه الشهاد
ة على انه حقيقة في العقد مجاز في الوطء من بيت الاعشى فيه قرينة تفيد العقد ايضا فان قوله فلا تقربن جارة نهي
عن الزنى بها ان سرها عليك حرام فيلزم ان قوله فانكحن امر بالعقد اي فتزوج ان كان الزنى عليك حراما او تأبد اي توحش
اي كن كالوحش بالنسبة الى ذلك فلا يكن منك قربان لهن كما لا يقربهن وحش ولم يمنع ذلك ان يكون اللفظ في
العقد حقيقة عندهم في هذا البيت اذ هم لا يقولون بانه مجاز في هذا البيت واما ادعاؤه في الحديث للعقد فيستلزم
التجوز في نسبة الولادة اليه لان العقد انما هو سبب السبب ففيه دعوى حقيقة بالخروج عن حقيقة وهو ترجيح بلا
مرجح لو كانا سواء فكيف والانسب كونه في الوطء ليتحقق التقابل بينه وبين السفاح اذ يصير المعنى من وطء حلال
وطء حرام فيكون على خاص من الوطء والدال على الخصوصية لفظ السفاح ايضا فثبت الى هنا انا لم نزده على ثبوت مجرد
الاستعمال شيئا يجب اعتباره وقد علم ثبوت الاستعمال ايضا في الضم فباعتباره حقيقة فيه يكون مشتركا معنويا ان
افراده الوطء والعقد ان اعتبرنا الضم اعم من ضم الجسم الى الجسم والقول الى القول او العقل او الوطء فقط فيكون
مجازا لا نقل ذلك بل قالوا انقل المبرد عن البصريين وغلام ثعلب الشيخ ابو عمر الزاهد عن الكوفيين انه الجمع والا
لضم ثم المتبادر من لفظ الضم تعلقه بالاجسام لا الاقوال لانها اعراض تتلاشى الاول منها قبل وجود الثاني فلا يصا
دف الثاني ما ينضم اليه فوجب كونه مجازا في العقد ثم افراد الضم تختلف بالشدة فيكون لفظ النكاح من قبيل
المشكك الامر الثاني مفهومه اصطلاحا وهو عقد وضع لتملك المتعة بالانثى قصدا والقيد الاخير لاخراج شراء الامة
للتسري والمراد وضع الشارع لا وضع المتعاقدين له والاورد عليه ان المقصود من الشراء قد لا يكون الا المتعة واعلم
ان من الشارحين من يعين هذا بتفسيره شرعا ويجب ان يراد عرف اهل الشرع وهو معنى الاصطلاحي الذي جرى به
لان الشارع نقله فانه لم يثبت وانما تكلم به الشارع على وفق اللغة فلذا حيث ورد في الكتاب والسنة مجردا عن
القرائن يحمل على الوطء كما في ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم حتى اثبت بها حرمة من زنى بها الاب على الابن وقول قاضي خان
في اللغة والشرع حقيقة في الوطء مجاز في العقد وقول صاحب المجتبى هو في عرف الفقهاء العقد يوافق ما بيناه
المراد بالعقد مطلقا كان نكاحا او غيره مجموع ايجاب احد المتكلمين مع قبول الآخر سواء كان باللفظ المشهور

من زوجت وتزوجت أو غيرهما اسند كرا او كلام الواحد القايم مقامهما اعني متولي الطرفين وقول الورشكي
انه معنى لحل المحل فيتغير به حال المحل اذا زوجت وتزوجت الا انعقاده اطلاق له على حكمه فان المعنى الذي يتغير
به حال المحل من الحل والحرمة وهو حكم العقد وقد صرح باخراج اللفظين عن مسماه وهو اصطلاح اخر غير مشهور
الامر الثالث سبب شرعيته تعلق البقا المقدر في العلم الازلي على الوجه الاكمل والا فيمكن بقا النوع بالوطي على غير
الوجه المشروع لكنه مستلزم للتظالم والسفك وضياع الانساب بخلافه على الوجه المشروع الامر الرابع
شرطه الخاص به سماع اثنين بوصف خاص سيذكر واما المحلية فمن الشروط العامة وتختلف بحسب الاشياء
والاحكام كمحلية المبيع للبيع والانثى للنكاح الامر الخامس شرطه الذي لا يخصه الاهلية بالعقل وا
لبلوغ وينبغي ان يزاد في الولي لا في الزوج والزوجة ولا في متولي العقد فان تزوج الصغيرة جايز وتوكيل
الصبي الذي يعقل العقد ويقصده جايز عندنا في البيع فصحته هنا اولى لانه محض سفير واما الحرية فشرط
النفاذ بلا اذن احد الامر السادس ركنه وهو الجنس المعبر في التعريف الامر السابع حكمه حل استمتاع كل
منهما بالاخر على الحد الماذون فيه شرعا فخرج الوطي في الدبر وحرمة المصاهرة وملك كل منهما على الاخر بعض
الاشيا مما سيرد في اثنا الكتاب الامر الثامن صفته فاما في حال التوقان قال بعضهم هو واجب بالاجماع
لانه يغلب على الظن او يخاف الوقوع في الحرام وفي النهاية ان كان له خوف وقوع الزنا بحيث لا يتمكن من التحرز
الا به كان فرضا انتهى ويمكن الحمل على اختلاف المراد فانه قيد الخوف الواقع سببا للافتراض بكونه بحيث لا يتمكن
من التحرز الا به ولم يقيد به في العبارة الاولى وليس الخوف مطلقا يستلزم بلوغه الى عدم التمكن فليكن عند ذ
لك المبلغ فرضا والا فواجب هذا ما لم يعارضه خوف الجور فان عارضه كره قيل لان النكاح انما شرع لتحصين
النفس وتحصيل الثواب بالولد الذي يعبد الله تعالى والذي يخاف الجور ياثم ويرتكب المحرمات فتنعدم ا
لمصالح لرجحان هذه المفاسد وقضيته الحرمة الا ان النصوص لا تفصل فقلنا بالكراهة انتهى وينبغي تفصيل
خوف الجور كتفصيل خوف الزنا فان بلغ مبلغ ما افترض فيه النكاح حرم والا كره كراهة تحريم والله اعلم وفي
البدايع قيد الافتراض في التوقان بملك المهر والنفقة فان من تاقت نفسه بحيث لا يمكنه الصبر عنهن وهو
قادر على المهر والنفقة فلم يتزوج ياثم وصرح قبله بالافتراض في حالة التوقان واما في حالة الاعتدال فـ
داود واتباعه من اهل الظاهر على انه فرض عين على القادر على الوطي والانفاق تمسكا بقوله تعالى فانـ
كحوا ما طاب لكم من النساء وقوله صلى الله عليه وسلم لعكاف ابن خالد الك امراة قال لا قال تزوج فانك من اخوان
الشياطين وقوله عليه السلام تناكحوا تناسلوا فاني مكاثر بكم الامم واختلف مشايخنا فقيل فرض كفاية للدليل
الاول والاخر وتعليق الحكم بالعام لا ينفي كونه على الكفاية لان الوجوب في الكفاية على الكل والمعرف لكونه
يسقط بفعل البعض معرفة سبب شرعيته فان كان بحيث يحصل بفعل البعض كان على الكفاية وقد عقلنا ان
المقصود من الايجاب تكثير المسلمين بالطريق الشرعي وعدم انقطاعهم ولذا صرح بالعلة حيث قال عليه السلام
تزوجوا الودود الولود فاني مكاثر بكم الامم رواه ابو داود وهذا يحصل بفعل البعض واما حديث عكاف فا
يجاب على معين فيجوز كون سبب الوجوب تحقق في حقه وقيل واجب على الكفاية لما ان الثابت بخبر الواحد الظن
والاية لم تنسق الا لبيان العدد الحل على ما عرف في الاصول وقيل مستحب وقيل سنة موكدة وهو الاصح
وهو محمل قول من اطلق الاستحباب وكثيرا ما يتساهل في اطلاق المستحب على السنة ونقل عن الشافعي انه مباح وان
التجرد للعبادة افضل منه وحقيقة افضل ينفي كونه مباحا اذ لا فضل في المباح والحق انه ان اقترن بنية كان
ذا فضل والتجرد عنده افضل لقوله تعالى وسيدا وحصورا امدح يحيى عليه السلام بعدم اتيان النسا مع القدرة

عليه لان هذا معنى الحصور وحاذا استدل عليه بمثل قوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان يلقى الله طاهرا مطهرا فليتزوج
الحرائر رواه ابن ماجة وبقوله عليه السلام اربع من سنن المرسلين الحيا والتعطر والسواك والنكاح رواه الترمذي
وقال حديث حسن غريب وبقوله عليه السلام اربع من اعطيهن فقد اعطي خير الدنيا والاخرة قلبا شاكرا ولسانا
ذاكرا وبدنا على البلا صابرا وزوجة لا تبغيه حوبا في نفسها وماله رواه الطبراني والاوسط واسنا
ده جيد له ان يقول في الجواب لا انكر الفضيلة مع حسن النية وانما اقول التخلي للعبادة افضل فالاولى في جوابه
التمسك بحاله عليه السلام في نفسه ورده على من اراد من امته التخلي للعبادة فانه صريح في عين المتنازع فيه وهو ما في
الصحيحين ان نفرا من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم سالوا ازواجه عن عمله في السر فقال بعضهم لا اتزوج النسا وقال
بعضهم لا اكل اللحم وقال بعضهم لا انام على فراش فبلغ ذلك النبي عليه السلام فحمد الله واثنى عليه وقال ما بال ا
قوام قالوا كذا لكني اصلي وانام واصوم وافطر واتزوج النسا فمن رغب عن سنتي فليس مني فرد هذا الحال ردا
موكدا حتى تبرا منه وبالجملة فالافضلية في الاتباع لا فيما يخيل للنفس انه افضل نظرا الى ظاهر عبادة وتوجه و
لم يكن الله عز وجل يرضى لاشرف انبيايه الا باشرف الاحوال وكان حاله الى الوفاة النكاح فيستحيل ان يقرره على ترك
الافضل مدة حياته وحال يحيى ابن زكريا عليه السلام كان افضل في تلك الشريعة وقد نسخت الرهبانية في
ملتنا ولو تعارضا قدم التمسك بحال النبي عليه السلام وعن ابن عباس رضي الله عنهما تزوجوا فان خير هذه الامة اكثرها
نسا ومن تامل ما يشتمل عليه النكاح من تهذيب الاخلاق وتوسعة الباطن بالتحمل في معاشرة ابنا النوع وتربية
الولد والقيام بمصالح المسلم العاجز عن القيام بها والنفقة في معاشرة ابنا النوع وتربيه الولد والقيام بمصا
لح المسلم العاجز عن القيام بها والنفقة على الاقارب والمستضعفين واعفاف الحرم ونفسه ودفع الفتنة عنه
وعنهن ودفعه التقتير عنهن بحبسهن لكفايتهن مونة سبب الخروج ثم الاشتغال بتاديب نفسه وتاهيلة
للعبودية وتكون هي سببا ايضا لتاهيل غيرها وامرها بالصلوة فان هذه فرايض كثيرة لم يكد يقف عن الجزم بانه
افضل من التخلي بخلاف ما اذا عارضه خوف الجور اذ الكلام ليس فيه بل في الاعتدال مع اداء الفرايض والسنن
وذكرنا انه اذا لم تقترن به نية كان مباحا عنده لان المقصود منه مجرد قضا الشهوة ومبنى العبادة
على خلافه واقول بل فيه فضل من جهة انه كان متمكنا من قضايها بغير الطريق المشروع فالعدول اليه مع ما
يعلمه من انه يستلزمه اثقالا فيه قصد ترك المعصية وعليه يثاب ووعد العون من الله تعالى لاستحسان حالته
قال عليه السلام ثلثة حق على الله عونهم المجاهد في سبيل الله والمكاتب الذي يريد الاداء والناكح الذي يريد
العفاف صححه الترمذي والحاكم اما اذا لم تتزوج المراة الا لعزها وما لها وحسبها فهو ممنوع شرعا قال عليه
من تزوج امراة لعزها لم يزده الله الا ذلا ومن تزوجها لمالها لم يزده الله الا فقرا ومن تزوجها لحسبها لم
يزده الله الا دناءة ومن تزوج امراة لم يرد بها الا ان يغض بصره ويحصن فرجه او يصل رحمه بارك الله له
فيها وبارك لها فيه رواه الطبراني في الاوسط وقال صلى الله عليه وسلم لا تتزوجوا النسا لحسنهن فعسى
حسنهن ان يرديهن ولا تزوجوهن لاموالهن فعسى اموالهن ان يطغيهن ولكن تزوجوهن على الدين
ولامة خرما سودا ذات دين افضل رواه ابن ماجة من طريق عبد الرحمن بن زياد بن انعم وعن معقل ابن يسار
قال جاء رجل الى رسول الله عليه السلام فقال يا رسول الله اني اصبت امراة ذات حسب ومنصب ومال الا انها لا تلد
افاتزوجها فنهاه ثم اتاه الثانية فقال له مثل ذلك ثم اتاه الثالثة فقال تزوجوا الودود الولود فاني
مكاثر بكم الامم رواه ابو داود والنسائي والحاكم وصححه هذا ويستحب مباشرة عقد النكاح في المسجد لانه عبادة
وكونه في يوم الجمعة واختلفوا في كراهة الزفاف والمختار لا تكره اذا لم يشتمل على مفسدة دينية وفي الترمذي

عن عايشة قالت قال رسول الله عليه السلام اعلنوا هذا النكاح واجعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدفوف وفي البخا
ري عنها قالت زففنا امرأة الى رجل من الانصار فقال النبي عليه السلام يا عايشة اما يكون معهم لهو فإن الانصار
تعجبهم اللهو وروى الترمذي والنسائي عنه عليه السلام انه قال فصل ما بين الحلال والحرام الدف والصوت وقال الفقها
المراد بالدف ما لا جلاجل له والله اعلم **قوله** النكاح ينعقد بالايجاب والقبول قد منا ان النكاح في عرف الفقهاء
هو العقد وهذا بيان لان هذا العقد بما يثبت انعقاده حتى يتم عقداً مستعقباً للاحكام فلفظ النكاح في قوله
النكاح ينعقد بمعنى العقد اي ذلك العقد الخاص ينعقد حتى تتم حقيقته في الوجود بالايجاب والقبول والانعقاد
هو ارتباط احد الكلامين بالاخر على وجه يسمى باعتباره عقداً شرعياً ويستعقب الاحكام وذلك بوقوع الثاني
جوابا معتبراً محققاً لغرض الكلام السابق ويسمع كل من العاقدين كلام صاحبه والكلامان هما الايجاب والقبول
فما قيل في تعريف الايجاب انه اصدار الصيغة الصالحة لافادة ذلك العقد مع انه صادق على القبول خلاف الواقع
من العرف المشهور بل الايجاب هو نفس الصيغة الصالحة لتلك الافادة بقيد كونها اولا والقبول هي بقيد
وقوعها ثانياً من اي جانب كان كل منهما فما ذكر من الدراية وغيرها من قوله لو قدم القبول على الايجاب بان قال
تزوجت بنتك فقال زوجتكها ينعقد به صحيح في الحكم ممنوع كونه من تقديم القبول بل لا يتصور تقديمه
لان ما يتقدم هو الايجاب كما صرح به في النهاية هنا وصرح الكل به في البيع وكان الحامل على جعله الاصدار وصل
قوله بلفظين بقوله بالايجاب والقبول فافاد انهما لفظان فكانا خلافهما والحق ما علمتك ووصلهما ابدال
او بيان يدفع به ما قد يتوهم من لا يعرف معنى الايجاب والقبول في العرف فيعم المفيد فابدل منه لتخرج الكتابة
فلو كتبا الايجاب والقبول لا ينعقد والمراد باللفظين ما هو اعم من الحقيقة والحكم فيدخل مثل الطرفين او
ما يخص من الحقيقة وليس هذا الحد بل اخبار انه منسوق بعضها على بعض لافادة ما يتم به العقد فقال ينعقد
بلفظين يعبر بهما عن الماضي وينعقد بلفظين احدهما مستقبل لانه توكيل والواحد يتولى طرفي النكاح فينعقد
بكلامه وحده كما ينعقد بكلام اثنين ولا شك في شي من هذا وعرف من تعريف الايجاب والقبول بانهما اللفظان
الصالحان لافادة ذلك العقد عدم الاختصاص بالعربية وعدم لزوم ذكر المفعولين او احدهما بعد دلالة
المقام والمقدمات على الغرض لان الحذف لدليل جائز في كل لسان وعدم لزوم لفظ النكاح والتزويج فعن هذا
قلنا اذا قالت زوجتك نفسي فقال قبلت او قال تزوجتك فقالت قبلت جاز ولا مفعول حتى لو كان القابل بعبرته
ولا مفعول فلم مفعول فلم ينصرفه الى الموكل نص عليه في التجنيس رجل خطب لابنه الصغير امرأة فلما اجتمعا
للعقد قال اب المرأة لأب الزوج داده بزن ابن دختر ابهزار درم فقال ابو الزوج بذيرفتم يجوز النكاح
على الأب وان جرى بينهما مقدمات النكاح للابن هو المختار لان الاب اضافه الى نفسه وهنا امر يجب ان يحتاط
فيه بخلاف ما لو قال اب الصغيرة زوجت بنتي منه ابنك فقال اب الابن قبلت ولم يقل لابني يجوز النكاح للا
بن لاضافة النكاح الى ابن بيقين وقول القايل قبلت جواب له والجواب يتقيد بالاول فصار كما لو قال قبلت
جواب له والجواب يتقيد بالاول فصار كما لو قال قبلت لابني ونظير الاول في البيع لو قال لاخر بعد ما جرى بينهما مقدمات
البيع بعت هذا بالف ولم يقل منك فقال الاخر اشتريت صح ولزمه وكذا الوكالة المرأة بالفارسية خويشتن رابزنى
وبعده وكابين فقال الزوج فرزختم صح وان لم يقل منك **قوله** يعبر بهما عن الماضي مثل انكحتك وزوجتك
فيقول قبلت او فعلت او رضيت وفي الانعقاد بهزه لي وهزه لك خلاف وظاهر الخلاصة اختياره اذا اتصل
به القبول ولو قالت عرستك نفسي فقيل انعقد ثم بين ان الانعقاد به باعتبار انه جعل انشاء شرعا فصار هو علة
لمعناه فيثبت المعنى عقيبه والمراد بقوله جعلت للانشاء شرعا نقرير الشرع ما كان في اللغة وذلك لان العقد قد

ينشا

ينشا بها قبل الشرع فقرره الشرع وانما اختيرت للانشاء لانها ادل على الوجود والتحقيق حيث افادة دخول المعنى في الو
جود قبل الاخبار فافيد بها ما يلزم وجوده وجود اللفظ لما علمنا ان الملاحظ من جهة الشرع في ثبوت الانعقاد و
لزوم حكمه جانب الرضى كما نص عليه في قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم عدينا ثبوت الانعقاد ولزوم حكم
العقد الى كل لفظ يفيد ذلك بلا احتمال مساو للطرف الاخر فقلنا لو قال بالمضارع ذي الهمزة اتزوجك فقالت
زوجت نفسي انعقد وفي المبدو بالتاء تزوجني بنتك فقال فعلت عند عدم قصد الاستيعاد لانه يتحقق فيه هذا
الاحتمال بخلاف الاول لانه لا يستخبر نفسه عن الوعد واذا كان كذلك والنكاح مما لا تجري فيه المساومة كان للتحقيق في
الحال فانعقد به لا باعتبار وضعه للانشاء بل باعتبار استعماله في غرض تحقيقه واستفادة الرضا منه حتى قلنا
لو صرح بالاستفهام اعتبر فهم الحال في شرح الطحاوي لو قال هل اعطيتنيها فقال اعطيت ان كان المجلس للوعد
فوعد وان كان للعقد فنكاح فيحمل قول السرخسي بالفارسية بيدهى ليس بشي على ما اذا لم يكن قصد التحقيق
ظاهرا او لو قال باسم الفاعل كذلك عن ابي حنيفة اذا قال جيتك خاطبا ابنتك او لتزوجني ابنتك فقال الاب زوجتك
فالنكاح لازم وليس للخاطب ان لا يقبل لعدم جريان المساومة فيه كما قلنا والانعقاد بقوله انا متزوجك ينبغي ان
يكون كالمضارع المبدو بالهمزة سواء وقلنا ينعقد بلفظين وضع احدهما للمستقبل بعنى الامر فلو قال زوجني
بنتك فقال زوجتك انعقد ومنه كوني امرأتي ينعقد اذا قبلت وفي النوازل زوجي نفسك مني فقالت بالسمع
والطاعة صح النكاح غير ان المصنف جعل الصحة باعتبار انه توكيل بالنكاح والواحد يتولى طرفي النكاح فيكون
تمام العقد على هذا قايما بالمجيب وصرح غيره بانها نفسها ايجاب فيكون قايما بهما في فتاوى قاضي خان قال
ولفظة الامر في النكاح ايجاب وكذا في الطلاق اذا قالت طلقني على الف فطلق كان تاما وكذا في الخلع وكذا
الوقال لغيره اكفل لي بنفس فلان هذا او بما عليه فقال كفلت تمت الكفالة وكذا لو قال هب لي عبدك العبد
فقال وهبت في مسايل اخر ذكرها وهذا احسن لان الايجاب ليس الا اللفظ المفيد قصد تحقيق المعنى اولا وهو
صادق على لفظة الامر فليكن ايجابا ويستغنى عما اورد على تقرير الكتاب من انه لو كان توكيلا لما اقتصر على المجلس و
جوابه بانه في ضمن الامر بالفعل فيكون قبوله بتحصيل الفعل في المجلس والظاهر انه لا بد من اعتباره توكيلا والا
بقي طلب الفرق بين النكاح والبيع حيث لا يتم بقوله بعينه بكذا فيقول بعت بلا جواب اذ جوابه ما ذكره المصنف
في البيع بانه توكيل والواحد يتولى طرفي العقد في النكاح فصح دون البيع ومع قيام العقد قايم بالمجيب
فلا يصح قوله ينعقد بلفظين يعبر باحدهما عن المستقبل فلذا قيل المثال الصحيح اتزوجك بالف فتقول
قبلت على ارادة الحال وعرف من هذا ان شرط القبول في النكاح المجلس كالبيع لا الفور خلافا للشافعي وقد
يتوهم ما ذكر في المنية قال زوجتك بنتي فسكت الخاطب فقال الصهر ادفع المهر قال نعم فهو قبول وقيل لا
فيه خلافا وان كان المختار الصحة وقد يكون منشاؤه من جهة انه كان منصفا بكونه خاطبا فحيث سكت
ولم يجب على الفور كان ظاهرا في رجوعه فيحكم به اولا فقوله نعم بعده لا يفيده بمفرده لان الفور شرط مطلقا
والله سبحانه اعلم وصورة اختلاف المجلس ان يوجب احدهما فيقوم الاخر قبل القبول او يشتغل بعمل
يوجب اختلاف المجلس ثم قبل لا ينعقد لان الانعقاد هو ارتباط احد الكلامين بالاخر وباختلاف المجلس يتفرقان
حقيقة وحكما فلو عقدا وهما يمشيان او يسيران على الدابة لا يجوز وان كان في سفينة سايرة جاز وستعرف
الفرق في البيع ان شا الله تعالى **فروع** تزوج باسمها الذي تعرف به حتى لو كان لها اسمان اسم في صغرها واخر في
كبرها تزوج بالاخير لانها صارت معروفة به ولو كانت له بنتان كبرى اسمها عايشة وصغرى اسمها فاطمة فقال
زوجتك بنتي فاطمة وهو يريد عايشة فقبل انعقد على فاطمة ولو قال بنتي فاطمة الكبرى قالوا يجب ان لا ينعقد

على احد بعينها ولو قال زوجت بنتي فلانة من ابنك فقبل وليس لهما الا ابن واحد وبنت واحدة صح وان كان لهما ابنتان او
ابنان لا الا ان يسميا البنت والابن والزوج غايبة وكيل فان كانت الشهود يعرفونها فذكر مجرد اسمها جاز وان
لم يعرفونها فلا بد من ذكر اسمها واسم ابيها وجدها اما لو كانت حاضرة متنقبة فقال تزوجت هذه وقبلت جاز لا
لانها صارت معروفة بالاشارة اما الغايبة فلا تعرف الا بالاسم والنسب وقيل يشترط في الحاضرة كشف النقاب
وسنذكر وجه عدمه في الوكالة بالنكاح ان شاء الله تعالى وكذا الحال في تسمية الزوج الغايب وفي التجنيس له ابنة
اسمها فاطمة فقال وقت العقد زوجتك بنتي عايشة ولم تقع الاشارة الى شخصها لا يصح فانه اذا لم يشر
اليها يقع على المسمى وليس له ابنة بذلك الاسم وفي النوازل قال ابو بكر خنثى مشكل زوج من خنثى مشكل رضي
الولي فلما كبرا اذا الزوج امراة والمراة رجل جاز نكاحهما عندي لان قوله تزوجتك يستوي من الجانبين وفي
صغيرين قال اب احدهما زوجت بنتي هذه من ابنك هذا وقبل ثم ظهر الجارية غلاما والغلام جارية جاز كذلك ايضا وقال
الفضلي لا يجوز وفي المنية زوجت وتزوجت يصلح من الجانبين وفي التجنيس رجل قال لامراة بحضرة الشهود راجعتك
فقالت المراة رضيت يكون نكاحا فانه نص في الجامع الكبير لو قال للمطلقة طلاقا باينا وثلاثا ان راجعتك فعبدي
حر ينصرف الرجعة الى النكاح لان الرجعة قد يراد بها الرجعة وقد يراد بها النكاح فينظر الى المحل والمحل هنا لا يقبل
الرجعة المعروفة فانصرفت الى النكاح وسياتي الكلام في الرجعة بلفظ النكاح في كتاب الطلاق ان
شاء الله ثم قال وذكر في الاجناس لو طلق امراة باينا ثم قال راجعتك على كذا او كذا فرضيت المراة بذلك بحضرة الشهود
فان هذا نكاح جايز وان لم يذكر مالا فليس بنكاح الا ان يجتمعا انه اراد بذلك نكاحا فكان نكاحا فيتبين بهذا
ان ما ذكر في الكتاب محمول على ما اذا ذكر المال او اقران الزوج اراد به النكاح انتهى وذكر في فتاوى قاضي خان عن
بعضهم تفصيلا بين المبانة والاجنبية ففي المبانة يكون نكاحا وفي الاجنبية لا وسكت عليه وهو الاحسن فان
التجوز بلفظ الرجعة في نكاح المطلقة لا يستلزم صحته في غيرها رجل وامراة اقرا بالنكاح بحضرة الشهود
فقال هي امراتي وانا زوجها او قالت هو زوجي وانا امراته وقال الاخر نعم لا ينعقد النكاح بينهما لان الاقرار اظهار
لما هو ثابت فهو فرع سبق الثبوت ولهذا لو اقر لانسان بمال كذبا لا يصير ملكا له وكذا لو قالا اجزناه او رضيناه
بحضرة الشهود لا ينعقد بخلاف جعلناه ولو قال الشهود جعلتما هذا نكاحا فقالا نعم انعقد لانه ينعقد
بلفظ الجعل حتى لو قالت جعلت زوجة لك فقبل ثم قال اعطيتك الفا على ان تكوني امراتي فقبلت ثم قال زوج
بنتك فلانة مني يكون فقال ادفعها واذهب بها حيث شئت لا ينعقد في التجنيس كانه لانه كالمضاف الى
ما بعد الرفع ولا ينعقد المضاف لو قال زوجتكها غدا فقبل لا يصح فعدم صحة المعلق اولى وفي فتاوى
قاضي خان قال الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل يكون ذلك نكاحا ولم يذكر خلاف قوله ويجوز النكاح المعلق
اذا كان على امر مضى لانه معلوم الحال وعليه فرع ما لو قال خطبت بنتك لفلان فقال زوجتها من فلان قبل
هذا فلم يصدقه الخاطب فقال ان لم اكن زوجتها من فلان قبل فقد زوجتها من ابنك وقبل اب الابن
بحضرة الشهود ولم يكن زوجها من واحد صح النكاح لان التعليق كاين للحال تحقيق وتنجيز واذا اضاف
النكاح الى نصفها فلا فيه روايتان والصحيح عدم الصحة كذا في فتاوى قاضي خان وذكر في المبسوط في موضع
جوازه كالطلاق **قوله** وينعقد الى اخره حاصل الالفاظ المذكورة هنا اربعة اقسام قسم لا خلاف في الا
نعقاد به في المذهب بل الخلاف في خارج المذهب وقسم فيه خلاف المذهب والصحيح الانعقاد وقسم فيه خلاف و
الصحيح عدمه وقسم لا خلاف في عدم الانعقاد به والاوجه ان نرتب على هذا الترتيب ليلي كل قسم ما هو اقرب
اليه وهكذا فعل المصنف الا في لفظ الوصية **القسم الاول** ما سوى لفظ النكاح والتزويج من لفظ الهبة

والصدقة

والصدقة والتمليك والجعل نحو جعلت بنتي لك بالاتفاق خلافا للشافعي وجوازه عندنا بطريق المجاز فان المجاز كما يجري
في الالفاظ الشرعية بلا خلاف وانما الكلام في تحقيق طريقه هنا فنفاه الشافعي بناء على انتفاء ما يجوز اما اجمالا
فلانه لو وجد لصح ان يتجوز بلفظ كل منهما عن الاخر فكان يقال انكحتك هذا الثوب مرادا به ملكتك كما يقال
ملكتك نفسي وبنتي مرادا به انكحتك وليس فليس واما تفصيلا فلان التزويج هو التلفيق وضعا والنكاح
للضم والاضم ولا ازدواج بين المالك والمملوكة ولذا يفسد النكاح عند ورود ملك احد الزوجين على
الاخر ولو كان لم ينافه تاكد به وان صح هذا الوجه عند ورود ملك احد خلاف ما نقل عنه من ان العقد الان
يعني فيما تقدم انه في لسان الشرع بناء على النقل ولذا ان التمليك اي معناه الحقيقي سبب لملك المتعة في محلها بواسطة كونه
سبب ملك الرقبة وملك المتعة في محلها هو الثابت بالنكاح والسببية طريق المجاز واما عدم جواز استعارة ا
لنكاح للتمليك فليس لعدم المشترك بل لما فرع منه في الاصول من انه لا يجوز استعارة اسم المسبب للسبب عندنا الا اذا كان
المقصود من شرعية السبب شرعيته كالبيع لملك الرقبة وليس المتعة الذي هو موجب النكاح هو المقصود من التمليك
بل ملك والجواب عن الثاني منع انه لا ضم ولا ازدواج بين المالك والمملوك **قوله** والا لما فسد النكاح الخ قلنا فساده
للزوم المنافاة بين كون احدهما مالكا لكل الاخر وكون ذلك الاخر مالكا بحكم الزوجية لبعض ما يملكه عليه ذلك الحكم
مالك الرقبة على ما يتبين ان شاء الله تعالى في فصل المحرمات لا لعدم الضم والازدواج وللشافعي ايضا كما خص النكاح
باشتراط الشهادة اظهارا لخطره خص باللفظين النكاح والتزويج ولذا لم يرد غيرهما شرعا والجواب منع ذلك بل
قد ورد بلفظ الهبة فلم يختص قال الله تعالى وامراة مومنة ان وهبت نفسها للنبي عطفا على المحللات في قوله
تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن وما ملكت يمينك مما افاء الله عليك والاصل عدم الخصوصية حتى يقوم دليلها
وقوله تعالى خالصة لك يرجع الى عدم المهر بقرينة اعقابه بالتعليل بنفي الحرج فان الحرج ليس في ترك لفظ الى غيره خصوصا
بالنسبة الى افصح العرب بل في لزوم المال وبقرينة وقوعه في مقابلة المؤتى اجورهن فصار الحاصل احللنا لك ازواجك ا
لموتى مهورهن والتي وهبت نفسها لك فلم تاخذ مهرا خالصة هذه الخصلة لك من دون المؤمنين اما هم فقد علمنا
ما فرضنا عليهم في ازواجهم من المهر وغيره وابدى صدر الشريعة جواز كونه متعلقا باحللنا فيفيد ان احلال
ازواجه له لافادة عدم حلهن لغيره صلى الله عليه وسلم وله ايضا ان الشهادة شرط في النكاح والكناية لابد فيها من
النية ولا اطلاع للشهود وقال في شرح الكنز قلنا النية شرط مع ذكر المهر وذكر السرخسي انها ليست بشرط مطلقا لعدم اللبس
كقولهم للشجاع اسد وكما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة ينصرف الى المجاز من غير نية ولان كلامنا فيما اذا صرحا به ولم
يبق احتمال انتهى ويشكل بان الحكم بالمجاز يتبنى على امرين احدهما انتفاء قرينة تدل على ارادة غير ذلك المعنى المجازي
ولذا لو قال اب البنت وهبت بنتي منك لتخدمك وقبل لا ينعقد هذا في الحكم به اما في جواز التجوز فقط فالترجح
الاول الارادة لا قرينتها وذلك لان اعتبار ثبوت معنى بعينه عند استعمال لفظ معين ليس لذات ذلك اللفظ لان
نسبته اليه كنسبته الى غيره فالمخصص لمعنى دون غيره ليس الا علاقة وضعه له او ارادة ما بينه وبين ما وضع له معنى
مشترك ثبت اعتبار نوعه عن الواضع في الاستعمال فيه فالارادة لازمة في المجازي غير ان الحكم من السامع بارادة
المتكلم المعنى الحقيقي لا يفتقر الى نصب قرينة تعين ارادته بل يكفي عدم قرينة تصرف عنه وهذا ما يقال الكلام لحقيقته
ما لم يقم الدليل على مجازه بخلاف حكمه بارادة ما لم يوضع له حيث يفتقر الى دليل ارادة فاذا لم يكن فلابد من علم الشهود
بمراده بان يعلمهم به ولذا قال في الدراية في تصوير الانعقاد بلفظ الاجارة عند من يجيزه او لا يجيزه ان يقول
اجرة بنتي وينوي به النكاح واعلم الشهود انتهى بخلاف ما اذا قال بعتك بنتي بحضرة الشهود فان عدم قبول المحل
للمعنى الحقيقي وهو البيع للحرية يوجب الحمل على المجازي فهو القرينة فيكتفي بها الشهود حتى لو كان المعقود

عليها انه اخنبع الى قرينة زايده في البدايع لو قال لرجل وهبت امتي منك فان كان الحال يدل على النكاح من احضار الشهود و
تسمية المهر موجلاً او معجلاً ينصرف الى النكاح وان لم يكن الحال تدل على النكاح فان نوى وصدقه الموهوب له فكذلك وان
لم ينوي ينصرف الى ملك الرقبه انتهى والظاهر انه اذا لم يدل الحال فلا بد مع النية من اعلام النية من اعلام الشهود كما
قدمناه لانه لا بد من فهمهم المراد على المختار على ما تذكر وقد رجع شمس الايمة الى التحقيق حيث قال ولان كلامنا فيما
اذا صرحا به ولم يبق احتمال ولا يخفى عدم المناسبة بين ما علل به من عدم اللبس وحكمه وهو عدم اشتراط النية اذ عدم
اللبس انما يصلح لتعليل دعوى ظهورها او فهمها واما الى الا لا ياكل من هذه النخلة فمحكوم عليه بارادة المجاز نظرا
للحقيقي وكونه متكلا واعيا واما الهازل فمريد لمعنى اللفظ غير مريد لحكمه فلا ينتقد لقصده عدم الحكم نعم قد يقال
في عتق الملجي بتعيين لفظ الحقيقه بناء على كون الالجا قرينة تصرف عن ارادة المعنى المجازي اذ غرضه ليس الا التخلص و
ذلك باجرا اللفظ او من بدا حقيقته للتخلص وهي متعذرة اذ لا يصح هبة الحرة وبيعها والذي اقيم مقام المعنى في قوله
صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعه هو الحقيقه دون المجاز والله اعلم واورد
كيف ينعقد بالهبة وبه تقع الفرقة اذا نوى به الطلاق وهو سوال ساقط اما اولا فهو مشترك الالزام اذ يلزم
مثله في التزوج فانه يقع به اذا نوى بقوله تزوجي والحل ان الهبة فيها علاقة السببية للملك فيجوز بها عن انه اذا
اضاف الملك المتجوز عنه بالهبة اليها نفسها بقوله وهبت نفسك لك صح طلاقا وان اضافه الى الرجل صح نكاحا
فظهر ان اختلاف الموجب في هذا اللفظ الواحد ليس الا لاختلاف الاضافة بنفس توجيه السوال يظهر صحة استعارتها
للملك المغاير لملك الرقبه اذ لم يخرج الطلاق الى باعتبار استعارتها له **القسم الثاني** ما اختلف اي الانعقاد به
والصحيح الصحة كقوله بعت نفسي منك بكذا او ابتعتك او اشتريتك بكذا فقالت نعم ينعقد **قوله** وهو الصحيح احتراز
عن قول ابي بكر الاعمش وقوله لوجود طريق المجاز تعليل للصحيح وجهه ما قدمنا في تقرير التمليك واختلف في
الانعقاد بلفظ السلم فقيل لا لان السلم في الحيوان لا يجوز وقيل ينعقد لانه يثبت به ملك الرقبه والمنقول عن
ابي حنيفة ان كل لفظ تملك به الرقاب ينعقد به النكاح والسلم في الحيوان ينعقد لو اتصل به القبض ينعقد
الملك فاسدا لكن ليس كلما يفسد المعنى الحقيقي للفظ يفسد مجازية لعدم لزوم اشتراك المفسد فيهما
وفي لفظ الصرف في شرح الكنز فيه روايتان وفي البدايع قيل لا ينعقد لانه وضع لاثبات ملك الدراهم
والدنانير التي لا يتعين والمعقود عليه هنا يتعين وقيل ينعقد لانه يثبت به ملك العين في الجمله وظاهر
هذا انهما قولان وكان منشاهما الروايتان واما القرض فقيل ينعقد به لثبوت ملك العين وقيل لا لانه في معنى الا
عارة قيل الاول قياس قولهما والثاني قياس قول ابي يوسف بناء على ثبوت الملك به في العين وعدمه ولا واما لفظ الصلح
فذكر صاحب الاجناس انه لا ينعقد به وذكر شمس الايمة السرخسي في كتاب الصلح ان ابتدا النكاح بلفظ الصلح والعطية
جايز **القسم الثالث** لا ينعقد بالاجارة والاعارة في الصحيح احتراز عن قول الكرخي وجهه ان الثابت بكل منهما ملك
منفعة فوجد المشترك وجه الصحيح على ما ذكروا انها لا تنعقد الا موقتة والنكاح يشترط فيه نفيه فتضادا فلا
يستعار احدهما للاخر وقد يقال ان كان المتضادان هما العرضين اللذان لا يجتمعان في محل واحد لم يلزم مثله في البيع لانه لا يجتمع
مع النكاح مع جواز ~~العرضين اللذان~~ العقد به والتحقيق ان التوقيت ليس جزء مفهوم لفظ الاجارة بل شرط
لاعتباره شرعا خارج عنه فهو مجرد تمليك المنافع بعوض غير انه اذا وقع مجردا لا يعتبر شرعا على مثال الصلوة هي ا
لقيام الى اخره ولو وجدت بلا طهارة لا تعتبر ولا يقال ان الطهارة جزء مفهوم الصلوة ولذا اعدل المصنف عن النفي
جيه بهذا الى نفي السببية التي هي العلاقة فان الاجارة ليست سببا للملك المتعة حتى يتجوز بها عن النكاح ولهذا
بطل بالاعارة وهذا اذا جعلت المراة مستاجرة اما اذا جعلت بدل الاجارة او راس مال السلم كان يقال استاجر

داركي بيتي هذه او اسلمتها اليك حنطة ينبغي ان لا يختلف في جوازه فانه اضاف اليها بلفظ تملك به الرقاب قال
المصنف ولا بلفظ الوصية لانها توجب الملك مضافا الى ما بعد الموت وعن الطحاوي ينعقد لانه يثبت به الرقبة في الجملة و
عن الكرخي ان قيد الوصية بالحال بان قال اوصيت لك بنتي هذه الان ينعقد لانه به صار مجازا عن التمليك انتهى و
ينبغي ان لا يختلف في صحته فالحاصل انه اذا قيد بالحال يصح او بما بعد الموت بان قال اوصيت لك بنتي بعد موتي لم يكن
نكاحا ولو قال اوصيت لك بها ولم يزد فقيل لا يكون نكاحا وعن الطحاوي ينعقد ثم كون الاضافة الى ما بعد الموت بيان
الواقع فيما يؤخذ فيه والا فمجرد الاضافة تستقل بعدم الصحة لو قال تزوجتك غدا لم يصح وحاصل الوجه ان الا
ضافة تستقل بعدم الصحة لو قال تزوجتك غدا لم يصح وحاصل الوجه ان الاضافة ماخوذة من مفهوم الوصية وهي
منافي النكاح فتضادا او لا يتجوز بلفظ احد الضدين عن الاخر بخلاف الهبة ليست جزء مفهوم لفظ الاضافة الى
ما بعد القبض بل هي تمليك العين بلا بدل ثم هو يتاخر فيما اذا كان الموهوب ليس في يد الموهوب له لضعف
سببيتها لسبب عدم العوض ولذا لو كان في يد الموهوب له تم الملك بنفس اللفظ **القسم الرابع** لا ينعقد بلفظ الا
باحة والاحلال والاعارة والرهن والتمتع لعدم تمليك المنفعة في كل منها انما تثبت الجامع وهو المشار اليه بقوله
قلنا ولا ينعقد بلفظ الاقالة والخلع لانهما لفسخ عقد سابق **فروع الاول** كل لفظ لا ينعقد به النكاح ينعقد به ا
لشبهة فيسقط به الحد ويجب لها الاقل من المسمى ومن مهر المثل ان دخل بها **الثاني** لو لقنت المراة زوجت نفسي بالعربية
ولا تعلم معناه وقبل والشهود يعلمون ذلك او لا يعلمون صح كالطلاق وقيل لا كالبيع كذا في الخلاصة ومثل هذا
في جانب الرجل اذا لقنته ولا يعلم معناه وهذه في جملة مسائل الطلاق والعتاق والتدبير والنكاح والخلع فالثلا
ثة الاول واقعة في الحكم ذكره في عتاق الاصل في باب التدبير واذا عرف الجواب فيها قال قاضي خان ينبغي ان يكون
النكاح كذلك لان العلم بمضمون اللفظ انما يعتبر لاجل القصد فلا يشترط فيما يستوي فيه الجد والهزل بخلاف البيع
ونحوه واما في الخلع اذا لقنت اختلعت نفسي منك بمهري ونفقة عدتي فقالته ولا تعلم معناه ولا انه لفظ الخلع
اختلفوا فيه قيل لا يصح وهو الصحيح قال القاضي فينبغي ان يقع الطلاق ولا يسقط المهر ولا النفقة وكذا لو
لقنت ان تبرئه وكذا المديون اذا لقن رب الدين لفظ الابرا لا يبرا **الثالث** اذا سمى المهر مع الايجاب فقال تزوجتك
بكذا فقالت قبلت النكاح ولا اقبل المهر قالوا لا يصح ولا يشكل بانه ليس من شرط صحة النكاح صحة التسمية او وجود
ها لانه ما اوجب النكاح الا بذلك العقد المسمى فلو صححناه اذا قبلت في النكاح دون المهر لالزمه مهر المثل وهو لم يرض
بالنكاح به بل بما سمى فيلزمه ما لم يلتزمه بخلاف ما اذا لم يسم من الاصل لان غرضه النكاح بمهر المثل حيث سكت عنه مع
انه لازم فيلزمه ما التزمه ولو قالت قبلت النكاح ولم تزد على ذلك النكاح بما سمي وقد يخالفه ما في المنتقى عبد تزوج
على رقبته بغير اذن المولى فبلغه فقال اجيز النكاح ولا اجيز على رقبته يجوز النكاح ولها الاقل من مهر المثل ومن
قيمته يباع فيه بخلاف ما في الجامع امة تزوجت بغير اذن المولى على مائة درهم فبلغه فقال اجزت النكاح على خمسين دينا
را و رضي به الزوج جاز لان هذه مقرونة برضى الزوج فهي ملحقة باجازته والحق ما اعلمتك من كلام المشايخ فيجب
التعويل عليه وان خالف ما عن محمد **الرابع** ينعقد النكاح بالكتاب كما ينعقد بالخطاب وصورته ان يكتب اليها فاذا
بلغها الكتاب احضرت الشهود وقراته عليهم وقالت زوجت نفسي منه او تقول ان فلانا كتب الي يخطبني فاشهدوا اني
زوجت نفسي منه اما لو لم تقل بحضرتهم سوى زوجت نفسي من فلان لا ينعقد لان سماع الشطرين شرط صحة النكاح وبا
سماعهم الكتاب او التعبير عنه منها قد سمعوا الشطرين بخلاف ما اذا انتفيا ومعنى الكتابة بالخطبة ان يكتب زوجيني
نفسك فاني رغبت فيك ونحوه ولو جاء الزوج بالكتاب الى الشهود مختوما فقال هذا كتابي الى فلانة فاشهدوا
على ذلك لم يجز في قول ابي حنيفة حتى يعلم الشهود ما فيه وهو قول ابي يوسف ثم رجع وجوزه من غير شرط اعلام الشهود بما فيه

واصل الخلاف كتاب القاضي على ما سيأتي ان شاء الله تعالى قال في المصفى هذا يعني الخلاف إذا كان الكتاب بلفظ التزوج اما إذا كان بلفظ الامر كقوله زوجي نفسك مني لا يشترط اعلامها الشهود بما في الكتاب لانها تتولى طرفي العقد بحكم الوكالة ونقله في الكامل قال وفايدة الخلاف انما تظهر فيما اذا جحد الزوج الكتاب بعد ما شهدهم عليه من غير قراءة عليهم ولا اعلامهم بما فيه وقد قرأ المكتوب الكتاب وقبل العقد بحضرتهم فشهدوا بان هذه كتابته ولم يشهدوا بما فيه لا تقبل هذه الشهادة عندهما ولا يقضي بالنكاح وعنده يقبل ويقضي به اما الكتاب فصحيح بلا اشهاد وهذا الاشهاد لهذا وهو ان يتمكن المراة من اثبات الكتاب عند جحود الزوج الكتاب كذا في مبسوط شيخ الإسلام والكامل واجهوا في الصكوك الاشهاد لا يصح مالم يعلم الكتاب ما في الكتاب واعلم ان ما نقله من نفي الخلاف في صورة الامر لا شبهة فيه على قول المصنف والمحققين اما على قول من جعل لفظة الامر ايجابا كالقاضي خان على ما نقلناه عنه فيجب اعتبار اعلامها اياهم ما في الكتاب وانه ان لم يعلمهم الكتاب بما في الكتاب يكون من صور الخلاف **الخامس** ينعقد بالاشارة من الاخرس اذا كانت له اشارة معلومة **السادس** ينعقد بنقل الرسول عبارة المرسل اذا اجابت وسمع الشهود كلاميهما وسنفصله ان شاء الله تعالى في فصل الوكالة بالنكاح **السابع** لا يبطل عقد النكاح بالشروط الفاسدة فلو قال اتزوجك على ان تعطيني عبدك فاجابته بالنكاح انعقد موجبا لمهر مثلها عليه ولا شيء له من العبد **الثامن** لا يجوز تعليق النكاح بالخطر لو قال اذا جاء فلان فقد زوجتك بنتي فلانة فقبل فجاء لا ينعقد وكذا تعليق الرجعة اذ كل منهما الزام والذي يجوز تعليقه بالشرط ما هو اسقاط كالطلاق والعتاق او التزام كالنذر الا التعليق بالمشية اذا ابطل من له المشية في المجلس على ما في التجنيس في رمز الفتاوى الصغرى وغيرها اذا قال تزوجتك ان شئت وان شاء زيد فابطل صاحب المشية مشيئته في المجلس فالنكاح جائز لان المشية اذا ابطلت في المجلس صار نكاحا بغير مشية كما قالوا في السلم اذا ابطل الخيار في المجلس جاز السلم ثم قال لكن اذا ابدأت المراة اما اذا ابدأ الزوج فقال تزوجتك ان شئت ثم قبلت المراة من غير شرط صح النكاح ولا يحتاج الى ابطال المشية بعد ذلك لان القبول مشيئة انتهى وهذا ناظر الى ان ما من جانب المراة هو القبول تقدم او تاخر وما من جانب الرجل ايجاب تقدم او تاخر وقد قدمنا قريبا ان الحق ان الاول ايجاب من اي جهة كان والثاني قبول لذلك ولعدم جواز تعليقه بالخطر امتنع خيار الشرط فيه فيبطل كما لو قال تزوجتك على اني بالخيار فقبلت صح ولا خيار له بخلاف ما لو قال ان رضي ابي لا يجوز بخلاف من خطبت اليه بنته فقال زوجتها فلم يصدقه الخاطب فقال ان لم تكن زوجتها من فلان فقد زوجتها ابنك فقبل بحضرة الشهود ثم ظهر انه لم يكن زوجها حيث ينعقد النكاح بينهما لان هذا تعليق بما هو موجود الحال ومثله تحقيق كذا اجاب بعض المشايخ وسنفصل الكلام في خيار الشرط والرؤية والعيب في باب المهر ان شاء الله تعالى **التاسع** اذا وصل الايجاب بتسمية المهر كان من تمامه حتى لو قبل الاخر قبله لا يصح كامراة قالت لرجل زوجت نفسي منك بمائة دينار فقبل ان تقول بمائة دينار قبل الزوج لا ينعقد لان اول الكلام يتوقف على اخره اذا كان في اخره ما يغير اوله وهنا كذلك فان مجرد زوجت ينعقد بمهر المثل وذكر المسمى معه يغير ذلك الى المذكور فلا يعمل قول الزوج قبله **العاشر** ينعقد النكاح من الهازل وتلزمه مواجبه لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة رواه الترمذي من حديث ابي هريرة عن النبي عليه السلام ورواه ابو داود وجعل العتق بدل الرجعة ولذا ينعقد من المكره **قوله** ولا ينعقد نكاح المسلمين الا بحضور احتراز عن نكاح المسلمين اذ سياتي ان انكحة الكفار بغير شهود صحيحة اذا كانوا يدينون بذلك وقوله بحضور لا يوجب السماع وهو قول جماعة منهم القاضي علي السعدي ونقل عن ابواب الامام السير الكبير انه يجوز وان لم يسمعوا وعلى هذا جوازه بالاصم والنايمين والصحيح اشتراط السماع لانه المقصود من الحضور وياتي تمامه اما

اشتراط

اشتراط الشهادة فلقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود قال المصنف وهو حجة على مالك في اشتراط الاعلان دون الاشهاد وظاهره انه حجة عليه في الامرين اشتراط الاعلان وعدم اشتراط الاشهاد لكن المقصود انه حجة في اصل المسئلة وهو اشتراط الاشهاد وانما زاد ذكر الاعلان تتميما لنقل مذهبه ونفي اشتراط الشهادة قول ابن ابي ليلى وعثمان البتي وابي ثور واصحاب الظواهر قيل وزوج ابن عمر بغير شهود وكذا فعل الحسن وهو محجوج بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود رواه الدارقطني وروى الترمذي من حديث ابن عباس البغايا اللاتي ينكحن انفسهن بغير بينة ولم يرفعه غير عبد الاعلى في التفسير ووقفه في الطلاق لكن ابن حبان روى من حديث عايشة انه عليه السلام قال لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل وما كان من نكاح على غير ذلك فهو باطل فان تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له وقال ابن حبان لا يصح في ذكر الشاهدين غير هذا ولشان ما بين هذا وبين قول فخر الاسلام ان حديث الشهود مشهور يجوز تخصيص الكتاب به اعني قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الاية فيمنع به الاباحة المعروف وهو لزوم الزيادة او تخصيصه بخبر الواحد وجواب اخر وهو انه خص منه المحرمات فجاز تخصيصه بخبر الواحد ثانيا ولو عدل الى انه نص واحل لكم ما وراء ذلكم فالجواب بان الاخر مخصوص بالمشركة ونحوها واعلم ان المشايخ نصبوا الخلاف في موضعين فالشهادة على ما ذكرنا وفي الاعلان واستدل لمالك في اثباته بالمنقول من قوله عليه السلام في حديث عايشة عنه عليه السلام اعلنوا بالنكاح رواه الترمذي وقال حسن غريب وبالمعقول وهو ان حرام هذا الفعل يكون سرا فضده يكون جهرا لتنتفي التهمة والذي يظهر ان هذا نصب في غير محل النزاع يظهر ذلك من اجوبتهم عن هذا الاستدلال وغيره وذلك ان كلمتهم قاطبة فيه على القول بموجب دلايل الاعلان وادعاء العمل بها باشتراط الاشهاد اذ به يحصل الاعلان وكلام المبسوط حيث قال ولان الشرط لما كان الاظهار يعتبر فيه ما هو طريق الظهور شرعا وذلك بشهادة الشاهدين فانه مع شهادتهما لا يبقى سرا وقول الكرخي نكاح السر ما لم يحضره شهود فاذا حضروا فقد اعلن قال • وسرك ما كان عند امرء وسر الثلثة غير الخفي • صريح فيما ذكرنا فالتحقيق انه لا خلاف في اشتراط الاعلان المشترط هل يحصل بالاشهاد حتى لا يضر بعده توصيته للشهود بالكتمان اذ لا يضر بعد الاعلان التوصية بالكتمان او لا يحصل بمجرد الاشهاد حتى يضر فقلنا نعم وقالوا لا ولو اعلن بدون الاشهاد لا يصح لتخلف شرط اخر وهو الاشهاد وعنده يصح فالحاصل ان شرط الاشهاد تحصيل في ضمنه الشرط الاخر فكل اشهاد اعلان ولا ينعكس كما لو اعلنوا بحضرة صبيان او عبيد **قوله** لعدم الولاية يعني القاصرة وهي الولاية على نفسه لا التامة وهي نفاذ القول على الغير لان تلك تختص بها الا ان التعليل لعدم صحة شهادة الصبي والعبد والمجنون في باب النكاح وان لم يكن من شرط هذه الشهادة الاداء فاذا لم يكن له ولاية على نفسه والشهادة فرعها لم تكن شهادة في العقد لو لا بنه على نفسه والمدبر والمكاتب كالقن لا ينعقد بشهادتهم ولو حضر العبد والصبي العقد مع غيرهما ممن تصح شهادته ثم عتق العبد وبلغ الصبي واحتيج الى الاداء لجحد النكاح فشهدا به دون من كان معهما من العقد بحضوره جازت شهادتهما وان لم يكن صحة العقد كانت بحضورهما هذا ومذهب احمد لجواز شهادة العبد مطلقا واستبعد بعضهم نفيها لانه لا كتاب ولا سنة ولا اجماع في نفيها وحكي عن انس قال ما علمت احدا رد شهادة العبد والله تعالى يقبلها على الامم يوم القيمة فكيف لا تقبل هنا وتقبل شهادته على النبي عليه السلام في رواية الاخبار والذي ذكرت من المعنى وهو ان الشهادة من باب الولاية ولا ولاية له لما يمنع فانه لا تلازم عقلا بين نفس تحقق مخبر في اخباره بما شاهده بعد كونه عدلا تقيا غير مملوك المنافع لا شرعا لم لا يجوز ان يبتلي عبدا من عباد الله بالرق ويقبل اخباره كيف وليس الشرط هنا كون الشاهد ممن يقبل اداؤه ولذا اجاز بولدي الزوجين ولا اداء لهما وغاية ما يلمح فيه انه لما لم يجعل له ولاية على نفسه شرعا ولم يصحح له تصرف التحقق بالجادة في حق العقود ونحوها فكان حضوره كلا حضور واما ما ذكر في المبسوط

حيث قال ولان النكاح يفعل في محافل الرجال والصبيان والعبيد لا يدعون في محال الرجال عادة فكان حضورهم كلا حضور
في اصله اشتراط الشهادة انما هو لاظهار الخطر ولا خطر في الاحضار بمجرد العبيد والصبيان وكذا اهل الذمة في انكحة المسلمين
وكذا النساء منفردات على الرجال فيشمل هذا الوجه نفي شهادة الكل وعلى اعتباره اولى ان ينفي شهادة السكارى حال سكرهم وعدم
بن تعلم وان كانوا بحيث يذكرونها بعد الصحو وهذا الذي اديت به **قوله** ولا تشترط العدالة حتى تنعقد بحضرة الفاسقين
عندنا خلافا للشافعي له ان الشهادة من باب الكرامة والفاسق من اهل الاهانة فلا تكرمة ولا تعظيم للعقد باحضاره
عارضه المصنف بقوله ولنا انه اي الفاسق من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة تحليله من ترتيبه وضع فيها المعتبرا
سهل من تحليله من افتراق كما سلكه بعض الشارحين خاطئا اي لما كان من اهل الولاية كان من اهل الشهادة فهذه
دعوى ملازمة ترتيبه وقوله وهذا لانه لما لم يحرم الولاية على نفسه الى ملازمة اخرى لبيان الملازمة الاولى في جبرا
لمنع كالاولى فعلها بقوله لانه من جنسه اي لان الغير من جنس الفاسق ويجوز قلبه وفيه تقرير اخر لبعضهم بغير من اللفظ
وحاصل هذا ان احكام افراد الجنس المتحدة متحدة بحسب الاصل فكل مسلم يتعلق به من خطاب الاحكام ما يتعلق بمثله
فلما لم يحرم الشارع الفاسق من الولاية على نفسه علم انه لم يعتبر شرعا فسقه سالبا لاهلية الولاية مطلقا فجاز
ثبوتها على غيره لانه كنفسه الا ان ثبوتها على غيره لا يتحقق الا برضاه وذلك بتوليته عليه واذا استشهده فقد استولاه
ورضي به فيثبت ذلك العقد وهو صحة سماعه عليه كما يصح منه سماعه لاحد شطري ما يعقده من المعاملات لنفسه
من غيره وبمجرد السماع هو الشرط فيجوز شهادته فيه اي سماعه اما الاداء فيتوقف على فعل غيره وهو اجازة القاضي
انت واذا تاملت هذا الوجه ظهر لك انه لم يرد على اقتضاء تجويز كون الفاسق شاهدا فتثبت شهادته لعدم التنا
في والوجه السابق من ان اشتراط الشهادة لاظهار تعظيم العقد وتعظيم المحل الوارد هو عليه ينفيه لان مجرد احضار
الفاسق ليس بكرمة والحق ان هذا الوجه انما ينفي ما ذكرناه من احضار الفساق حال سكرهم على ما فرعوا من انه
اذا عقد بحضرة سكارى يفهمون كلام العاقدين جاز وان كانوا بحيث ينسونه اذا صحوا وهو الذي دنا به انفا اما
من كان في نفسه فاسقا وله مروة وحشمة فان احضاره للشهادة لا ينافيه الوجه المذكور فالحق صحة العقد بحضرة
فساق لا في حال فسقهم والله اعلم **قوله** ولانه صلح مقلدا بكسر اللام وجه ثان ذكره المصنف في صحة شهادة الفاسق
في النكاح وهو انه صلح مقلدا اي سلطانا وخليفة وصلح مقلدا بفتح اللام اي قاضيا وكذا شاهدا بالواو وفي نسخ وبا
نسخ فعلى الاولى هي ملازمة واحدة حاصلها ان ما صلح للولاية الكبرى التي هي اعم ضررا ونفعا صلح للصغرى التي هي اقل وهي
القضا والشهادة بطريق اولى بيان الاستثنائية المقدرة المستغني عن اظهارها بلفظة لما فانها دالة على وضع
المقدم ان الخلفاء غير الاربعة السابقين ومن بعدهم باحسان كعمر بن عبد العزيز قلما خلو من فسق مع عدم انكار
السلف ولا بنيهم وتصحيح تقليد حكم القضا وغيرهم وعلى الثاني ملازمتان بين صلاحية الكبرى وصلاحية القضا وبين صلا
حية القضا وصلاحية الشهادة والاول سبب للثاني في كل منهما فاعترض بانه ذكر في ادب القاضي ان الامر بالعكس
حيث قال لا تصح ولاية القاضي حتى تجتمع في المولى شرائط الشهادة واجيب بان قوله فكذا شاهدا عطف على مقلدا
بكسر اللام وان تخلل معطوف بغيره فعمرو من قولك جاء زيد وبكر وعمرو وعطف على زيد لا بكر ومسببيته عنه ظاهر ولا
منافضة وفيه نظر اذا العطف بالفاء يقتضي ترتب كل على ما قبله كما في جاء زيد فعمرو فبكر **فروع** في فتاوى النسفي
للقاضي ان يبعث الى شفعوي ليبطل العقد اذا كان بشهادة الفاسق ولا ينبغي ان يفعل ذلك على ما بين في كتاب
القضاء ان شاء الله تعالى وكذا لو كان بغير ولي فطلقها ثلاثا فبعث الى شافعي تزوجها منه بغير محلل ثم يقضي بالصحة
وبطلان النكاح الاول لا يجوز اذا لم يأخذ القاضي الكاتب ولا المكتوب اليه شيئا ولا يظهر بهذا حرمة الوطء النا
ولا شبهة ولا جناية في الوطء كذا في الخلاصة ثم قال قال الامام ظهير الدين المرغيناني لا يجوز الرجوع الى

المذهب

المذهب الا في اليمين المضافة بالو فعلوا فقضى بنقض **قوله** لان السماع في النكاح شهادة الكافر على المسلم ينتج لا سماع للكافر
على المسلم لكنه عدل في النتيجة الى التشبيه فقال فصار كانهما لم يسمعا كلام المسلم لان مراده من النتيجة نفي السماع
المعتبر لا نفي حقيقته واذا انتفى الاعتبار صار وجوده كعدمه فصح تشبيه السماع بعدمه على ما هو معنى قوله فصار كانهما
لم يسمعا كلام المسلم وتمام هذا الدليل موقوف على ان صغرى القياس منعكسة كنفسها في خصوص هذه المادة لا فادة
المطلوب نفي الشهادة لنفي السماع المعتبر فلو ان الشهادة بمجرد الحضور كما يعطيه ظاهر القدوري ومن هنا تمكن
قال به السعدي والاسبيجابي لم يتم ونص القدوري وغيره على اشتراط السماع ولانه المقصود بالحضور فلا يجوز بال
صمين على ما هو الاصح وعن اشتراط السماع ما قدمناه في التزوج بالكتاب من انه لا بد من سماع الشهود ما في الكتاب
المشتمل على الخطبة بان تقرأه المرأة عليهم او سماعهم العبارة عنه بان تقول ان فلانا كتب الي يخطبني ثم تشهدهم انها
زوجته نفسها اما لو لم تزد على التالي لا يصح على ما قدمناه في الفروع ولعله ابعد عن الفقه وعن الحكمة الشرعية من زاد
التابعين ونص في فتاوى قاضي خان عليه اذا لم يسمعا كلامهما لم يتم الشرط ان يسمعا كلامهما مع الفهم اما الاول
فكن المحيط وحفظه العلماء انه الاصح قال وبه اخذ عامة العلماء انتهى اذ لو سمع احد الشهود ثم اعيد على الاخر فسمعه
وحده لم يجز التابت على كل عقد سوى شاهد واحد وعن ابي يوسف ان اتحد المجلس جاز استحسانا والا فلا وعنه
لا بد من سماعهما معا واما الثاني فعن محمد لو تزوجها بحضرة هنديين لم يفهما لم يجز وعنه ان امكنهما ان يعبرا ما
سمعا جاز والا فلا وحكي في فتاوى قاضي خان خلافا فيه وجعل الظاهر عدم الجواز **قوله** ولهما ان الشهادة
شرطت في النكاح على اعتبار اثبات الملك اي ملكه عليها لوروده على محل ذي خطر وهو بضع انثى ليست مملوكة محللة
من بنات آدم على وجه يقصرها على نفسه لا سبيل لاحد منها وهذه من جلائل النعم وهو معنى مناسب لاشتراط
احضار السامعين العقلاء اظهارا للتعظيم هذا العقد ليقع في محفل من محافل وقد ظهر اثر ذلك بايجاب المال عليه
دونها مع ان ملك المتعة مشترك فعلم ان اشتراط الشهادة لصحة العقد ليس لملك كل منهما التمتع بحل والا لم
يختص بلزومه ولا على اعتبار وجوب المهر لها عليه ليكون شاهدين عليه اذ لا شهادة تشترط في لزوم المال
فيما عهد من تقرير الشرع في موضع ولا على اعتبار ملكهما الازدواج المشترك لانه يثبت تبعا لملك البضع ولا يشتر
ط للتوابع والا وجب الاشهاد على شراء الامة للوطء فان ملكه من توابع ملك رقبتها واذا كانت الشهادة لثبوت
ملكه عليها كان شاهدين عليها وهي ذمية فيجوز بذميين فانه اظهار خطر بالنسبة اليها شرعا ولهذا
لو كانا ذميين حكم الشرع بصحته حتى لو اسلما بقي على الصحة بخلاف ما اذا لم يسمعا كلام الزوج لان الشها
دة اشترطت في العقد بذلك المعنى والعقد يقوم بهما ولا بد من سماعهما هذا او يقبل شهادتهما عليها
اذا انكرت لا عليه اذا انكر وعن محمد لا يقبل الا ان يقولا كانا معنا مسلمان وعنه لا يقبل مطلقا لانهما فعل
المسلم ولا يثبت بشهادتهما ولو اسلما ثم اديا يقبل على كل منهما عندهما لان سماعهما كلام المسلم معتبر وامتناع
الاداء للكفر وعند محمد لا تقبل لعدم صحة العقد الا اذا قال كان معنا مسلمان عند العقد ولو كان الشاهد
ابنيها قبلا عليها فقط او ابنيه فعليه فقط او ابنيهما فلا يقبلان على واحد منهما لكما لو كانا اجنبي او
اخرسين سمعين حيث يصح العقد بهما ولا اداء لهما لعدم البصر والتكلم والعدو ان على التفصيل فعدوا ه
يقبلان عليها الا عليه وعدواها عليه لا عليها وعدواهما لا يقبلان مطلقا اما الانعقاد فيثبت بشهادة الا
ولاد والاعداء كيف كانوا واما الاخوان بان زوج الاب ابنته بشهادة ابنيه فان انكر الزوج وادعاه الاب
والبنت كبيرة او المرأة فشهدا لا يقبل ولو كان الزوج هو المدعي والمرأة منكرة او الاب قبلت هذا قول ابي يوسف
وعن محمد تقبل وان كان المدعي الاب او المرأة ايضا والاصل ان كل شيء يدعيه الاب فشهادتهما فيه باطلة وان

فيه منفعة له لشبهة الابوة وعن ابي يوسف لتبوة منفعة نفاذ كلامه وقال محمد كل شيء للاب فيه منفعة بجر او دفع
فشهادة ابنيه فيه باطلة وكذا كل شيء وليه مما يكون خصما فيه مثل البيع ونظائره ولم يعتبر منفعة نفاذ
القول منفعة ولو كانت البنت صغيرة لا يقبل اتفاقا لانها للاب قال الحاكم ابو الفضل في تفسيره يريد ان الشهادة
تبطل في الحال ادعاه به من طريق التهمة ولكن اذا جحده لو وقعها الغير خصم يدعي انتهى وعنه في المبسوط نحوه
جاز والمراد ان عند جحوده ان كان الاخر جاحدا ايضا لا يقبل لعدم الدعوى فاما اذا كان الاخر مدعيا فمقبوله
وان كان للاب منفعة فيهما كما اذا شهدا على ابيهما ببيع ما يساوي مائة بالف والمشتري يدعيه وهذا لان هذه منفعة غير
مطلوبة للاب ولا تمنع من قبول شهادتهما وكذا اذا قال لعبده ان كلمك فلان فانت حر فشهد ابنا فلان ان اباهما كلمه
جازت عند محمد سواء كان الاب جاحدا او مدعيا وعن ابي يوسف لا يجوز الا ان يكون جاحدا ولو زوج الرجل بنته ثم شهد
مع اخيها عليها بالرضا وهي تنكر لا تقبل لان الشهادة على فعل نفسه مطلقا لا يقبل سواء كان مما هو فيه خصم او لا فرع ولو
لو اقرا بالنكاح بحضرة الشهود وكان تزوجها بغير شهود اختلفوا فيه والاصح انهما ان سميا المهر ينعقد نكاحا
مبتدأ كذا في الدراية وفي منية انهما اذا اقرا به ولم يكن بينهما نكاح لا ينعقد الا ان قال الشهود جعلتما هذا نكاحا
فقالا نعم فينعقد لان النكاح ينعقد بالجعل ثم قال قاضي خان وينبغي ان يكون الجواب على التفصيل ان اقرا
بعقد ماض ولم يكن بينهما عقد لا يكون نكاحا وان اقرت انه زوجها وهو انها امرأته يكون نكاحا ويتضمن
اقرارهما الانشاء بخلاف اقرارهما بماض لانه كذب وهو كما قال ابو حنيفة اذا قال لامرأته لست لي بامرأة ونوى
به الطلاق تقع كأنه قال لاني طلقتك ولو قال لم اكن تزوجتها ونوى الطلاق لا يقع لانه كذب محض انتهى
يعني اذا لم تقل الشهود جعلتما هذا نكاحا فالحق هذا التفصيل وفي الفتاوى بعث اقواما للخطبة فزوجها الاب
بحضرتهم قيل لا يصح وان قبل عن الزوج انسان واحد لانه نكاح بغير شهود لان القوم كلهم خاطبون من تكلم ومن
لا لان التعارف هكذا ان يتكلم واحد ويسكت الباقون والخاطب لا يصير شاهدا وقيل يصح وهو الصحيح وعليه
الفتوى لانه لا ضرورة في جعل الكل خاطبا فيجعل المتكلم فقط والباقي شهود قوله ومن امر رجلا
ان يزوج ابنته الصغيرة فزوجها والاب حاضر بحضرة رجل واحد جاز النكاح وكذا اذا زوج الاب ابنته البالغة
بحضور رجل واحد او امرأتين او وكيل المرأة بحضورها مع امرأتين جاز النكاح ثم تقبل شهادة المزوج اذا لم يقل
انا زوجتها بل يقول هذه زوجة هذا وانما صح بحضور الواحد لان الوكيل في النكاح سفير ومعبر ينقل عبارة
الموكل فاذا كان من يعبر عنه حاضرا والفرض ان العبارة ينتقل اليه كان مباشرا لان العبارة تنتقل اليه
وهو في المجلس وليس المباشر سوى هذا بخلاف ما اذا كان غائبا لان انتقال العبارة اليه حال عدم الحضور
لا يصير به مباشرا الا انه ماخوذ في مفهومه الحضور ضرورة فيقتصر اثره على عدم رجوع الحقوق الى الوكيل
ولهذا لو زوج وكيل السيد العبد بحضوره مع اخر لا يصح لان العبارة انما تنتقل الى مفيد الولاية وهو
السيد وهو غائب فظهر من هذا التوجيه ان الاب مباشر مع حضوره جبرى لا يتوقف على ثبوت الحاجة
الى اعتباره فاندفع ما اورد من انه تكلف غير محتاج اليه فان الاب يصلح شاهدا فلا حاجة الى اعتباره مبا
شرا الا في المسئلة الاخيرة في الكتاب وهو ما اذا زوج الاب بنته البالغ بحضرة واحد لانها لا تصلح شاهدة
على نفسها فانزلت مباشرة ضرورة التصحيح ولو اذن السيد لعبده او امته في التزوج فعقد بحضرة واحد مع
السيد قيل لا يجوز للانتقال الى السيد لانهما وكيلان عنه والاصح الجواز بناء على منع كونهما وكيلين لان الاذن
فك الحجر عنهما فيتصرفان بعده باهليتهما لا بطريق النيابة ومما ذكر في مسئلة وكيل السيد يظهر ان ثبوت الصحة
فيما اذا زوج السيد عبده او امته بحضورهما مع شاهد محل نظر لان مباشرة السيد ليس فكا للحجر عنهما في التزوج

مطلقا

مطلقا والاصح في مسئلة وكيله ولذا خالف في صحتها المرغيناني قال وقال استاذي فيهما روايتان اي في وكيل
السيد **فروع** واذا جحد احد الزوجين النكاح فاما اصله او شرطه ففي اصله لو جحده الزوج فاقامت بينة به او
على اقراره فبلغت ولا يكون جحوده طلاقا الا ترى ان الطلاق ينقض العدد وبارتفاع اصل النكاح لا ينقض واما ان
نكاح الشرط كانكار الشهادة فان كانت هي المنكرة بان قالت تزوجني بلا شهود وقال الزوج بشهود فالـ
النكاح صحيح وان كان هو القائل ذلك فرق بينهما لاقراره بالحرمة على نفسه فتكون كالفرقة من قبله فلها
نصف المهر ان كان قبل الدخول والا فكله ونفقة العدة وهذا بخلاف انكاره اصله لان القاضي كذبه بالحجة
في زعمه فلا يبقى زعمه معتبرا وهنا ما كذبه في زعمه بحجة ولكن رجح قولها لمعنى هو الشرط تبع وفي انعقاد
الاصل والاتفاق على الاصل اتفاق على التبع فالمنكر له بعد موافقته على الاصل كالراجع عنه فيبقى زعمه معتبرا
في حق نفسه ولذا فرق بينهما وكذا لو قال تزوجتها وهي معتدة او مجوسية ثم اسلمت او واختها عندي او ولها
زوج او امة بلا اذن لان هذه الموانع كلها في محل العقد والمحال في حكم الشروط بخلاف ما لو ادعى احدهما ان
النكاح كان في صغره بما شرته لانه منكر لاصل النكاح معنى واذا كان العقد للمنكر منهما هنا فلا مهر لها عليه ان
لم يكن دخل بها قبل البلوغ وان دخل بها فلها الاقل من المسمى ومهر المثل للدخول في نكاح موقوف وان
كان الدخول بعد البلوغ فهو رضى بذلك النكاح وبعد البلوغ لو اجاز العقد الذي عقد له قبله جاز و
لتمكين من الدخول اجازة ولو كانت هي القائلة تزوجني وانا معتدة وما بعدها الى اخر الصور التي ذكرناها
وهو ينكر فهي امرأته لما قلنا في الشهادة والله سبحانه اعلم شهد شاهدان انه تزوجها امس واخر اليوم
فهي باطلة فان النكاح وان كان قولا فمن شرائطه ما هو فعل وهي الحضور فكان كالافعال في الاختلاف
واختلاف الشهود في المكان والزمان في الافعال يمنع القبول ولان كلا شهد بعقد غير هذه وحده والله اعلم

فصل في المحرمات المحلية الشرعية من شرائط النكاح وانما افرد هذا الشرط بفصل على حدة لكثرة تشعبه و
تنتشر مسائله وانتفاء محلية المرأة للنكاح شرعا باسباب **الاول** النسب فيحرم على الانسان فروعه وهم بناته
وبنات اولاده وان سفلن واصوله وهم امهاته وامهات امهاته وآبائه وابنائه وان علون وفروع ابويه وان
نزلن فتحرم بنات الاخوة والاخوات وبنات اولاد الاخوة والاخوات وان نزلن وفروع اجداده وجداته ببطن
واحد فلهذا تحرم العمات والخالات وتحل بنات العمات والاعمام والخالات والاخوال **الثاني** المصاهرة يحرم بها
فروع نسائه المدخول بهن وان نزلن وامهات الزوجات وجداتهن بعقد صحيح وان علون وان لم يدخل
بالزوجات وتحرم موطوآت آبائه واجداده وان علوا ولو بزنا والمعقودات لهم عليهن بعقد صحيح
وموطوآت ابنائه وابناء اولاده وان سفلوا ولو بزنا والمعقودات لهم عليهن بعقد صحيح **الثالث**
الرضاع يحرم كالنسب وسياتي تفصيله في كتاب الرضاع ان شاء الله **الرابع** الجمع بين المحارم او الاجنبيات
كالامة مع الحرة السابقة عليها **الخامس** حق الغير كالمنكوحة والمعتدة والحامل بثابت النسب **السادس** عدم
الدين السماوي كالمجوسية والمشركة **السابع** التنافي كنكاح السيد امته والسيدة عبدها. **قوله** اذ الام هي
الاصل لغة قال الله تعالى وعنده ام الكتاب وسميت مكة ام القرى لان الارض دحيت من تحتها والجمع امهات
وعلى هذا ابتنت حرمة الجدات بموضوع اللفظ وحقيقته لان الام على هذا من قبيل المشكك **قوله**
او ثبتت حرمتهن بالاجماع اي ان لم يجز اطلاق الام على الاصل بطريق الحقيقة حتى لا يتناول النص الجدة
والتحقيق ان الام مراد به الاصل على كل حال لانه ان استعمل فيه حقيقة فظاهر والا فيجب ان يحكم بارادته
مجازا فيدخل الجدات في عموم المجاز والمعروف لا ارادة ذلك في النص الاجماع على حرمتهن ولم يثبت عموم المجاز

اطلاق لفظ البنت على الفرع حقيقة فلذا اقتصر في حرمة بنات الاولاد على الاجماع وظاهر بعض الشروح ثبوته حيث قال
وكذا الاستدلال في البنات فان بنت البنت تسمى بنتا حقيقة باعتبار ان البنت يراد به الفرع فيتناولها النص حقيقة او مجاز
اعني البعض وقوله عند البعض يريد اذا استعمل في حقيقته ومجازه عند العراقيين فانهم يجوزونه اذا كان في
محلين وعلى ما اسمعناك من التعبير بيننا ولهن مجاز اعني الكل ومن الطريق في تحريم الجدات وبنات الاولاد دلالة ا
لنص المحرم للعمات والخالات وبنات الاخ والاخت ففي الاول في الاول لان الاشفاق منهن اولاد الجدات فتحرم الجدات
وهن اقرب اولى وفي الثاني لان الابناء الاولاد اقرب من بنات الاخوات **قوله ان الاول** لبنت الملاعنة حكم البنت فلو
لاعن فنفى القاضي نسبها من الرجل والحقها بالام لا يجوز للرجل ان يتزوجها لانه بسبيل من ان يكذب نفسه ويد
عيها فيثبت نسبها منه **الثاني** يحرم على الرجل بنته من الزنى بعموم النص المذكور لانها بنته لغة والخطاب انما هو با
للغة العربية ما لم يثبت نقل كلفظ الصلوة ونحوه فيصير منقولا شرعيا **قوله** لان جهة الامر عامة اي الجهة
التي وضع للاسم مع اعتبارها فاسم الاخ مثلا وضع لذات باعتبار نسبتها الى اخرى بالمجاورة في صلب او رحم والا
حسن ان يقال باعتبار حلولها ما حلته من صلب او رحم كيلا يقتصر على التوأم وبهذه الجهة تعم المتفرقات فكان
حقيقة في الكل بالتواطؤ ويدخل في العمات والخالات بنات الاجداد وان علون لانهن اخوات الاباء وان علون
وبنات الجدات وان علون لانهن اخوات امهات علينا وفي بنات الاخ والاخت بناتهن وان سفلن **قوله** ولا با
مرأته دخل بابنتها اولم يدخل اذا كان نكاح البنت صحيحا اما بالفاسد فلا تحرم الا اذا وطئ بنتها ويدخل في
ام امرأته جداتها **قوله** من غير قيد الدخول عليه عمر وابن عباس وعمران بن الحصين رضي الله عنهم والجمهور واليه
رجع ابن مسعود رضي الله عنه بناء على ان تقييد المعطوف بصفة او حال كما في الاية فان من نسائكم من الربائب لا يوجب
تقييد المعطوف عليه به لكنه يجوز ولا يمتنع ولهذا خالف فيه علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما وناهيك بهما
علما فجعلا الدخول قيدا في حرمة امهات النساء وتبعهم بشر المريسي ومحمد بن شجاع ووجهه البناء على ان الشرط
والاستثناء اذا تعقب كلمات منسوقة انصرف الى الكل ورد بان المذكور في الاية ليس شرطا بل صفة ولا يلزم
صرف المعطوف عليه بوصف المعطوف ثم يبطل جوازه في هذا الموضع باستلزامه كون الشيء الواحد معمول
عاملين وذلك ان النساء المضاف اليه امهات مخفوض بالاضافة والمجرور بمن بها فلو كان الموصول وهو قوله
اللاتي دخلتم بهن صفة لهما لزم ذلك وهذا بناء على اعتبار الصفة هنا بمعنى الشرط وابطله في الكشاف بلزوم
كون من مستعملا في معنيين متنافيين في اطلاق واحد وهو البيان بالنسبة الى النساء المضاف اليهن امهات
والابتداء بالنسبة الى الربائب لانه المناسب فيهما قال الشيخ سعد الدين في جواشيه وما يقال ان الابتداء
معنى كل صادق على جميع معاني من فضرب من التاويل والتشبيه ثم قال نعم قد يستعمل في ايصال شيء فيتناول
وايصال الامهات بالنساء لانهن والدات وبالربائب لانهن مولودات فيصح جعل من نسائكم متعلقا بالا
مهات والربائب جميعا حالا منهما وقد ذكر ايصال الامهات بالنساء بعد اضافتها اليها في زيادة قيد الدخول
لكن الاتفاق على حرمة امهات النساء مدخولا بهن او غير مدخولات يابى هذا المعنى فمن هنا جعل متعلقا بربا
ئبكم فقط انتهى ويمكن ان يجعل حالا من النساء المضاف اليهن امهات ومن الربائب الا انه يستلزم جعل الحال
من المضاف اليه وانما جوزه من جوزه بمسوغ من كون المضاف صالحا للعمل في الحال او جزءا للمضاف اليه
وزاد بعضهم شبه الجزء في صحة حذفه والاستغناء عنه بالمضاف اليه نحو ملة ابراهيم حنيفا **قوله** سواء كانت
في حجره او في حجر غيره هو مذهب الجمهور وشرطه علي رضي الله عنه ورجع ابن مسعود رضي الله عنه الى قول
الجمهور لان قيد الحجر خرج مخرج العادة والغالب اذ الغالب كون البنت مع الام عند زوج الام وهو المراد

بالحجر

بالحجر هنا ولولا هذا التبيين لثبتت الاباحة عند انتفائه بدلالة اللفظ في غير محل النطق عند من يعتبر مفهوم المخالفة
وبالرجوع الى الاصل وهو الاباحة عند من لا يعتبر المفهوم لان الخروج عنه الى التحريم مقيد بقيد فاذا انتفى القيد
رجع الى الاصل لا بدلالة اللفظ **قوله** ولهذا اي ولكونه لم يعتبر قيدا في الحرمة اكتفى في موضع نفي الحرمة بنفي الد
خول بقوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم حيث خصه في موضع النفي بالذكر علمنا انه المعتبر في
اضافة الحرمة والا لقيل فان لم تكونوا دخلتم بهن ولسن في حجوركم او قال لم تكونوا دخلتم بهن او لسن في حجوركم
جريا على العادة في اضافة نفي الحكم الى نفي تمام العلة المركبة او احد جزئيها الدائر وان صح اضافته الى نفي
جزئها المعين لكنه خلاف المستمر من الاستعمال هذا ويدخل في الحرمة بنات الربيبة والربيب وان سفلن لان
الاسم يشملهن بخلاف حلائل الابناء والاباء لانه اسم خاص لهن فلهذا جاز التزوج بام زوجة الابن وبنتها وجاز
للابن التزوج بام زوجة الاب وبنتها **قوله** ولا بامرأة ابيه واجداده لقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من
النساء اعلم ان امرأة الاب والاجداد تحرم بمجرد العقد عليها والاية المذكورة استدل بها المشايخ صاحب النهاية
وغيره على ثبوت حرمة المصاهرة بالزنا بناء على ارادة الوطئ بالنكاح فان اريد منه حرمة امرأة الاب والجد ما يطابقها
من ارادة الوطئ قصر عن افادة تمام الحكم المطلوب حيث قال ولا بامرأة ابيه وتصدق امرأة الاب بعقده عليها
والا لم يف الحكم في ذلك المحل فانما يصح على اعتبار لفظ النكاح في نكاح الاباء في معنى مجازي يعم العقد والوطئ و
لك النظر في تعيينه ونحتاج الى دليل يوجب اعتبارها في المجازي وليس لك ان تقول تثبت حرمة الموطوءة بالاية
والمعقود عليها بلا وطئ بالاجماع لانه اذا كان الحكم الحرمة بمجرد العقد ولفظ الدليل صالح له كان مرادا منه بلا
شبهة فان الاجماع تابع للنص او القياس عن احدهما يكون ولو كان عن علم ضروري يخلق لهم يثبت بذلك ان ذ
لك الحكم مراد من كلام الشارع اذا احتمله **قوله** لقوله تعالى وحلائل ابنائكم ان اعتبر الحليلة من حلول الفراش
او حل الازار تناولت الموطوءة بملك اليمين او شبهة او زنا فيحرم الكل على الاباء وهو الحكم الثابت عندنا في الحرام
المزني بها ومن ذكرنا للاباء على الابناء ولا يتناول المعقود عليها للابن او بنيه وان سفلوا قبل الوطئ والغرض ا
نها بمجرد العقد تحرم على الاباء وذلك باعتباره من المحل بكسر الحاء وقد قام الدليل على حرمة المزني بها للابن على الاب
وهو ما سنذكره في موضعه فيجب اعتباره في اعم من المحل والحل ثم يراد بالابناء الفروع فيحرم حليلة الابن السا
فل على الجد الاعلى وكما تحرم حليلة الابن من النسب تحرم حليلة الابن من الرضاع وذكر الاصلاب في الاية لا
سقاط حليلة المتبنى وذكر بعضهم فيه خلافا للشافعي والمنقول عنهم ان ذكر الاصلاب لاحلال حليلة ا
لمتبنى لا لاحلال حليلة الابن من الرضاع لمن ذهب الى خلافه **قوله** ولا بامه من الرضاعة كل من ذكرنا انه يحرم من
اول الفصل الى هنا يحرم من الرضاع حتى لو ارضعت امرأة صبيا حرم عليه زوجة زوج الظئر الذي نزل لبنها
منه لانها امرأة ابيه من الرضاعة ويحرم على الزوج الظئر امرأة هذا الصبي لانها امرأة ابنه من الرضاعة و
سنستوفي ان شاء الله تعالى في كتاب الرضاع **قوله** ولا يجمع بين اختين نكاحا اي عقدا او لا بملك يمين و
طئا وحد ان يعتبر انتساب اضافية والاصل بين نكاح اختين ووطئهما مملوكتين ولا فرق بين كونهما
اختين من النسب او الرضاعة حتى قلنا لو كان له زوجتان رضيعتان ارضعتهما اجنبية معا بين نكاحهما
وعند الشافعي يفسد نكاح الثانية فقط واستدل بقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين بناء على ان التحريم
المذكور اول الاية اضيف بواسطة العطف الى الجمع وهو اعم من كونه عقدا او وطئا وعن عثمان اباحة وطئ
المملوكتين قال احلتهما اية وحرمتهما اية وهما هذه وقوله تعالى وما ملكت ايمانكم فرجح الحل قبل الظاهر

ان عثمن رضي الله عنه رجع الى قول الجمهور وان لم يرجع فالاجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق وانما يتم اذا لم يعتد بخلاف اهل الظاهر ويتعين بعدمه فالمرجع التخيير عند المعارضة والحديث الذي ذكره وهو قوله صلى الله عليه وسلم من كان يومن بالله واليوم الاخر الى اخره غريب وفي الباب احاديث كثيرة منها ما في الصحيحين عن ام حبيبة قالت يا رسول الله انكح اختي الحديث الى ان قال انها لا تحل لي وحديث ابي داود عن الترمذي عن ابي وهب الجيشاني انه سمع الضحاك بن فيروز يحدث عن ابيه فيروز الديلمي قال قلت يا رسول الله اني اسلمت وتحتي اختان قال طلق ايهما شئت قال الترمذي حسن غريب وصححه البيهقي وابن حبان ولفظ ابي داود اختر ايهما شئت **قوله** فان تزوج اخت امة له قد وطئها صح النكاح خلافا لبعض المالكية وجه قولهم ان المنكوحة موطوءة حكما باعترافكم فيصير بالنكاح جامعا وطيا حكما وهو باطل باعترافكم لا نكح على التم عدم جواز وطي الامة وان لم يكن وطي المنكوحة بلزوم الجمع وطيا حكما وقلتم ان حكم وطي الامة السابق قائم حتى استحب لو اراد بيعها ان يستبريها وما قيل حالة صدور العقد لا يكون جامعا وطيا بل بعد تمامه فان ذلك حكمه فينعقبه ليس بدافع فان صدوره من اهله مضافا الى محله وان كان ليس جمعا في نفسه لكنه يستلزمه حيث كان هو حكمه وهو لازم باطل شرعا وملزوم الباطل باطل فالعقد باطل وقد يوجد في صفحاة كلامهم مواضع علل المنع فيها بمثله وقد يجاب بان هذا اللازم بيده ان التمه فليس لان مانعا وجه اللزوم فلا يضر بالصحة ويمنع من الوطي بعدها القيامه اذ ذاك **قول** ولا يطا الامة الى اصل انه لا يطا واحدة منهما بعد العقد حتى يحرم الامة على نفسه بسبب كبيع الكل او البعض والهبة مع التسليم والاعتاق او بالكتابة والتزويج وعن ابي يوسف لا تحل المنكوحة بالكتابة وعنه لو ملك فرجها غيره لا تحل المنكوحة حتى تحيض المملوكة حيضة بعد وطيها لاحتمال كونها حاملا منه فعلى هذا لو حاضت المقصود ومن هنا قال الشافعي ومالك واحمد تحل المنكوحة قبل تحريم المرقوقة بسبب لان حرمة وطيها قد ثبتت بمجرد العقد فلا حاجة الى اشتراط التحريم بسبب اخر واجيب بان حكم وطي المرقوقة قايم حتى لو اراد بيعها استحب له استبراؤها فبالوطي يكون جامعا وطيا حكما واطلاق الاية يمنعه هذا كلامهم وهو مصرح بما وعدناه انفا وهذا اذا كان النكاح صحيحا بخلاف الفاسد الا اذا دخل بالمنكوحة فيه فيحرم الموطوءة لوجود الجمع حقيقة لانه وطي معتبر تترتب الاحكام عليه **قوله** لان المرقوقة ليست موطوءة حكما لان ملك اليمين لم يوضع للوطي بخلاف النكاح ولهذا لا يثبت نسب ولدها الا بدعوة **فرع** لو اشترى اختين ليس له وطيهما فان وطئ احداهما او لمسها بشهوة لم يحل له وطي الاخرى حتى تحرم الاخرى بسبب ولو وطئهما اثم ثم لا يحل له وطي واحدة منهما حتى تحرم الاخرى بسبب ولو باع احداهما او وطئها او زوجها ثم ردت المبيعة او رجع في الهبة او طلقت المنكوحة وانقضت عدتها لم تحل وطي واحدة منهما حتى تحرم الاخرى بسبب كما كان اولا **قوله** فان تزوج اختين في عقدتين ولا يدري ايتهما الاولى فرق بينه وبينهما هذا تفريع على حرمة الجمع وقيد بعقدتين اذ لو كان في عقدة بطلا يقينا وبعدم علم الاولية اذ لو علم صح النكاح الاول وبطل الثاني وله الاولى الا ان بطلت الثانية فتحرم الاولى الى انقضاء عدة الثانية كما لو وطي اخت امراته بشبهة حيث تحرم امراته ما لم تنقض عدة ذات الشبهة وفي الدراية عن الكامل لو زنى باحدى الاختين لا يقرب الاخرى حتى تحيض الاخرى حيضة وهذا مشكل والله سبحانه اعلم **قوله** ولا وجه للتعيين لحصول الاولوية طولب بالفرق بين هذا وما اذا طلق احدى نسائه بعينها ونسيها حيث يومر بالتعيين ولا يفارق الكل واجيب بامكانه هناك لا هنا لان نكاحهن كان متيقن الثبوت فله ان يدعي نكاح من شاء بعينه منهن تمسكا بما كان متيقنا ولم يثبت هنا نكاح واحدة منهما بعينها فدعواه تمسك بما لم يتحقق ثبوته **قوله** ولا الى التنفيذ مع التجهيل اي تنفيذ

نكاحهما مع جهل المحللة منهما لانه تنفيذ الجمع بين الاختين او تنفيذ نكاح احديهما بجهله بان ينفي الاحد الى ان يبينهما لعدم الفائدة وهو حل الاستمتاع اذ لا يقع الا في معينة ولا حل في المعينة او العرض عليه بالزام النفقة وساير الواجب مع عدم حصول المقصود وعليها يصير تها معلقة لا ذات بعل في حق الوطي ولا مطلقة ولتفرق الاولى لو وقع تعيينه لغيرها وهي الصحيحة والثانية لو وقعها في الوطي الحرام وفي هذا نظر اذ لا ضرر عليها في الدنيا وهو ظاهر ولا في الاخرة لعدم قصد التجانف لاثم ولو قال وللضرر بالواو كان اولى لان كلا منهما لازم للتنفيذ مع التجهيل فتعين التفريق والظاهر انه طلاق حتى ينقص من طلاق كل منهما طلقة لو تزوجها بعد ذلك فان وقع قبل الدخول فله ان يتزوج ايتهما شاء في الحال او بعده بهما فليس له باي واحدة منهما شاء حتى تنقضي عدتهما وان انقضت عدة احداهما دون الاخرى فله تزوج التي لم تنقض عدتها دون الاخرى كيلا يصير جامعا وان بعده باحداهما فله ان يتزوجها في الحال دون الاخرى فان عدتها تمنع من تزوج اختها **قوله** ولهما نصف المهر المسمى لهما بناء على ان التفريق قبل الدخول مع تساوي مهريهما جنسا وقدرا اما لو برهنت كل على انها سابقة او ادعته فقط اما لو قالت لا ندري السابقة منا لم يقض بشيء فلو كان التفريق بعد الدخول وجب لكل منهما مهرها كاملا وفي النكاح الفاسد يقضي بمهر كامل وعقر كامل ويجب حمله على ما اذا اتحد المسمى لهما قدرا او جنسا اما اذا اختلف فيتعذر ايجاب عقر اذ ليست احدهما اولى بجعلها ذات العقر من الاخرى لانه فرع الحكم بانها الموطوءة في النكاح الفاسد هذا مع ان الفاسد ليس حكمه الوطي فيه اذا سمي فيه العقر بل الاقل من المسمى ومهر المثل ولو اختلفا جنسا او قدرا قضي لكل بربع مهرها وان لم يكن في العقد تسمية تجب متعة واحدة لهما بدل نصف المهر وكل هذه الاحكام المذكورة بين الاختين ثابتة بين كل من لا يجوز جمعه من المحارم والتقييد المذكور بقوله وقيل لا بد من دعوى كل واحدة منهما اي دعواها انها الاولى او يصطلحان بان يقولا نصف المهر لنا عليه لا يعدونا فنصطلح على اخذه ذكره المشايخ يندفع به قول ابي يوسف انه لا شيء لهما لجهالة المقضي لها فهو كما لو قال لاحد هذين عندي الف لا يقضي بشيء لجهالة المقضي له وعن محمد ان عليه مهرا كاملا بينهما نصفان لان الزوج اقر بجواز نكاح احديهما فيجب مهر كامل وجه ابه انه يستلزم ايجاب القضاء بما يحقق عدم لزومه فان ايجاب كماله حكم الموت او الدخول **قوله** ولا يجمع بين امرأة وعمتها او خالتها او ابنة اخيها او ابنة اختها تكرار لغير دافع الا ان يكون المبالغة في نفي الجمع بخلاف ما في الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ولا على بنت اخيها ولا على ابنة اختها رواه مسلم وابو داود والترمذي والنسائي فانه لا يستلزم منع نكاح المراة على عمتها او خالتها منع العكس بجواز تخصيص العمة والخالة بمنع نكاح ابنة الاخ والاخت عليهما دون ادخالهما على الابنة لزيادة تكرمتهما على الابنة قال صلى الله عليه وسلم الخالة بمنزلة الام في الصحيحين ويؤنسه حرمة نكاح الامة على الحرة مع جواز العكس فكان التكرار لدفع توهم ذلك بخلاف المذكور في الكتاب فانه لم يذكره الا بلفظ الجمع فلا يجري فيه ذلك الوهم وهذا ظاهر وغير هذا الحديث الذي ورد بلفظ الجمع لم يزد فيه على قول لا يجمع بين المراة وعمتها ولا بين المراة وخالتها انتهى في الصحيحين **قوله** وهذا مشهور اي الحديث المذكور ثابت في صحيح مسلم وابن حبان ورواه ابو داود والترمذي والنسائي وتلقاه الصدر الاول بالقبول من الصحابة والتابعين ورواه الجم الغفير منهم ابو هريرة وجابر وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وابو سعيد الخدري فيجوز الزيادة به على الكتاب يعني بالزيادة هنا التخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم لا الزيادة المصطلحة من تقييد المطلق مع ان تقييد المطلق مع ان العموم المذكور مخصوص بالمشركة والمجوسية وبناته من الرضاعة فلو كان من اخبار الاحاد ايضا جاز التخصيص به غير متوقف على كونه مشهورا والظاهر انه لا بد ممن ادعى الشهرة لان الحديث موقعه النسخ لا التخصيص لان قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات ناسخ لعموم قوله تعالى واحل لكم اذ لو تقدم لزم نسخه بالاية فيلزم حل المشركات وهو

منتف او تكرار النسخ وحاصله خلاف الاصل بيان الملازمة انه يكون السابق حرمة المشركات ثم ينسخ بالعام وهو احل لكم ما وراء ذلكم ثم يجب نسخ برناسخ اخر لان الثابت الان الحرمة قوله ولا يجمع بين امراتين لو كانت كل واحدة منهما ذكرا لم يجز له ان يتزوج بالاخرى ثم بعد ذكره ذلك الفرع باصل كلي يتخرج عليه هذا وغيره كحرمة الجمع بين عمتين وخالتين وذلك ان يتزوج كل من رجلين ام الاخر فيولد لكل منهما بنت فيكون كل من البنتين عمة الاخرى او يتزوج كل من رجلين بنت الاخر ويولد لهما بنتان فكل من البنتين خالة للاخرى فيمتنع الجمع بينهما والدليل على اعتبار الاصل المذكور ما ثبت في الحديث برواية الطبراني وهو قوله فانكم اذا فعلتم ذلك قطعتم ارحامكم وروى ابو داود في مراسله عن عيسى ابن طلحة قال نهى رسول الله عليه السلام ان تنكح المراة على قرابتها مخافة القطيعة فاوجب تعدية الحكم المذكور وهو حرمة الجمع الى كل قرابة يفرض وصلها وهي ما تضمنه الاصل المذكور وبه تثبت الحجة على الروافض والخوارج وعثمان على ما نقل عنه وداود الظاهري في اباحة الجمع بين غير الاختين وقد روي في خصوص العمتين والخالتين حديث عن خصيف عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهم عن رسول الله عليه السلام انه كره ان يجمع بين العمة والخالة وبين العمتين والخالتين وان تكلم في خصيف فالوجه قائم بغيره وهذا معتبر قوله والقرابة المحرمة للنكاح اي بمقتضى الاية المحرمات محرمة للقطع على اسم الفاعل فيهما وفي الجمع القطع فلا تحل وفي بعض النسخ محرمة للقطع على اسم المفعول في الثاني اي انما حرمت للقطع فانه عادة يقع التشاجر بين الزوجين فيفضي الى القطيعة فلو لم تكن حرمة تلك القرابات المنصوص عليهن في الاية اعني حرمت عليكم امهاتكم الى اخرها على الرجل وان كان في بعضها غير ذلك ايضا كمنافاة الاحترام الواجب للامهات والعمات والخالات بالافتراش فيمكن ادراجه في القطيعة ولا شك ان الجمع افضى اليه لاكثرية المضارة بين الضرائر فكانت حرمة الجمع اولى من حرمة الاقارب قوله ولو كانت المحرمية بينهما اي بين المراتين بسبب الرضاع لا يحل الجمع لما رويناه من قبل وهو قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ولا يجوز ان يجمع بين اختين من الرضاع او امراة وابنة اخ لها من الرضاع لانها عمتها او امراة وابنة اختها من الرضاع لانها خالتها من الرضاع قوله لانه لا قرابة بينهما ولا رضاع يعني ان الموجب لاعتبار ذلك الاصل وهو حرمة الجمع بين امراتين لو كانت كل منهما ذكرا حرم عليه الاخرى هو قيام القرابة المفروض وصلها والرضاع المفترض وصل متعلقه واحترامه حتى لا يجوز ان يجمع بين اختين من الرضاع او عمة او خالة او بنت اخ واخت من الرضاع وكون الكل محرمية بسبب الرضاع وكلاهما منتف في الربيبة وزوجة الاب فكان تحريم الجمع بينهما قولا بلا دليل وهذه اعني مسألة الجمع بين الربيبة وزوجة ابيها مما اتفق عليه الائمة الاربعة وقد جمع عبد الله بن جعفر بين زوجة علي وبنته ولم ينكر عليه احد من اهل زمانه وهم الصحابة والتابعون وهو دليل ظاهر على الجواز اخرجه الدارقطني عن قثم مولى ابن عباس رضي الله عنهما قال تزوج عبد الله بن جعفر بنت علي وامراة علي رضي الله عنه وذكره البخاري تعليقا وقال وجمع عبد الله بن جعفر بين ابنة علي وامراة علي وتعليقاته صحيحة قال ابن سيرين وكرهه الحسن مرة ثم قال لا باس به وعن مناقريبا انه لا باس ان يتزوج الرجل امراة ويتزوج ابنه امها او بنتها لانه لا مانع وقد تزوج محمد بن الحنفية امراة وزوج ابنه بنتها قوله ومن زنا بامراة حرمت عليه امها وان علت فتدخل الجدات بناء على ما قدمنا من ان الام الاصل لغة وابنتها وان سفلت وكذا تحرم المزني بها على ابا الزاني واجداده وان علوا وبنائه وان سفلوا هذا اذا لم يفضها الزاني فان افضاها لا تثبت هذه الحرمة لعدم تيقن كونه في الفرج الا اذا حبلت وعلم كونه منه وعن ابي يوسف اكره له الام والبنت وقال محمد التنزه احب الي ولكن لا افرق بينه وبين امها وقد يقال اذا كان المس بشهوة تنتشر بها الالة محرما يجب القول بالتحريم اذا افضاها لم ينزل وان انزل فعلى الخلاف الاتي وان لم تنتشر معه او زاد انتشاره كما في غيره والجواب ان العلة هو الوطي السبب للولد وثبوت الحرمة بالمس ليس الا لكونه سببا لهذا الوطي ولم يتحقق في صورة الافضاء ذلك اذ لم يتحقق كونه في القبل ولا بد من كونها مشتهاة حالا او ماضيا وعن ابي يوسف

اذا

اذا وطئ صغيرة لا تشتهى تثبت الحرمة قياسا على العجوز الشوهاء ولهما ان العلة وطي سبب للولد وهو منتف في الصغيرة التي لا تشتهى بخلاف الكبيرة لجوازه ووقوعه لابراهيم وزكريا عليهما السلام ولا ان يقول الامكان العقلي ثابت فيهما والعادي منتف عنهما فتساويا والقصتان على خلاف العادة لا توجبان الثبوت العادي لا تخرجان العادة عن النفي ولا يتعلق بالوطي في الدبر حرمة خلافا لما عن الاوزاعي واحمد ووجهه ما تضمنه الجواب المذكور بقولنا قال مالك في رواية واحمد خلافا للشافعي ومالك في اخرى ووفق لنا قول عمر وابن مسعود وابن عباس في الاصح وعمران بن الحصين وجابر وابي وعايشة وجمهور التابعين كالبصري والشعبي والنخعي والاوزاعي وطاوس ومجاهد وعطاء وسعيد بن المسيب وسليمن بن يسار وحماد والثوري واسحق بن راهويه ولو ولدت منه بنتا بان زنا ببكر وامسكها حتى ولدت بنتا حرمت عليه هذه البنت لانها بنته حقيقة وان لم ترثه ولم تجب نفقتها عليه ولم تصر امها امهات اولاد لقوله عليه السلام الولد للفراش فان المراد الولد الذي يترتب عليه احكام الشرع الان حكم الحرمة عارضه فيه قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم والمخلوقة من مايه بنته حقيقة لغة ولم يثبت نقل في اسم البنت والولد شرعا والاتفاق على حرمة الابن من الزنى على امه فعلمنا ان حكم الحرمة مما اعتبر فيه جهة الحقيقة ثم هو الجاري على المعهود من الاحتياط في امر الفروج وحرمة البنت من الزنى قال مالك في المشهور واحمد خلافا للشافعي وعلى هذا الخلاف اخته من الزنى وبنت اخيه وبنت اخته او ابنه منه بان زنى ابوه او اخوه او اخته او ابنه فاولد وابنتا فانها تحرم على الاخ والعم والخال والجد ووجه قوله ظاهر من الكتاب قوله ولنا ان الوطي سبب الحرمة اعلم بان الدليل منتج بان يقال هو وطي سبب للولد فيتعلق به التحريم قياسا على الوطي الحلال بناء على الغاء وصف الحل في المناط وهو يعتبره فهو منشأ الافتراق ونحن نبين الغاءه شرعا بان وطي الامة المشتركة وجارية الابن والمكاتبة والمظاهر منها وامته المجوسية والحائض والنفساء ووطي المحرم والصائم كله حرام وتثبت به الحرمة المذكورة فعلم ان المعتبر في الاصل هو ذات الوطي من غير نظر لكونه حلالا او حراما واما ما رواه من قوله عليه السلام لا يحرم الحرام الحلال فجرى على ظاهره انه لو بال او صب خمرا في ماء قليل مملوك لم يحرم مع انه يحرم استعماله فيجب كون المراد ان الحرام لا يجوز باعتبار كونه حراما كقولنا يوجبه اذا لم نقل باثبات الزنا حرمة المصاهرة باعتبار كونه زنا بل باعتبار كونه وطيا هذا والصحيح الحديث لكن حديث ابن عباس رضي الله عنهما مضعف بعثمان ابن عبد الرحمن الوقاصي على ما طعن فيه يحيى بن معين بالكذب وقال البخاري والنسائي وابو داود ليس بشيء وذكره عبد الحق عن ابن عمر ثم قال في اسناده اسحق بن ابي فروة وهو متروك وحديث عائشة ضعف بانه من كلام بعض قضاة العراق قاله الامام احمد وقيل من كلام ابن عباس وخالفه كبار الصحابة وقد استدل بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء بناء على ان المراد بالنكاح الوطي اما لانه الحقيقة اللغوية او مجاز يجب الحمل عليه بقرينة قوله تعالى انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا وانما الفاحشة الوطي لا نفس العقد ويمكن منع هذا بل نفس العقد عليهن وضعه الشارع لاستباحة الفروج اذا ذكر لاستباحة ما حرم الله من منكوحات الاباء اي العقود عليهن لهم بعد ما جعله الله فحش قبيح وقد منا للمصنف اعتبار الاية دليلا على تحريم المعقود للاب وقد روي اصحابنا احاديث فيه منها قال رجل يا رسول الله اني زنيت بامراة في الجاهلية افانكح ابنتها قال لا ارى ذلك ولا يصلح ان تنكح امراة تطلع من ابنتها على ما تطلع عليه منها وهو مرسل ومنقطع وفيه ابو بكر بن عبد الرحمن ابن ابنة حكيم ومن طريق ابن وهب عن ابي ايوب عن ابن جريج ان النبي عليه السلام قال في الذي يتزوج المراة فيغمز لا يزيد على ذلك لا يتزوج ابنتها وهو مرسل ومنقطع الا ان هذا لا يقدح عندنا اذا كانت الرجال ثقاة فالحاصل ان المنقولات تكافأت

وقوله نعمة فلا تنال بالمحظور مغلطة فان النعمة لمثبت التحريم من حيث هو تحريم لانه تضييق ولذا تتسع الحال للرسول الله
صلى الله عليه وسلم من الله سبحانه بل من حيث هو يترتب على المصاهرة فحقيقة النعمة هي المصاهرة لانها التي تصير الاجنبي
قريبا عضدا او ساعدا ابهمه ما اهلكه ولا مصاهرة بالزنى فالصهرية وح البنة مثلا لا من زنى ببنت الانسان فا
تنتفي الصهرية وغايتها ايضا اذ الانسان ينفر من الزنى ببنته فلا يتعرف بل يعاديه فانا ينتفع به فالمرجع القياس
ووقع بينا فيه الغاوصف زايد على كونه وطئا وظهران حديث الجزئية واضافة الولد الى كل منهما كملا لا يحتاج
اليه في تمام الدليل الا ان الشيخ ذكره بيانا للحكمة العلة يعني ان الحكمة في وجوب الحرمة بهذا الوطى كونه سببا للجز
ئية بواسطة الولد المضاف الى كل منهما كملا وهو وان انفصل فلابد من اختلاط ما ولا يخفى ان الاختلاط لا يحتاج
بحقيقته الى الولد والا لم تثبت الحرمة بوطى غير معلق والواقع خلافه فتضمنت جزؤه والاستمتاع بالجزء حرام
لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون الا في موضع الضرورة وهي المنكوحة والا لاستلزم البقا متعذرا وحرجا عظيما
تضيق عنه الاموال والنسا واذا تضمنت جزؤه صارت امهاتها كامهاته وبناتها كبناته فيحرمن عليه كما تحرم
امهاته وبناته حقيقة ونقول وهو الاوجه ان بالانفصال لا ينقطع نسبة الجزئية وهي المراد وعند عدم ا
لعلوق غاية ما يلزم كون المظنة خالية عن الحكمة وذلك لا يمنع التعليل كالملك المترفه **قوله** ومن مسته امرأة
بشهوة اي بدون حايل او بحايل رقيق يصل معه حرارة البدن الى اليد وقيل المراد وجود الحجم وفي مس الشعر روا
يتان ونقل اطلاق المشايخ ومسه امرأة كذلك ويشترط كونها مشتهاة حالا او ماضيا فلو مس عجوزا بشهوة
او جامعها تثبت الحرمة وكذا اذا كانت صغيرة تشتهي قال ابن الفضل بنت تسع مشتهاة من غير تفصيل وبنت خمس
فما دونها لا بلا تفصيل وبنت ثمان وسبع او ست ان كانت عبلة كانت مشتهاة والا فلا وكذا يشترط في الذكر حتى لو جا
مع ابن اربع سنين زوجة ابيه لا تثبت به حرمة المصاهرة وهذا اما وعدناه من قريب ولا فرق في ثبوت
الحرمة بالمس بين كونه عامدا او ناسيا او مكرها او مخطئا حتى لو ايقظ زوجته ليجامعها فوصلت يده الى بنته
منها فقرصها بشهوة وهي ممن تشتهى يظن انها امها حرمت عليه الام حرمة موبدة ولكن ان تصورها من
جانبها بان ايقظته هي كذلك فقرصت ابنها منه وقوله بشهوة في موضع الحال فيفيد اشتراط الشهوة
حال المس فلو مس بغير شهوة ثم اشتهى عن ذلك المس لا تحرم عليه وما ذكره في حد الشهوة من ان الصحيح
ان تنتشر الآلة او تزداد انتشارا هو قول السرخسي وشيخ الاسلام وكثير من المشايخ لم يشترطوا سوى
ان يميل قلبه ويشتهي جماعها وفرع عليه ما لو انتشر فطلب امرأته فاولج بين فخذي بنتها خطأ لا تحرم عليه
الام ما لم يزدد الانتشار ثم هذا الحد في حق الشاب اما الشيخ والعنين فحدهما تحرك قلبه او زيادة تحركه
ان كان متحركا لا مجرد ميلان النفس فانه يوجد فيمن لا شهوة له اصلا كالشيخ الفاني والمراهق كالبالغ حتى
لو مس واقر انه بشهوة تثبت الحرمة عليه وان كان ابن مقاتل لا يفتي بالحرمة على هذين لانه لا يعتبر الا
تحرك الآلة ثم وجود الشهوة من احدهما كاف ولم يحد والحد المحرم منها في حق الحرمة واقله تحرك القلب على
وجه يشوش الخاطر هذا وثبوت الحرمة بمسها مشروط بان يصدقها او يقع في اكبر رأيه صدقها وعلى
هذا ينبغي ان يقال في مسه اياها لا تحرم على ابيه وابنه الا ان يصدقاه او يغلب على ظنهما صدقه ثم رأيت
عن ابي يوسف انه ذكر في الامالي ما يفيد ذلك قال امرأة قبلت ابن زوجها وقالت كانت عن شهوة ان
كذبها الزوج لا يفرق بينهما ولو صدقها وقعت الفرقة ووجب نصف المهر ان كان قبل الدخول ويرجع
به الاب على ابن ان تعمد الفساد ولو وطيها الابن حتى وقعت الفرقة ووجب نصف المهر لا يرجع على الا
بن لانه وجب الحد بهذا الوطى فلا يجب المهر وتقبل الشهادة على الاقرار بالمس والتقبيل بشهوة

ولو

ولو اقر بالتقبيل وانكر الشهوة ولم يكن انتشار في ينبوع الاصل والمنتقى يصدق وفي مجموع النوازل لا يصدق لو قبلها
على الفم قال صاحب الخلاصة وبه كان يفتي الامام خالي وقال القاضي الإمام يصدق في جميع المواضع حتى رأيته افتى في
المرأة اذا اخذت ذكر الختن في الخصومة فقالت كان عن غير شهوة انها تصدق انتهى ولا اشكال في هذا الان وقوعه في
حالة الخصومة ~~فقالت كان عن غير شهوة~~ ظاهر في عدم الشهوة بخلاف ما اذا قبلها منتشرا فانه لا يصدق في دعوى عدم
الشهوة والحاصل انه اذا اقر بالنظر وانكر الشهوة صدق بلا خلاف اذا قبلها بلا شهوة لا يصدق بلا خلاف فيما اعلم وفي ا
لتقبيل اذا انكر الشهوة اختلف فيه قيل يصدق لانه لا يكون عن شهوة غالبا الى ان يظهر خلافه بالانتشار و
نحوه وقيل يقبل وقيل بالتفصيل بين كونه على الرأس والجبهة والخد فيصدق او على الفم فلا والارجح هذا الا ان ا
لخد يتراءى الى فمه بالفم ويحمل ما في الجامع في باب قبول ما يقام عليه البينة ان هذا المدعى تزوج امها وقبلها او
لمسها بشهوة على ان قوله بشهوة قيد في اللمس والقبلة بنا على ارادة القبلة على الفم ونحوه او في اللمس فقط ان ا
ريد غير الفم ونحوه والحاصل ان الدعوي اذا وافقت الظاهر قبلت والارادة فيراعى الظهور وفي المحيط لو كان لرجل جا
رية فقال وطئتها لا تحل لابنه وان كانت في غير ملكه تحل لابنه ان كذبه لان الظاهر يشهد له **قوله** وقال الشافعي لا
تحرم قيل عليه ان ثبوت خلافه مستفاد من المسئلة السابقة بطريق اولى فلا حاجة الى نقله مرة اخرى اجيب بان المس
المتكلم فيه ههنا مفروض في الحلال وان كان لا تفاوت عندنا بين المس الحلال والحرام وتبوت خلافه في المس الحلال لا
يوقف عليه بالسابقة وح لابد من فرض كون الممسوس امته على ما في شرح المجمع حيث قال المراد بالمرأة المنظور
اليها يعني التي فيها خلاف الشافعي الامة يعني امته لانه اما ان يراد المنكوحة او الاجنبية او الامة لا سبيل الى الا
ول لان ام المنكوحة حرمت بالعقد وبنتها بالنظر والمس لان حرمتهما جميعا بالنظر والمس فلا يستقيم في المنكوحة الا
فايدة تحريم الربيبة دون الام ولا سبيل الى الاجنبية لان الوطى بها لا يوجب حرمة المصاهرة عند الشافعي **قوله**
والمعتبر النظر الى الفرج الداخل وعن ابي يوسف النظر الى منابت الشعر محرم وقال محمد ان ينظر الى الشق وجه ظاهر الرواية
ان هذا حكم تعلق بالفرج والداخل فرج من كل وجه والخارج فرج من وجه وان الاحتراز عن النظر الى الفرج الخارج
متعذر فسقط اعتباره انتهى ولقايل ان يمنع الثاني ويقول في الاول تقدم للمصنف في فصل الغسل من اول الكتا
ما اذا انقل نظيره الى ههنا كان هذا التعليل موجبا للحرمة بالنظر الى الخارج وهو قوله ولانه متى وجب من وجه
فالاحتياط في الايجاب والموضع الذي نحن فيه موضع الاحتياط وقد يجاب بان نفس هذا الحكم وهو التحريم بالمس
ثبوته بالاحتياط فلا يجب الاحتياط في الاحتياط **فروع** النظر من وراء الزجاج الى الفرج محرم بخلاف النظر في
المرأة ولو كانت في الماء فنظر فيه فراى فرجها فيه تثبت الحرمة ولو كان من على الشط فنظر في الماء فراى فرجها
لا يحرم كان العلة والله سبحانه اعلم ان المرئى في المرأة مثاله لا هو وبهذا عللوا الحنث فيما اذا حلف لا ينظر
الى وجه فلان فنظره في المرأة والماء وعلى هذا فالتحريم به من وراء الزجاج بناء على نفوذ البصر منه فيرى نفس المرئ
بخلاف المرأة ومن الماء وهذا ينفي كون الابصار من المرأة والماء بواسطة انعكاس الاشعة والا لرآه بعينه بل با
نطباع مثل الصورة فيها بخلاف المرئي في الماء لان البصر ينفذ فيه اذا كان صافيا فيرى نفس ما فيه وان كان لا يراه
على الوجه الذي هو عليه ولهذا كان له الخيار اذا اشترى سمكة رآها في الماء بحيث توخذ منه بلا حيلة وتحقيق سبب
اختلاف المرئي فيه في فن اخر ثم شرط الحرمة بالنظر او المس ان لا ينزل فان انزل فقال الاوزجندي وغيره
يثبت لان بمجرد المس بشهوة تثبت الحرمة والانزال لا يوجب رفعها بعد الثبوت والمختار لا يثبت كقول المصنف
وشمس الائمة والبزدوي بنا على ان الامر موقوف حال المس الى ظهور عاقبته ان ظهر انه لم ينزل حرمت و
الا والا ستقلال واضح في الكتاب الا ان اقامة السبب اذا انيط الحكم بالمسبب انما يكون لخفاء المسبب والا

فهو تعليق بغير المناط لغير حاجة والاولى ادعا كون المناط شرعا نفس الاستمتاع بمحل الولد بالنظر واللمس نظرا الى
ان الاثار جاءت بالحرمة في اللمس ونحوه وقد روي في الغاية السمعانية حديث ام هاني عنه عليه السلام انه قال من
نظر الى فرج امراة بشهوة حرمت عليه امها وابنتها وفي الحديث ملعون من نظر الى فرج امراة وابنتها وعن عمر رضي
الله عنه انه جرد جارية ونظر اليها ثم استوهبها منه بعض بنيه فقال اما انها لا تحل لك وهذا ان تم كان دليل
ابي يوسف في كون النظر الى فرجها بشهوة حرمة على ابيه وابنه وحرمت عليه امها وابنتها وعن مسروق انه قال
بيعوا جاريتي هذه اما اني لم اصب منها الا ما يحرمها على ولدي من اللمس والقبلة **قوله** لم يجز له ان يتزوج
اختها حتى تنقضي عدتها وفي المبسوط لا تتزوج المراة في عدة اختها من نكاح فاسد او جايز عن طلاق باين
وقال الشافعي ان كانت العدة عن طلاق باين جاز وعلى هذا الخلاف تزوج اربع سوى المعتدة عن باين
وبقوله قال مالك وبقولنا قال احمد وهو قول علي وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم ذكر سليمان بن يسار
عنهم وبه قال سعيد بن المسيب وعبيدة السلماني ومجاهد والثوري والنخعي وروي مذهبه عن زيد بن ثابت
رضي الله عنه الا ان ابا يوسف ذكر في الامالي رجوع زيد رضي الله عنه عن هذا القول وكذا ذكره الطحاوي وحكي ان مروان
شاور الصحابة رضي الله عنهم في هذا فاتفقوا على التفريق بينهما وخالفهم زيد ثم رجع الى قولهم وقال عبيدة
ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام في شي كاجتماعهم على تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت والمحافظة على اربع
قبل الظهر ثم ان محل النزاع يتحاذبه اصلان الطلاق الرجعي وما بعد انقضا العدة فقاس الباين على الثاني
بجامع انقطاع النكاح اعمالا للقاطع وهو الطلاق الباين ويدل على انقطاعه انه لو وطيها عالما بالحرمة حد
وقسناه على الاول بجامع قيام النكاح بناء على منع انقطاعه بالكلية وهذا لانه ليس معنى قولنا النكاح قايم حال
قيام العصمة والزوجية فضلا عن حالة وقوعه الطلاق الرجعي الا قيام احكامه الا ان لفظ تزوجت وزوجت
تلاشى بمجرد انقضايه فقيامه بعده ليس الا قيام حكمه الراجع الى الاختصاص استمتاعا وامساكا و
قد بقي الامساك والفراش في حق ثبوت النسب حال قيام عدة الباين فبقي النكاح من وجه واذا كان قايما
من وجه حرم تزوج اختها واربع سواها من وجه فيحرم مطلقا الحاقا بالرجعي او بما لا يحصى من الاصول التي
يجتمع فيها جهتا تحريم واباحة مع وجوب الاحتياط في امر الفروج وخص تزوج الاخت في عدة الاخت دلالة
لنص المانع من الجمع بين الاختين فانه علل فيه بالقطيعة وهي هنا اظهر والزم فان مواصلة اختها في حال
حبسها بلا استمتاع اغيظ لها من مواصلتها مع مشاركتها في المتعة والفرع المستدل به على الانقطاع با
لكلية ممنوع فان الحد لا يجب على اشارة كتاب الطلاق حيث قال فيه معتدة عن طلاق ثلث جات بولد لا
كثر من سنتين من يوم طلقها زوجها لم يلزم الولد للزوج اذا انكره فنفيه دليل انه لو ادعى نسبه يثبت ويستلزم
ان الوطي في عدة الثلث ليس زنا مستعقبا لوجوب الحد والا لم يثبت نسبه فكان ذلك رواية في عدم الحد وان سلم
كما في عبارة كتاب الحد فغايته ما يفيد انقطاع الحل بالكلية وقد قلنا به على ما ستسمعه وانما قلنا ان النكاح
قايم من وجه وبه تحرم الاخت من وجه وبه تحرم مطلقا وفي المجتبى جواز نكاح الاخت في عدة الاخت يودي الى الجمع
ماؤه في رحم اختين لجواز العلوق بعد النكاح ويثبت في المعتدة النسب الى سنتين وهو ممتنع بالحديث انتهى
يعني قوله عليه السلام من كان يومن بالله واليوم الاخر فلا يجمع ماءه في رحم اختين ومثله لو علقه قبل الطلاق
ثم دخل باختها بعده يلزم ما ذكر ايضا **فروع الاول** اذا اخبر المطلق عن المطلقة انها اخبرته ان عدتها انقضت
فان احتمله المدة اولا يصح نكاحه اختها في الثاني لانه لا يقبل قولها ولا قوله الا ان يفسره بما هو محتمل من
اسقاط سقط مستبين الخلق وفي الاول يحل نكاحه اختها سوا سكتت المخبر عنها او صدقته او كذبته

اوكانت

اوكانت غايبة وقال زفر اذا كذبته لا يصح نكاحه اختها لانها امينة وقد قبل تكذيبها حتى استمرت نفقتها وثبت نسب ولدها
اذا اتت به ومن ضرورته ثبوت النسب والنفقة القول بقيام العدة وهو يستلزم بطلان النكاح ولنا انه اخبر
عن امر ديني بينه وبين الله تعالى وهو محتمل فيجب قبوله في الحال ولكن بينهما لا ينفع الا في حقها فقلنا ببقا النفقة وبطلان
نكاح الاخت لا حق لها فيه فلا تقبل فيه ولا يستلزم الحكم بالنفقة الحكم شرعا بقيام العدة والفراش كالامة
المملوكة بخلاف ما اذا ولدت فان من ضرورة القضا بنسبه الحكم باستناد العلوق فيتيقن بكذبه ثم قال
في الاصل هنا ان مات لم ترثه وكان الميراث للاخرى وذكر في كتاب الطلاق الميراث للاولى دون الاخرى والكذو
ضع المسلة فيما اذا كان مريضا حين قال اخبرتني ان عدتها انقضت وكذبته وانما تحقق اختلاف الروايات في حكم الميراث
اذا كان الطلاق رجعيا فاما البائن وهو في الصحة فلا ميراث للاولى وان لم يخبر الزوج بها وفي كتاب الطلاق لما وضع
المسلة في المريض وكان قد تعلق حقها به لانه لم يقبل قوله في ابطال حقها كما في نفقتها لو هنا وضعها في الصحيح
ولا حق لها في ماله فكان قوله لا في ابطال ارثها بعد صحته ان يقبل لو ذلك اخبر ان الواقع صار باينا فكانه ابانها
في صحته فلا ميراث لها ولو ابانها في مرضه كان لها ميراث وقيل هذا قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لان
عندهما يجوز جعل الرجعي باينا خلافا لمحمد ومتى كان الميراث للاولى فلا ميراث للثانية **الثاني** لو اعتق ام ولده
لم يحل له تزوج اختها حتى تنقضي عدتها ويحل اربع سواها عنده وعندهما تحل الاخت ايضا قياسا على تزوج
الاربع ولان حقيقة الملك لما لم تمنع فكيف بالعدة وانما هي اثره وابو حنيفة رضي الله عنه يفرق بضعف
الفراش قبل العتق وقوته بعده الا ترى انه كان يمكن من تزويجها قبله لا بعده حتى تنقضي فلو تزوج
اختها بعد العتق كان مستلحقا نسب ولدي اختين في زمان واحد وهو لا يجوز وهذا مفقود في الا
ربع سواها اذ غايته انه جمع بين فرشي الخمس ولا باس به **الثالث** تزوج المرتدة اذا لحقت بدار الحرب تزوج
اختها قبل انقضا عدتها كما اذا ماتت لانه لا عدة عليها من المسلم للتباين فان عادت مسلمة فاما بعد
تزوج الاخت او قبله ففي الاول لا يفسد نكاح الاخت لعدم عود العدة وعن ابي يوسف تعود العدة وفي
ابطال نكاح اختها عنه روايتان وفي الثاني كذلك عند ابي حنيفة لان العدة بعد سقوطها لا تعود بلا سبب
جديد وعندهما ليس له تزوج الاخت وعودها مسلمة بمنزلة عدم لحاقها كالغيبة الا يرى انه يعاد اليها مالها
فتعود معتدة **قوله** ولا يتزوج المولى امته ولو ملك بعضها ولا المراة عبدها وان لم يملك سوى سهم
واحد منه وقد حكى في شرح الكنز الاجماع على بطلانه وحكى غيره فيه خلافا للظاهرية **قوله** لان النكاح ما شرع الا
مثمرا ثمرة مشتركة بين المتناكحين اي في الملك منها ما تختص هي بملكه كالنفقة والسكنى والقسم والمنع من
العزل الا باذن ومنها ما يختص هو بملكه كوجوب التمكين والقرار في المنزل والتحصن عن غيره ومنها ما
يكون الملك في كل منها مشتركا كالاستمتاع مجامعة ومباشرة والولد في حق الاضافة والمملوكية تنافي
المالكية فتقع ناقضة لازم عقد النكاح ومنافي اللازم منافي للملزوم ولا وجه اذا تاملت بعد هذا
لتقرير السوال القايل يجوز كونها مملوكة من وجه الرق مالكة من جهة النكاح لان الغرض ان لازم
النكاح ملك كل واحد لما ذكرنا من تلك الامور على الخلوص والرق يمنعه من غير النفقة فنافاه ولو
اشتراه زوجها او شيا منه فسد النكاح ويسقط المهر كما لو ابتاع عبدا ثم اشتراه سقط الدين لانه لا
يثبت للمولى على عبده دين **قوله** ويجوز تزوج الكتابيات والاولى ان لا يفعل ولا ياكل ذبايحهم الا
للضرورة وتكره الكتابية الحربية اجماعا لانفتاح باب الفتنة من امكان التعلق المستدعي للمقام
معها في دار الحرب وتعريض الولد على التخلق باخلاق اهل الكفر وعلى الرق بان تسبى وهي حبلى فيولد رقيقا

وان كان مسلما والكتابي من يقر بنبي ويؤمن بكتاب والسامرية من اليهود اما من امن بزبور داود وصحف
ابراهيم وشيث فهم اهل كتاب تحل مناكحتهم عندنا نص قال في المستصفى قالوا هذا يعني الحل اذا لم يعتقد
المسيح الها اما اذا اعتقده فلا وفي مبسوط شيخ الاسلام ويجب ان لا ياكلوا ذبائح اهل الكتاب اذا اعتقدوا
ان المسيح اله وان عزيرا اله ولا يتزوجوا نساءهم وقيل عليه الفتوى ولكن بالنظر الى الدلائل ينبغي ان
يجوز الاكل والتزوج انتهى وهو موافق لما في رضاع مبسوط شمس الائمة في الذبيحة قال ذبيحة النصراني
حلال مطلقا سواء قال بثالث ثلاثة اولا وموافق لاطلاق الكتاب هنا دليل وهو قوله تعالى والمحصنات
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فسره بالعفائف احترازا من تفسير ابن عمر بالمسلمات ولذلك منع ابن عمر
من تزوج الكتابية مطلقا لانه ادخلها في المشركة قال تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى
المسيح ابن الله الى ان قال سبحانه وتعالى عما يشركون قلنا وقد قيل ان القائل بذلك طائفتان من اليهود وا
لنصارى انقرضوا لا كلهم ويهود ديارنا مصرحون بالتنزيه عن ذلك والتوحيد واما النصارى فلم ار الا
من يصرح بالابنية قبحهم الله لكن هذا يوجب تفرقة المذهب المفصل في اهل الكتاب فاما من اطلق حلهم فيقول
مطلق لفظ المشرك اذا ذكر في لسان الشارع لا ينصرف الى اهل الكتاب وان صح لغة في طائفة بل وطوائف وا
طلق لفظ الفعل اعني يشركون على فعلهم كما ان من راءى بعمله من المسلمين فلم يعمل الا لاجل زيد يصح في حقه
انه مشرك لغة ولا يتبادر عند اطلاق الشارع لفظ المشرك ارادته لما عهد من ارادته به من عبد مع الله
غيره ممن لا يدعي اتباع نبي وكتاب ولذلك عطفهم عليه في قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب
والمشركين ونص على حلهم بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اي العفا
يف منهن وتفسير المحصنات من المسلمات يفيد ان المعنى احل لكم المسلمات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم
فان كن قد انقرضن فلا فائدة اذ لا يتصور الخطاب بحل الاموات للمخاطبين الاحياء وان كن احياء ودخلن
في دين نبينا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فالحل معلوم من حكم المسلمات المعلوم بالضرورة
من الدين بل ويدخل في المحصنات المعطوف عليه وهو قوله والمحصنات من المؤمنات ثم يصير المعنى فيه
والمسلمات من المؤمنات وهو بعيد في عرف الاستعمال بخلاف تفسيره بالعفائف ثم المراد من ذكر بعث الاشياء
على التحريض لتطلقه الا يرى ان العفة ليست شرطا في المؤمنات اتفاقا وان لم يدخلن فهو عين الدليل حيث ابيح
نكاح الكتابيات الباقيات على ملتهن ولو سلم فهي منسوخة اعني ولا تنكحوا المشركات بخصوص في حق اهل الكتاب
المثلثين وغيرهم بآية المائدة وبقي من سواهم تحت المنع ذكره جماعة من اهل التفسير لان سورة المائدة كلها
لم ينسخ منها شيء قط على ان تفسير المحصنات بالمسلمات ليس من التفسير هو تفسير ارادة لا لغة ويدل على الحل تز
وج بعض الصحابة منهم وخطبة بعضهم فمن المتزوجين حذيفة وطلحة وكعب بن مالك وغضب عمر فقالوا نطلق
يا امير المؤمنين وانما كان غضبه لمخالطة الكافرة وخوف الفتنة على الولد لانه في صغره الزم لامه ومثله قول
مالك تصير تشرب الخمر وهي تقبل وتضاجع لا لعدم الحل الا ترى الى قولهم نطلق يا امير المؤمنين ولم ينكر عليهم ذلك
هو ولا غيره ولو لم يصح لم يتصور طلاق حقيقة ولا وقف الى زمنه وخطب المغيرة ابن شعبة هند ابنة
النعمان بن المنذر وكانت تنصرت وديرها باق الى اليوم بظاهر الكوفة وكانت قد عميت فابت وقالت اي
رغبة بشيخ اعور في عجوز عمياء ولكن اردت ان تفتخر بنكاحي فتقول تزوجت بنت النعمان بن المنذر فقال
صدقت وانشا يقول ● ادركت ما منيت نفسي خاليا ● لله درك يا ابنة النعمان ● فلقد رددت على المغيرة ذهنه ●
● ان الملوك ذكية الاذهان ● في ابيات وكانت بعد ذلك تدخل عليه فيكرمها ويسالها عن حالها فقالت فبينا نسوس
الناس والامر امرنا ● اذا نحن فيهم سوقة تتنصف ● فاف لدنيا لا يدوم نعيمها ● تقلب تارات بنا وتصرف ● قولها

تتنصف

تتنصف اي نستخدم والمنصف الخادم واذا كان الامر على ما قررناه فلا جرم ان ذهب عامة المفسرين الى
تفسير المحصنات بالعفائف ثم ليست العفة شرطا بل هو للعادة او الندب ان لا تتزوجوا غيرهن كما اشار اليه اتفاق الائمة
الاربعة على حل الكتابية الحرة واما الامة الكتابية فكذلك عندنا وسياتي الخلاف فيها قوله ولا يجوز تزوج المجو
سيات عليه الائمة الاربعة ونقل الجواز عن داود وابي ثور ونقله اسحق في تفسيره عن علي رضي الله عنه بناء على انهم
من اهل الكتاب فواقع ملكهم اخته ولم ينكروا عليه فاسري بكتابهم فنسوه وليس هذا الكلام بشيء لانا نعني با
لمجوس عبدة النار فكونهم كان لهم كتاب اولا لا اثر له قال في الاصل انهم الان داخلون في المشركين وبهذا استغنى
عن منع كونهم من اهل الكتاب بانه يخالف قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا من غير تعقيب
بانكار وعدهم المجوس يقتضي انهم ثلث طوائف ويتعين التسليم فبالرفع والنسيان اخرجوا عن كونهم اهل
كتاب ويدل على اخراجهم الحديث المذكور وهو ما اخرجه عبد الرزاق وابن ابي شيبة عن قيس بن مسلم عن
الحسن بن محمد بن علي ان النبي عليه السلام كتب الى مجوس هجر يعرض عليهم الاسلام فمن اسلم قبل منه ومن لم يسلم
ضربت عليه الجزية غير ناكحي نسائهم ولا آكلي ذبائحهم قال ابن القطان هذا مرسل ومع ارساله فيه قيس بن مسلم
وهو ابن الربيع وقد اختلف فيه وهو ممن ساء حفظه بالقضاء ورواه ابن سعد في الطبقات من طريق
ليس فيها قيس عن عبد الله بن عمرو ابن العاص ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى مجوس هجر الى ان قال
بان لا تنكح نساؤهم ولا تؤكل ذبائحهم وفي سنده الواقدي وروى مالك في موطاه عن جعفر بن محمد عن
ابيه ان عمر ابن الخطاب رضي الله عنه ذكر المجوس فقال ما ادري ما اصنع في امرهم فقال عبد الرحمن بن عوف
اشهد لسمعت رسول الله عليه السلام يقول سنوا بهم سنة اهل الكتاب انتهى وسياتي باقي ما فيه من
الكلام في باب الجزية ان شاء الله تعالى قوله ولا الوثنيات وهو بالاجماع والنص وتدخل في عبدة الاوثان
عبدة الشمس والنجوم والصور التي استحسنوها والمعطلة والزنادقة والباطنية والاباحية وفي شرح
الوجيز وكل من مذهب يكفر به معتقده لان اسم المشرك يتناولهم جميعا وقال الرستغفني لا يجوز المناكحة
بين اهل السنة والاعتزال والفضلي ولان من قال انا مؤمن ان شاء الله لانه كافر ومقتضاه منع مناكحة
الشافعية واختلف فيها هكذا قيل يجوز وقيل يتزوج بنتهم ولا يزوجهم بنته ولا يخفى ان من قال انا مؤمن
ان شاء الله تعالى فانما يريد ايمان الموافاة صرحوا به يعنون الذي يقبض عليه العبد لانه اخبار عن نفسه
بفعل في المستقبل او استصحابه اليه فيتعلق به قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا
ان يشاء الله وعلى هذا فيكون ان شاء الله شرطا لا كما يقال انه لمجرد التبرك وكيف كان لا يقتضي ذلك كفره غير انه
عندنا خلاف الاولى لان تعويد النفس بالجزم في مثله ليصير ملكة خير من ادخال عادة التردد في انه هل
يكون مؤمنا عند الموافاة اولا واما المعتزلة فمقتضى الوجه حل مناكحتهم لان الحق عدم تكفير اهل ا
لقبلة وان وقع الزاما في المباحث بخلاف من خالف القواطع المعلومة بالضرورة من الدين مثل ا
لقائل بقدم العالم ونفي العلم بالجزئيات على ما صرح به المحققون واقول وكذا القول بالايجاب بالذات
ونفي الاختيار فرع تجوز المناكحة بين اليهود والنصارى والمجوس بمعنى تزوج اليهودي نصرانية
او مجوسية والمجوسي يهودية او نصرانية لانهم اهل ملة واحدة من حيث الكفر وان اختلفت نحلهم فتجوز
مناكحة بعضهم بعضا كاهل المذاهب من المسلمين واجاز سعيد بن المسيب وعطاء وطاوس وعمرو بن
دينار وطء المشركة والمجوسية بملك اليمين لورود الاطلاق في سبايا العرب كاوطاس وغيرها وعن
مشركات والمذهب عندنا وعند عامة اهل العلم منع ذلك لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات فاما ان يراد

الوطي وكل منه ومن العقد بنا على انه مشترك في سياق النفي او خاص في الضم وهو ظاهر في الامرين ويمكن كون
سببا او ظاهر اسلمن **قوله** ويجوز تزوج الصابياة ان كانوا يومنون بنبي ويقرون بكتاب وان عظموا
الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة بهذا فسرهم ابو حنيفة فبني عليه الحل وفسره بعبدة الكواكب فبنيا عليه الحرمة
وقيل فيهم الطايفتان وقيل فيهم غير ذلك فلو اتفق على تفسيرهم اتفق الحكم فيهم **قوله** للمحرمة ان يتزوجا حالة
الاحرام وفيه خلاف الثلثة وتزويج الولي المحرم مولاته على هذا الخلاف تمسكوا بقوله عليه السلام لا تنكح
المحرم ولا ينكح رواه الجماعة الا البخاري عن ابان بن عثمن بن عفان قال سمعت ابي عثمن يقول قال رسول الله عليه السلام
لا ينكح المحرم ولا ينكح زاد مسلم وابو داود ولا يخطب وزاد ابن حبان في صحيحه ولا يخطب عليه وفي موطا مالك
عن داود بن الحصين ان ابا غطفان المري اخبره ان اباه طريفا تزوج امراة وهو محرم فرد عمر بن الخطاب نكاحها
ولنا ما رواه الايمة الستة في كتبهم عن طاوس عن ابن عباس قال تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة
وهو محرم فزاد البخاري وبنى بها وهو حلال وماتت بسرف وله ايضا عنه ولم يصل سنده به قال تزوج النبي
عليه السلام ميمونة في عمرة القضاء وما عن يزيد بن الاصم انه تزوجها وهو حلال لم يقو قوة هذا فانه
مما اتفق عليه الستة وحديث يزيد لم يخرجه البخاري ولا النسائي وايضا لا يقاوم ابن عباس رضي الله عنهما حفظا وا
تقانا ولذا قال عمرو بن دينار للزهري وما يدري الاصم اعرابي كذا وكذا اتجعله مثل ابن عباس رضي الله عنهما
وما روي عن ابي رافع عنه عليه السلام تزوجها وهو حلال وبنى بها وهو حلال وكنت انا الرسول بينهما لم يخرج
في واحد من الصحيحين وان روي في صحيح ابن حبان فلم يبلغ درجة الصحة ولذا لم ينقل الترمذي فيه سوى حديث
حسن قال ولا نعلم احدا اسنده غير حماد عن مطر وما روي عن ابن عباس انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو
حلال فمنكر عنه لا يجوز النظر اليه بعد ما اشتهر الى ان كاد ان يبلغ اليقين عنه في خلافه وكذا بعد ان اخرج الطبر
اني ذلك عارضه بان اخرجه عن ابن عباس من خمسة عشر طريقا انه تزوجها وهو محرم وفي لفظ وهما محرمان وقال
هذا هو الصحيح وما اول به حديث ابن عباس بان المعنى وهو في الحرم فانه يقال انجد اذا دخل ارض نجد واحرم اذا
دخل ارض الحرم بعيد ومما يبعده حديث البخاري فتزوجها وهو محرم وبنى بها وهو حلال والحاصل انه لم
يكن المعارضة بين حديث ابن عباس وحديث يزيد بن الاصم وابان بن عثمان وحديث ابن عباس اقوى منها
سندا فان رجحنا باعتباره كان الترجيح معنا ويعضده ما قال الطحاوي وروي ابو عوانة عن مغيرة عن
ابي الضحى عن مسروق عن عايشة قالت تزوج رسول الله عليه السلام بعض نسايه وهو محرم قال ونقلة هذا
الحديث كلهم ثقات يحتج برواياتهم انتهى وهذا الحديث اخرجه ايضا البزار قال السهيلي انما اراد نكاح
ميمونة ولكنها لم تسمها وبقوة ضبط الرواة وفقههم فان الرواة عن عثمان وغيره ليسوا كمن روى
عن ابن عباس ذلك فقها وضبطا كسعيد بن جبير وطاوس وعطاء ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وان تركنا
هذا التعارض وصرنا الى القياس فهو معنا لانه عقد كساير العقود التي يتلفظ بها من شراء الامة للتسري و
غيره ولا يمتنع شيء من العقود بسبب الاحرام ولو حرم لكان غايته ان ينزل منزلة نفس الوطي واثره في افساد
الحج لا في بطلان العقد نفسه وايضا لو لم يصح لبطل عقد المنكوحة سابقا على الطرو الاحرام لان المنافي
للعقد يستوي في الابتداء والبقاء كالطارئ على العقد وان رجحنا من حديث المتن كان معنا لان رواية
ابن عباس نافية ورواية يزيد مثبتة لما عرف ان المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا على الحالة الاصلية
والحال الطارئ على الاحرام والنافي هو المبقيها لانه ينفي طروطارئ ولا شك ان الاحرام اصل بالنسبة
الى الحال الطارئ عليه ثم له كيفيات خاصة من التجرد ورفع الصوت بالتلبية فكان نفيا من جنس

ما يعرف

ما يعرف بدليله فيعارض الاثبات ويرجح بخارج وهو زيادة قوة السند وفقه الراوي على ما تقدم هذا بالنسبة الى
الحل اللاحق واما على ارادة الحل السابق على الاحرام كما في بعض الروايات انه عليه السلام بالمدينة قبل ان يحرم كذا في
معرفة الصحابة للمستغفري فابن عباس مثبت ويزيد ناف ويرجح حديث ابن عباس بزيادة المتن لترجيح المثبت
على النافي ولو عارضه بان كان نفي يزيد مما يعرف بدليله لان حالة الحل تعرف ايضا بالدليل وهي هيئة الحلال فا
لترجيح بما قلنا من قوة السند وفقه الراوي لا بزيادة المتن وان وفقنا لدفع التعارض فيحمل لفظ التزويج في
حديث ابن الاصم على البناء بها مجازا بعلاقة السببية العادية ونحمل قوله عليه السلام لا ينكح المحرم اما على نهي
التحريم والنكاح للوطي والمراد بالجملة الثانية التمكين من الوطي والتذكير باعتبار الشخص اي لا تمكن المحرمة من
الوطي زوجها والعجب ممن يضعف هذا الوجه بان التمكن من الوطي لا يسمى نكاحا مع ان اللازم الانكاح لا النكاح
واما استبعاده باختلاله عربية فليس بواقع لان غاية ما فيه دخول الاناث على المسند للغايب وهو جايز عند المحققين
وان كان غيره اكثر وعلى نفي فيه التذكير وفيه ذلك التاويل او على نهي الكراهة جميعا بين الدلايل وذلك لان المحرم في
شغل عن مباشرة عقود الانكحة لان ذلك يوجب شغل قلبه عن الاحسان في العبادة لما فيه من خطبة ومراوداة
ودعوة واجتماعات ويتضمن تنبيه النفس لطلب الجماع وهذا محمل قوله ولا يخطب ولا يلزم كونه صلى الله عليه وسلم
باشر المكروه لان المعنى المنوط به الكراهة هو عليه الصلوة والسلام منزه عنه ولا بعد في اختلاف حكم في حقنا
وحقه لاختلاف المناط فينا وفيه كالوصال نهانا عنه وفعله **قوله** ويجوز تزويج الامة مسلمة كانت او كتابية الى
اخره فيد الحر غير مفيد لان الشافعي لا يجيز للعبد المسلم الامة الكتابية فكان الصواب ابداله بالمسلم وعن مالك
واحمد كقوله وعنهما كقولنا له قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات الاية استفيد منها
عدة عدم جواز نكاح الامة مطلقا عند طول الحرة بمفهوم الشرط وعدم جواز نكاح الامة مطلقا حين لا يخاف
ورثه من خشية العنت لقوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم فاستنبطنا من قصر الحل الضرورة معنى مناسبا له
هو ما في نكاح الامة من تعريض الولد على الرق الذي هو موت حكما وعدم جواز الامة الكتابية مطلقا بمفهوم
الصفة في من فتياتكم المؤمنات وايضا اذا لم تجز الامة الا للضرورة فالضرورة تندفع بالمسلمة وعندنا الجواز مطلق
المقتضي من قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء واحل لكم ما وراء ذلكم فلا جناح منه شيء الا بما يوجب ا
لتخصيص ولم ينتهض ما ذكروا حجة مخرجة اما اولا فالمفهوم ما اعني مفهوم الشرط والصفة ليسا بحجة عندنا
وموضعه الاصول واما ثانيا فبتقدير الحجة مقتضى المفهوم عدم الاباحة الثابتة عند وجود القيد
المبيح وعدم الاباحة اعم من ثبوت الحرمة او الكراهة ولا دلالة للاعم على اخص بخصوصه فيجوز ثبوت الكراهة
عند عدم الضرورة وعند وجود طول الحرة كما يجوز ثبوت الحرمة على السواء والكراهة اقل فتعينت وقلنا
بها وبالكراهة في الابتداء يبح واما تعليل عدم الحل عند عدم الضرورة بتعريض الولد على الرق لتثبت الحرمة با
لقياس على الاصول ثانيا او لنعيين احد فردي الاعم الذي هو عدم الاباحة وهو التحريم مرادا بالاعم فان عني ان
فيه تعريض موصوف بالحرية على الرق سلمنا استلزامه للحرمة لكن وجود الوصف ممنوع اذ ليس هنا منقف
بحرية عرض للرق بل الوصفان من الحرية والرق يقارنان وجود الولد باعتبار امه ان كانت حرة فحر او رقيقة
فرقيق وان اراد به تعريض الولد الذي سيوجد لان يقارنه الرق في الوجود لا ارقاقه سلمنا وجوده و
منعنا تاثيره في الحرمة بل في الكراهة وهذا لانه كان له ان لا يحصل الولد اصلا بنكاح الايسة ونحوها فلان يكون
له ان يحصل رقيقا بعد مسلما اولى اذ المقصود بالذات من التناسل انما هو تكثير المقرين لله تعالى بالوحدانية
والالوهية وما يجب ان يعترف له به وهذه ثابتة بالولد المسلم والحرية مع ذلك كمال يرجع اثره الى امر دنيوي وقد

جاز للعبد ان يتزوج امتين بالاتفاق مع ان فيه تعريض الولد على الرق في موضع الاستغناء عن ذلك وعدم الضرورة
وكون العبد ابا لا اثر له في ثبوت رق الولد فانه لو تزوج حرة كان ولده حرا والمانع انما يعقل كونه ذات الرق لانه
هو الموجب للنقص الذي جعلوه محرما مع عدم حرية الاب يوجب استواء العبد والحر في هذا الحكم لو صح ذلك التعليل
اعني تعليل الحرمة بالتعريض للرق ثم بعد وجود شرط تزوج الامة عند الشافعي من عدم وجود طول الحرة شرط ان
لا تكون جارية ابنه اي ملك الابن قال في خلافهم لو انه استولدها قبل النكاح صارت ام ولده فنزل ملك ولده
منزلة ملكه وعندنا لا ملك للاب من وجه اصلا والحرمة على الابن قوله ولا يتزوج امة على حرة لقوله عليه السلام لا
تنكح الامة على الحرة اخرج الدارقطني عن عائشة قالت قال رسول الله عليه السلام طلاق العبد اثنتان الحديث الى ان قال و
تتزوج الحرة على الامة ولا تتزوج الامة على الحرة وفيه مظاهر ابن اسلم ضعيف واخرج الطبري في تفسيره في سورة النساء
بسنده الى الحسن ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان تنكح الامة على الحرة قال وتنكح الحرة على الامة قال وهذا
مرسل الحسن ورواه عبد الرزاق عن الحسن ايضا مرسلا وكذا رواه ابن ابي شيبة عنه واخرج عبد الرزاق انا ابن
جريج اخبرني ابو الزبير انه سمع جابر بن عبد الله يقول لا تنكح الامة على الحرة وتنكح الحرة على الامة واخرج عن الحسن
وابن المسيب نحوه واخرج ابن ابي شيبة عن علي رضي الله عنه لا تنكح الامة على الحرة واخرج عن ابن مسعود نحوه واخرج ابن ابي
شيبة حدثنا عبدة عن يحيى بن سعيد عن سعيد ابن المسيب تتزوج الحرة على الامة ولا تتزوج الامة على الحرة
وعن مكحول نحوه فهذه آثار ثابتة عن الصحابة والتابعين تقوي الحديث المرسل لو لم يقل بحجيته فوجب قبوله ثم
اعتضد باتفاق العلماء على الحكم المذكور وان اختلفت طرق اضافتهم فان الثلاثة اضافوا الى مفهوم قوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا الاية وذلك ان تزوج الامة على الحرة فيكون عند وجود طول الحرة فلا يجوز اتفاقا
وقوله وهو حجة على الشافعي في اجازة ذلك للعبد يعني حجة جبرا الا انا قدمنا الدليل على جواز بل وجوب الاحتجاج
بالمرسل بعد ثقة رجاله وانه يرى حجيته اذا اقترن باقوال الصحابة وهنا كذلك فانه قد ثبت ذلك عن علي وجابر
على الاطلاق كما بينا وكذا يرى حجيته اذا افتى به جماعة من اهل العلم وهنا كذلك وهذا كله نص الشافعي في الرسالة
فانه قال وان لم يوجد ذلك يعني تعدد المخرج نظر الى بعض ما يروى عن اصحاب رسول الله عليه السلام قولا فان وجد
يوافق ما روي عن رسول الله عليه السلام كانت هذه دلالة على انه لم يرسل الا عن اصل يصح ان شاء الله وكذا ان وجد
عوام من اهل العلم يفتون بمثل معنى ما روي عن رسول الله عليه السلام انتهى وبه تخص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
اذا اتفق اخرج منه ما فيه وفيه نظر فان اخراج المشركات المجوسيات بطريق النسخ على ما قالوا والمجوسيات مشركات
والناسخ العام به ظنيا فلا تخص بعده بخبر واحد وقياس وما قيل انه مخصوص منه الجمع بين الاختين فغلط لان
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم لم يتناول الجمع ليتحقق اخراجه لانه مما في حد ذكره مع المحرمات ثم قال واحل لكم ما وراء
ذلكم [illegible] محرمات فلم يتناوله اصلا واذا كان كذلك والحديث مطلق فيشمل العبد فاخراجه يستدعي ثبوته
يثبت اذ اضافة اخراجه الى تخصيص العلة التي ادعوا انها مؤثرة لحرمة نكاح الامة عند طول الحرة بغير العبد لم يثبت لما
علمت انه يتفرع صحتها على استواء الحر والعبد فيها لان المعقول تاثير ذات الرق في المنع عند عدم الضرورة ووجود
الطول قوله وعلى مالك في تجويزه ذلك برضى الحرة مالك يقول بحجية المرسل اذا صح طريقه الى التابعي لكنه علله باغاضة الحرة
بادخال ناقصة الحال عليها فاذا رضيت انتفى ما لاجله المنع فيجوز وهذا استنباط معنى يخصص النص فان لم يكن منصوصا
ولا مومئا اليه كان تقييدا للقياس على لفظ النص وهو ممنوع عندنا بل العبرة في المنصوص عليه لعين النص لا لمعناه
ثم يتفرع جواز ذلك فتعليله بما ظهر اثره وهو تنصيف النعمة بالرق الذي ظهر اثره في الطلاق والعدة والقسم
اولى فيكون المنع باعتبار التعليل به للتنصيف في احوال نكاح الامة بيانه ان الحل الثابت في النكاح نعمة وبيني ان الرق

منصف

منصف ما ذكرنا من متعلقات النكاح لما لم يمكن تنصيف نفس الحل على انه لو قبل بل يصف الحل ايضا وهو تنصيف القسم
اذ يحرم عليه الاستمتاع بها في غير ليلتها لا يمكن فيظهر ان حكم هذا الحديث لارادة تنصيف الاحوال جريا على ما استقر
منوطا بالرق وذلك ان لنكاحها حالتين حالة الانضمام الى نكاح حرة سابقة والانفراد عنه فالتنصيف اذ كان امكان الحال
لتبين قائما بتصحيح نكاحها في حالة وتصحيح نكاح الحرة في الحالتين حالة الانفراد والانضمام الى امة سابقة ثم تعين ا
لشرع للمنع حالة الانضمام الى الحرة لما في اعتبار نقصها عن الحرة في كثير من الاحكام من مناسبة ذلك ولا يبعد ان
لزيادة غيظ الحرة زيادة معتبرة دخلا ايضا اما من غيظها فلا انزله فانه تحصل بادخال الحرة ايضا وعلى هذا التقرير
يندفع من الاصل ما يورد من ان الانضمام يصدق على ما اذا دخل الحرة ايضا على الامة فيلزم ان يفسد نكاح الامة
بادخال الحرة عليها واجاب بان الانضمام يقوم بالمتاخر لانه المنضم الى غيره ثم يتعلق بالمتقدم ومنهم من جعل منع
ادخال الامة بالنص على خلاف القياس وتعليل الكرخي ان بنكاح الحرة يثبت لنسله حق الحرية وحق الحرية لا يجوز
ابطاله بعد ثبوته فاما بمجرد طول الحرة قبل نكاحها فلا يثبت للنسل ذلك هذا واما حالة المقارنة وهو ان
يتزوج حرة وامة في عقده فيجتمع في الامة محرم ومبيح فتحرم واعلم ان التعليل في الاصل انما هو للقياس و
يستدعي اصلا يلحق به منصوصا او مجمعا عليه فيمكن جعله هنا تنصيف الطلاق والعدة قوله فان تزوج امة
على حرة الى اخره وكذا المدبرة وام الولد وقيد بالبائن لان في عدة الرجعي لا يجوز نكاح الامة اتفاقا وقد
لهما قول ابن ابي ليلى لان المحرم ليس الجمع ليمتنع في عدة البائن كالاخت في عدة الاخت والا حرم ادخال الحرة
عليها بل تزوج الامة على الحرة وهو منتف لا يقال تزوج عليها اذا تزوج وهي مبانة معتدة ولذا لو حلف
لا يتزوج على الامة فتزوج وهي معتدة عن بائن لم يحنث ولذا اجاز نكاح الامة في عدة الحرة من نكاح فاسد او
وطء بشبهة ولابي حنيفة ان العدة لما كانت من آثار النكاح وباعتبارها يعد قائما من وجه كان بالتزوج فيها
متزوجا عليها من وجه فكان حراما لان الشبهة في الحرمات كالحقيقة احتياطا واما جواز نكاح الامة في عدة
الحرة من نكاح فاسد فقيل انما هو قولهما لا قوله ولو سلم فالمنع لم يكن ثابتا بقيام النكاح الفاسد ليبقى ببقاء العدة
بخلاف ما نحن فيه واما مسألة اليمين فانما لا يحنث فيها للعلم بان المقصود من حلفه ان لا يتزوج عليها هو ان لا يد
خل عليها شريكة في القسم ولان العرف ان لا يسمى متزوجا عليها بعد الابانة الا اذا كان من كل وجه وذلك
حال قيام العصمة قوله من الاماء والحرائر جمعا وتفريقا الا ان الجمع انما يجوز اذا قدم الحرائر قوله وليس له ان يتزوج
اكثر من ذلك اتفق عليه الائمة الاربعة وجمهور المسلمين اما الجواري فله ما شاء منهن وفي الفتاوى رجل
له اربع نسوة والف جارية اراد ان يشتري جارية اخرى فلامه رجل يخاف عليه الكفر وقالوا اذا نزل ان
يتزوج كيلا يدخل الغم على زوجته التي كانت عنده كان ماجورا واجاز الروافض تسعا من الحرائر ونقل
عن النخعي وابن ابي ليلى واجاز الخوارج ثماني عشرة وحكي عن بعض الناس اباحة اي عدد شاء بلا حصر وجه الاول
انه بين العدد المحلل بمثنى وثلاث ورباع بحرف الجمع والحاصل من ذلك تسع وجه الثاني ذلك الا ان مثنى وثلاث
ورباع معدول عن عدد مكرر على ما عرف في العربية فيصير الحاصل ثمانية عشر وكان وجه الثالث العموم ما من نحو
فانكحوا ما طاب لكم من النساء ولفظ مثنى الى اخره تعداد عرفي لا قيد كما يقال خذ من البحر ما شئت قربة وقربتين و
ثلاثا ويخص الاولين تزوجه عليه السلام تسعا والاصل عدم الخصوصية الا بدليل والحجة عليهم ان الاحلال معا
وهو قوله تعالى ما طاب لكم من النساء لم يتسق الا لبيان العدد المحلل لا لبيان نفس الحل لانه عرف من غيرها قبل
نزولها كتابا وسنة فكان ذكره هنا معقبا بالعدد ليس الا لبيان قدر الحل عليه او هي لبيان الحل المقيد بالعدد لا
مطلقا كيف وهو حال مما طاب فيكون قيدا في العامل وهو الاحلال المفهوم من فانكحوا ثم ان مثنى معدول

عدد مذكور ولا يفوق عند حد هو اثنان اثنان هكذا الى ما لا يقف وكذا ثلث في ثلثة ثلثة ومثله رباع في اربعة اربعة
فمؤدى التركيب على هذا ما طاب لكم تثنيتين تثنيتين جمعًا في العقد او على التفريق وثلثًا ثلثًا جميعًا او تفريقًا واربعًا
اربعًا كذلك ثم هو قيد في الحل على ما ذكرنا فانتهى الحل الى اربع مخيرًا فيهن بين الجمع والتفريق واما حل الواحدة فقد
ثبت قبل هذه الاية بحل النكاح لان اقل ما يتصور بالواحدة فحاصل الحال ان حل الواحدة كان معلومًا وهذه
الاية لبيان حل الزائد عليها الى حد معين مع بيان التخيير بين الجمع والتفريق في ذلك وبه يتم جواب الفريقين او
نقول عرف حل الواحدة بقوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فكان العدد على الوجه الذي ذكرنا محللا
عند عدم خوف الجور ثم افاد ان عند خوفه يقتصر الحل على واحدة وانها لم يعطف بالواو فيقال او ثلث او رباع لانه لو
كرر بالواو لكان الاحلال مقتصرا على احد هذه الاعداد وليس بمراد بل المراد ان لهم ان يجعلوا هذه الاعداد ان شاؤا بطريق
التثنية وان شاؤا بطريق التثليث وان شاؤا بطريق التربيع فانتفى بذلك صحة التسع والثمان عشرة ويدل على
الخصوصية ما روى الترمذي عن عبد الله بن عمر ان غيلان بن سلمة الثقفي اسلم وله عشر نسوة في الجاهلية فاسلمن
معه فامره النبي عليه السلام ان يتخير منهن اربعًا ومن والمراد من قوله والتنصيص على العدد يمنع الزيادة العدد المذ
كور يعني التنصيص على هذا العدد فكان اللام للعهد الذكري او الحضوري وانما كان هذا العدد يمنع الزيادة
وان كان من حيث هو العدد لا يمنعها كما في قوله عليه السلام
ثلث جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة حيث الحق بها اليمين والنذر لوقوعه حالا قيدا اي للاحلال على ما قررناه
يندفع الايراد بانه من حيث هو عدد لا يمنع لما ذكرنا والحاصل انه قد يمتنع معه الزيادة والنقص كعدد ركعات الصلوة وقد لا
والحد سبعين مرة في قوله تعالى استغفر لهم الاية وقد تمتنع الزيادة كما ذكرنا او النقص فقط كاقل الحيض وشيء
من ذلك ليس لذات العدد بل الخوارج تمنع الزيادة هنا التقييد الحل وفي كل موضع يطلب السبب **قوله** والحجة عليه
ما تلوناه وهو عموم ما طاب لكم من النساء مقتصرًا على العدد المذكور وقوله اذ الامة والمنكوحة يريد بالمنكوحة الحرة
والا فالمنكوحة لا تنافي الامة مع ان المراد هنا بالامة غير الامة المنكوحة على الصفة واعترض بان المراد الاستدلال
بجواز تزوج الاماء اكثر من واحدة لتناول اسم النساء ذلك وعلى ما قال من وجه التناول يلزم نكاح المنكوحة والمنكو
حة لا تنكح فكان ينبغي ان لا يذكر المنكوحة اصلا والعناية به يراد المنكوحة بالقوة اي التي يريد ان ينكحها بنتظمها
الى اخره **قوله** لانه في حق النكاح بمنزلة الحر عنده لان السبي لا يوقع الفرقة بين المسبي وزوجته فعلم انه لا يملك الامر
حيث هو مال وبدليل انه يملك اصل النكاح بالاذن فلو كان مملوكا في حقه لم يملك المال فلما ملكه ساوى الحر فيه وجواب
الاول ان السبي اوجب ملك الرقبة ومحله المال لا النكاح فلذا لم توقع الفرقة وجواب الثاني ان ملك اصل النكاح
لا يمنع التنصيف اذا تحقق ما يوجبه كالامة تملك طلب اصل الوطي من زوجها ويتنصف قسمها **قوله** ولان الرق
منصف توضيح مراده ان الحل الثابت بالنكاح مشترك بين الزوجين حتى ان للمراة المطالبة بالاستمتاع وقد نصف
الرق للمراة ما لها من ذلك الحل حتى اذا كانت تحت الرجل حرة وامة يكون للحرة ليلتان وللامة ليلة فلما نصف
فيها وجب ان ينصف رقه ماله وللحر تزوج اربع وللعبد ثنتان بقي ان يستدل له بقوله تعالى فانكحوا ما طاب
لكم من النساء مثنى وثلث ورباع نظرًا الى عموم المخاطبين في الاحرار والعبيد كما استدل به المصنف على الشافعي
في الطلاق الزائد على الامة نظرا الى العموم في الحرائر والاماء لكن قد يقال ان المخاطبين هم الاحرار بدليل اخر الاية
وهو قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم فان المخاطب بهذا هم المخاطبون الاول
ولا ملك للعبد فلزم كون المراد الاحرار **قوله** فان تزوج حبلى من زنى من غيره جاز النكاح خلافا لابي يوسف وقول
الشافعي كقولنا وقول الاخرين وزفر كقول ابي يوسف اما لو كان الحبل من زنى منه جاز النكاح بالاتفاق

كما في الفتاوى الظهيرية محالا الى النوازل قال رجل تزوج حاملًا من زنى منه فالنكاح صحيح عند الكل ويحل وطيها عند
الكل واذا جاز في الخلافية عندهما ولا يطأها هل تستحق النفقة وكذا التمرتاشي لا نفقة لها وقيل لها النفقة والا
ول اوجه لان النفقة وان وجبت من العقد الصحيح عندنا لكن اذا لم يكن مانع من الدخول من جهتها بخلاف الحا
يض فان عذرها سماوي وهذا يضاف الى فعلها الزنى وعن محمد كقول ابي يوسف وكما الابياح وطئها لا يباح دوا
عيه وقيل لا باس بوطيها ونقل عن الشافعي انه بقسه على الزنى حيث جاز تزوجها وحل وطيها في
الحال مع احتمال العلوق فعلم ان العلوق من الزنى لا يمنع الوطي والا المنع مع تجويزه في مقام الاحتياط
وليس بشيء لان الفرق بين المحقق والموهوم في الشغل الحرام ثابت شرعًا لورود عموم النهي في المحقق وهو
ما روى رويفع بن ثابت الانصاري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الاخر
ان يسقي ماءه زرع غيره يعني اتيان الحبالى رواه ابو داود والترمذي بعموم النهي في المحقق حسن **قوله** ان
الامتناع في الاصل يعني ثابت النسب حاصله قياس الحامل من الزنى على الحامل بثابت النسب في حكم هو عدم صحة
العقد عليهما فتعين علة الاصل كون حملها محترما فيمتنع ورود الملك على محله وهذا كذلك بدليل انه
لا يجوز اسقاطه وانه لا جناية منع منه فيمنع الملك واستدل المصنف بعموم واحل لكم ما وراء ذلكم وجيء
على انه يرد من قبل ابي يوسف ان هذا المخصوص على ما قيل فيجوز تخصيصه بالقياس احتاج الى منع علة فقال
لا نسلم ان علة المنع في الاصل احترام الحمل بل احترام صاحب الماء وهي منتفية في الفرع اذ لا حرمة للزاني ومنع
منه يريد في تعيين العلة فيقول الامتناع في الاصل لحرمة الحمل فيصان عن سقيه بماء حرام وقد يزاد ايضا
فيقال فيصان عن سقيه ولهذا لم تحل الوطي لحرمة السقي لم يصح العقد لان كل عقد لا يترتب عليه حكمه لا يصح
وهي زيادة توجب النقص انما يحتاج اليها لو قلنا بصحة العقد وحل الوطي ولم نقل به فيقال ان قلت لا
يترتب مطلقا منعناه او في الحال فقط منعنا اقتضاءه البطلان والا لم يصح نكاح الحائض والنفساء الا
ان ابا يوسف يدفع التعليل لحرمة صاحب الماء بانه لو كان لحقه لجاز بامره فالاولى تعليل المنع في الاصل بلزوم
الجمع بين الفراشين وهو السبب في امتناع العقد على المحصنة من المؤمنات وهو منتف في الحبلى من الزنا و
قد يقال ان هذا الدفع مغالطة خيل ان حرمته وحقه واحد وهو معنى الحق وليس كذلك فان معنى حر
مته ان الشارع اثبت له من الحرمة منع العقد على محل مائه ما دام قائما وحرمته لا تسقط باذنه في العقد الا ان
هذا يقتضي صحة العقد على المسبية الحامل والمهاجرة وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة واما على ظاهر المذهب
فلا فالمطرد ما ذكرنا على ما هو رواية الحسن انسب بالتعليل لحرمة صاحب الماء واعلم ان في سنن ابي داود عن
رجل من الانصار يقال له نضرة بن اكثم من اصحاب رسول الله عليه السلام قال تزوجت امراة على انها بكر في سترها
فدخلت عليها فاذا هي حبلى فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الصداق بما استحللت من فرجها والولد عبد لك
وفرق بيننا وقال اذا وضعت فحدوها وهو ظاهر في عدم صحة نكاح الحامل من زنى لقوله وفرق بيننا الا ان
يحمل على تفريق الابدان فقط بان منعه من الخلوة بها الى ان تلد مع ان فيه من المنسوخات جعل الولد عبدا الا
ان يحمل على ارادة انه يصير لخدمتك وهو يوافق حمل التفريق على المنع من مجرد الملاطفة وهو اولى لاستبعاد
ارادة جعل الولد عبدا ببيعه الزوج بالنسبة الى مقابله لقلة نظيره في الشرع فيجعل هذا قرينة ارادة
التفريق عن الملاطفة لا في العقد وهذا لان الظاهر انه انما يكون بحيث تخدمه من غير ملك فيه اذا كان
مع عبده وهذا كله اذا ثبت هذا الحديث **قوله** فالنكاح باطل وذكر الفاسد فيما تقدم ولا فرق بينهما في
النكاح بخلاف البيع **قوله** لانها فراش لمولاها لثبوت حد الفراش وهو كون المراة متعينة لثبوت نسب

ولدها من الرجل اذا اتت به فلو صح حصل الجمع بين الفراشين وهو سبب الحرمة مثل المحصنات من النساء قوله الا انه غير متاكد
الى اخره جواب عما قد يقال لو كانت فراشا لم يجز تزوجها وهي حايل كما لا يجوز وهي حامل فاجاب بان فراشها غير متاكد وانما
يتاكد باتصال الحبل بها منه فان الحبل مانع في الجملة وكذا الفراش فيقع التاكيد باجتماعهما فينتهض سببا للمنع للجمع
بخلاف حالة عدمه واستدل على عدم تاكده بانتفاء ولدها بالنفي من غير لعان فظهر ان المانع ليس مطلق الفراش بل ما
لم يتمكن منه اما بنفسه وهو فراش المنكوحة او بالحبل قالوا الفرش ثلثة قوى وهي المنكوحة فلا ينتفي ولدها الا باللعان
ومتوسط وهو فراش ام الولد فيثبت نسب ولدها من غير دعوة وينتفي بمجرد النفي وضعيف لا يثبت نسب الولد منه
الا بدعوة وهو فراش الامة التي لم يثبت لها امومية الولد والذي يقتضيه كلام صاحب الهداية بعد ان جعل ان الامة ليست بفراش
اصلا على ما ذكر في المسئلة التي تلي هذه وعلله بعدم صدق حد الفراش عليها بقوله فانها لو جاءت بولد لا يثبت نسبه من غير دعوة
فيلزم ما انحصاره في الفراش القوي والضعيف واما اعتبار الفراش الثلثة في ام الولد والمنكوحة فام الولد الحايل فراش
ضعيف فيجوز تزوجها والحامل متوسط لنوع من التاكد فيمتنع وحكمه انتفاء الولد بمجرد النفي والمنكوحة هي الفراش القوي
وهو الاوجه واورد اذا كان ولدها ينتفي بمجرد النفي ينبغي ان يجوز النكاح ويكون نفيا دلالة فان النسب كما ينتفي با
لتصريح ينتفي بالدلالة بدليل مسئلة الامة جاءت باولاد ثلثة فادعى المولى اكبرهم حيث يثبت نسبه وينتفي نسب غيره
بدلالة اقتصاره في الدعوة على بعضهم اجيب بان النفي دلالة انما يعتبر اذا لم يكن صريح بخلافه وهنا كذلك اذ صورة
المسئلة ان الحمل منه حيث قال رجل زوج ام ولده وهي حامل منه كذا في الظهيرية وعلى هذا لو زوج ام ولده
وهي حامل قبل ان يعترف بالحمل بعد العلم به ينبغي ان يجوز النكاح ويكون نفيا قوله ومن وطي جاريته ثم زوجها
جاز النكاح لانها ليست بفراش لمولاها هذا تعليل للجواز ينبغي حسن علة المنع من التزويج فضلا عن نفيها
بعينها فلا يقتضي ان وجود الفراش مطلقا يمنع والا لمنع في ام الولد الحايل لان علة المنع فراش مخصوص
وهو القوي بنفسه او بالتاكد لا مطلق الفراش ثم بين نفي الفراش بنفي حده بقوله لانها لو جاءت بولد لا يثبت
نسبه من غير دعوة قوله الا انه يستبريها اي بطريق الاستحباب لا الحتم وليس استبراء المولى مذكورا في الجامع الصغير
بل في كلام المصنف وصرح الولوالجي بالاستحباب قوله واذا جاز يعني جاز النكاح بدون استبراء من المولى فاذن
خلاف محمد في استبراء الزوج انما هو فيه ولذا قال الفقيه ابو الليث في قول محمد لا احب له اي للزوج ان يطاها
حتى يستبريها لانها احتمل الشغل بماء المولى هذا الخلاف فيما اذا زوجها المولى قبل ان يستبريها فلو استبراها قبل
ان يزوجها جاز وطي الزوج بلا استبراء اتفاقا وقد وفق بعض المشايخ بان محمد نفى الاستحباب وهما اثبتا جواز
النكاح بدونه فلا معارضة فيجوز اتفاقهم على الاستحباب فلا نزاع قلنا لفظه في الجامع محمد عن يعقوب عن ابي
حنيفة في رجل وطي جاريته ثم زوجها قال للزوج ان يطاها قبل ان يستبريها وقال محمد احب له ان لا يطاها
حتى يستبريها انتهى وليس فيه استبراء المولى اصلا وفيه تصريح محمد بالاستحباب للزوج فقيل قوله تفسير لقول ابي حنيفة
وقيل بل هو قوله خاصة وهو ظاهر السوق وصريح قول المصنف لا يومر بالاستبراء لا استحبابا ولا وجوبا
يخالفه ثم القياس المذكور لمحمد انما مقتضاه وجوب الاستبراء فان اصل قياسه الشراء وانما يعدى القياس
حكم الاصل وحكمه وجوب الاستبراء وان كان المصنف اخذ من كلام محمد في بعض تصانيفه فهو يفيد الوجوب
لا الاستحباب وغاية الامر ان قوله احب ظاهر في الاستحباب ودليله يوجب ان مراده الوجوب فاعتبار دلالة
لان الاستدلال بما لا يطابق الدعوى ابعد من اطلاق احب ان يفعل كذا في واجب وكثيرا ما يطلق المتقدمون
اكره كذا في التحريم وكراهة التحريم واجب مقابله فجاز ان يطلق في مقابله وهو الوجوب ثم لو اورد على محمد
ان التوهم لا يصلح علة للوجوب بل للندب كما في غسل اليدين عقيب النوم لتوهم النجاسة لكان له ان

يجيب

يجيب بان ذلك في غير الفروج اما فيها فالمعهود شرعا جعله متعلقا بالوجوب ومنه نفس اصل هذا القياس فان
علة وجوب الاستبراء في التحقيق على المشتري ليس الا توهم الشغل بالماء الحلال واعتبار استحداث الملك علة انما
هو للضبط للحكمة التي هي العلة في الحقيقة على ما عرف وان كان الاستدلال لا من عند المصنف فهو المواخذ بعدم
المطابقة قوله ولهما ان الحكم بجواز النكاح امارة الفراغ اورد عليه انه ممنوع فان الحكم بجواز النكاح ثابت
في الحامل من الزنى والمجموع ماذكر فيه ثلثة اجوبة جواب صاحب النهاية بانه طرد لا نقض فان جواز النكاح
ثابت في الصورتين بالمقتضي وهو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم الا ان الوطي هناك حرام لوجود الشغل حقيقة
كيلا يسقي ماءه زرع غيره فلم يدل جواز النكاح هناك على حل الوطي للحمل اما هنا لا حمل حقيقة فلو كان ايضا ثابتا
حكما وشرعا فكان جواز النكاح شرعا امارة الفراغ دليل فراغ الرحم حكما وجواب شارح الكنز وغيره بتخصيص
الدعوى فان مرادنا انه امارة الفراغ عن حمل ثابت النسب او نقول هو دليل الفراغ في المحتمل لا فيما تحقق وجو
ده واليه يرجع جواب صاحب النهاية اذا تاملت وهو اولى اعني كونه دليل الفراغ في المحتمل ومحل النزاع محتمل
ومع الحكم بالفراغ لا يثبت توهم الشغل شرعا فلا موجب لاستحباب الاستبراء لكن صحته موقوفة على دليل اعتبا
ر امارة الفراغ عنه لان حاصله ادعاء وضع شرعي والاجماع انما عرف على مجرد الصحة اما على اعتبارها دليل الفراغ
في المحتمل دون المحقق فلا واختار الفقيه ابو الليث قول محمد لانه احوط هذا وعند زفر لا يجوز للرجل ان
يتزوجها حتى تحيض ثلث حيض بناء على اصله وهو وجوب العدة للتزوج بعد كل وطي ولو زنا قوله وكذا اذا
ذا رأى امراة تزني فتزوجها حل له وطيها قبل ان يستبريها عندهما وقال محمد لا احب له ان يطاها ما لم يستبريها و
عند زفر لا يجوز العقد عليها ما لم تحض ثلث حيض لما قلناه عنه وقيل يكفي حيضة قوله والمعنى اي في حل وطي الزا
نية اذا تزوجت عقيب العلم بزناها عندهما بلا استبراء وعند محمد بعده ما ذكرنا لهما من ان الصحة امارة الفراغ
في المحتمل فلا موجب للاستبراء والحكم لا يثبت بلا سبب وعند محمد الوطي يوجب توهم الشغل فيستبرا كالمشتر
اة قوله ونكاح المتعة باطل وهو ان يقول لامراة خالية من الموانع اتمتع بك كذا عشرة ايام مثلا او يقول
اياما او متعيني نفسك اياما او عشرة ايام او لم يذكر اياما بكذا من المال قال شيخ الاسلام في الفرق بينه وبين
النكاح الموقت ان يذكر الموقت بلفظ النكاح والتزويج وفي المتعة اتمتع او استمتع انتهى يعني ما اشتمل
على مادة متعة والذي يظهر مع ذلك عدم اشتراط الشهود في المتعة وتعيين المدة وفي الموقت الشهود
وتعيينها ولا شك انه لا دليل لهاولا على تعيين كون نكاح المتعة الذي اباحه عليه السلام ثم حرمه هو ما اجتمع
فيه مادة م ت ع للقطع من الاثار بان المتحقق ليس الا انه اذن لهم في المتعة وليس معنى هذا ان باشر هذا
المأذون فيه يتعين عليه ان يخاطبها بلفظ اتمتع ونحوه لما عرف من اللفظ انما يطلق ويراد معناه فاذا
قال تمتعوا من هذه النسوة فليس مفهومه قولوا اتمتع بك بل اوجدوا معنى هذا اللفظ ومعناه
المشهور ان يوجد عقدا على امراة لا يراد به مقاصد عقد النكاح من القرار للولد وتربيته بل الى مدة معينة
ينتهي العقد بانتهائها او غير معينة بمعنى بقاء العقد ما دمت معك الى ان انصرف عنك فلا عقد والحاصل
ان معنى المتعة عقد موقت ينتهي بانتهاء الوقت فيدخل فيه ما بمادة المتعة والنكاح الموقت ايضا فيكون
النكاح الموقت من افراد المتعة وان عقد بلفظ التزويج واحضر الشهود وما يفيد ذلك من الالفاظ التي
تفيد التواضع مع المراة على هذا المعنى ولم يعرف في شيء من الاثار لفظ واحد ممن باشرها من الصحابة بلفظ
تمتعت بك ونحوه والله اعلم قوله وقال مالك هو جائز نسبته الى مالك غلط وقوله لانه كان مباحا فيبقى
الى ان يظهر الناسخ هذا متمسك من يقول بها كابن عباس قلنا قد ثبت النسخ باجماع الصحابة هذه عبارة

المصنف وليبين الباسية فيها فإن المختار ان الاجماع لا يكون ناسخاً اللهم الا ان يقدر محذوف اي بسبب العلم باجماعهم اي لما عرف اجماعهم على المنع علم انه نسخ بدليل النسخ اوجب للمصاحبة اي لما ثبت اجماعهم على المنع علم معه الناسخ بعينه كما في صحيح مسلم انه عليه السلام حرمها يوم الفتح وفي الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم يوم خيبر والله اعلم فق انها مرتين قيل ثلثة اشياء نسخت مرتين المتعة ولحوم الحمر الاهلية والتوجه الى بيت المقدس في الصلوة وقيل لا يحتاج الى الناسخ لانه عليه السلام انما كان اباحها ثلثة ايام فبانقضائها تنتهي الاباحة وذلك لما قال محمد بن الحسن في الاصل بلغنا عن رسول الله عليه السلام انه احل المتعة ثلثة ايام من الدهر في غزاة غزاها اشتد على الناس فيها العزوبة ثم نهى عنها وهذا لا يفيد ان الاباحة حين صدرت كانت مقيدة بثلثة ايام ولو قال ثم نهى عنها وهو يشبه ما اخرجه مسلم عن سبرة بن معبد الجهني قال اذن لنا رسول الله عليه السلام بالمتعة فانطلقت انا ورجل الى امراة من بني عامر كانها بكرة عيطاء فعرضنا عليها نفسينا فقالت ما تعطيني فقلت ردائي وقال صاحبي ردائي وكان رداء صاحبي اجود من ردائي وكنت اشب فاذا نظرت الى رداء صاحبي اعجبها واذا نظرت الي اعجبتها ثم قالت انت ورداؤك يكفيني فمكثت معها ثلثا ثم ان رسول الله عليه السلام قال من كان عنده شي من هذه النساء التي يتمتع بهن فليخل سبيلها فهذا امثله من حيث انه انما يدل على ان الاباحة اقامت ثلثا لا انها تعلقت مقيدة بالثلثة فلا بد من الناسخ وفي صحيح مسلم عنه عليه السلام لقد اذنت لكم في الاستمتاع من النساء وقد حرم الله ذلك الى يوم القيمة والاحاديث في ذلك كثيرة شهيرة واما ظاهر الالفاظ التي تعطي الاجماع فما اخرج الحازمي بسنده الى جابر خرجنا مع رسول الله عليه السلام الى غزوة تبوك حتى اذا كنا عند العقبة مما يلي الشام جاءت نسوة فذكرنا تمتعنا وهن يطفن في رحالنا فجاء رسول الله عليه السلام فنظر اليهن وقال من هؤلاء النسوة فقلنا يا رسول الله نسوة تمتعنا بهن قال فغضب رسول الله عليه السلام حتى احمرت وجنتاه وتمعر وجهه وقام فينا خطيبا فحمد الله واثنى عليه ثم نهى عن المتعة فتوادعنا يومئذ الرجال والنساء ولم نعد ولا نعود اليها ابداً وابن عباس صح رجوعه بعدما اشتهر عنه من اباحتها لما ذكر من رجوع ان عليا قال له انك رجل تائه ان النبي عليه السلام نهى عن متعة النساء وفي صحيح مسلم ان عليا رضي الله عنه سمع ابن عباس يلين في متعة النساء فقال مهلا يا ابن عباس فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها يوم خيبر وعن لحوم الحمر الانسية وهذا ليس صريحا في رجوعه بل في قول علي له ذلك ويدل على انه لم يرجع حين قال له علي ذلك ما في صحيح مسلم عن عروة ابن الزبير ان عبد الله بن الزبير قام بمكة فقال ان ناسا اعمى الله قلوبهم كما اعمى ابصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجل فناداه فقال انك لجلف جاف فلعمري لقد كانت المتعة تفعل في عهد امام المتقين يريد رسول الله عليه السلام فقال له ابن الزبير فجرب نفسك فوالله لان فعلتها لارجمنك باحجارك الحديث ورواه النسائي ايضا ولا تردد في ان ابن عباس هو الرجل المعرض به وكان رضي الله عنه قد كف بصره فلذا قال ابن الزبير رضي الله عنه كما اعمى ابصارهم وهذا انما كان في حال خلافة عبد الله بن الزبير وذلك بعد وفاة علي فقد ثبت انه مستمر القول على جوازها لم يرجع الى قول علي فالاولى ان يحكم بانه رجع بعد ذلك بناء على ما رواه الترمذي عنه انه قال انما كانت المتعة في اول الاسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المراة بقدر ما يرى انه مقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيه حتى اذا نزلت الاية الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم قال ابن عباس فكل فرج سواهما فهو حرام انتهى فهذا يحمل على انه اطلع على ان الامر انما هو على الوجه فرجع اليه وحكاه وقد حكي عنه انه انما اباحها حالة الاضطرار والعنت في الاسفار واسند الحازمي من طريق الخطابي الى المنهال عن سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس لقد سارت بفتياك الركبان وقال فيها الشعراء قال وما قالوا قلت قالوا • قد قلت للشيخ لما طال مجلسه • يا صاح هل لك في فتوى ابن عباس •

هل لك في رخصة الاطراف آنسة • تكون مثواك حتى يصدر الناس • فقال سبحان الله ما بهذا افتيت وما هي الا كالميتة والدم ولحم الخنزير ولا تحل الا للمضطر انتهى ولهذا قال الحازمي انه عليه السلام لم يكن اباحها لهم وهم في بيوتهم واوطانهم وانما اباحها لهم في اوقات بحسب الضرورات حتى حرمها عليهم في اخر سنيه في حجة الوداع وكان تحريم تابيد لا خلاف فيه بين الائمة وعلماء الامصار الا طائفة من الشيعة **قوله** وقال زفر هو جائز يعني النكاح الموقت هو ان يتزوج امراة بشهادة شاهدين عشرة ايام لان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة بل تبطل هي ويصح النكاح فصار كما اذا تزوجها على ان يطلقها بعد شهر صح ويبطل الشرط او تزوج في نيته ان يطلقها بعد مدة نواها فلا باس ولا باس بتزوج النهاريات وهو ان يتزوجها على ان يكون عندها نهاراً دون الليل **قوله** ولنا انه اتى بمعنى المتعة والعبرة في العقود للمعاني ولذا لو قال جعلتك وكيلا بعد موتي انعقد وصية او جعلتك وصيا في حياتي انعقد وكالة ولو اعطى المال مضاربة وشرط الربح للمضارب كان قرضا او لرب المال كان بضاعة ولا يخفى على ما حققناه يكون الموقت من نفس نكاح المتعة فلا يحتاج الى عين ابداء الفاسخ في دفع قول زفر هذا او مقتضى النظر ان يترجح قوله لان غاية الامر ان يكون الموقت متعة وهو منسوخ لكن يقول المنسوخ معنى المتعة على الوجه الذي كان الشرعية عليه وهو ما ينتهي العقد فيه بانتهاء المدة ويتلاشى وانا لا اقول به كذلك وانما اقول ينعقد مؤبداً ويلغو اشتراط التوقيت فحقيقته الغاء شرط التوقيت هو اثر النسخ واقرب نظير الى هذا نكاح الشغار وهو ان يزوج الرجلان كل موليته الاخر على ان يكون بضع كل موليته مهر موليته الاخر صح النهي عنه وقلنا اذا عقد كذلك صح موجبا للبضعين مهر مثلهما بل على الغاء الشرط المذكور فلم يلزمنا النهي فقول زفر مثل هذا سواء واما قياسه على ما لو تزوجها على ان يطلقها بعد شهر فيمكنه تركه ان صح عنه الى اصول شتى مما اشترط فيه من النكاح شرط مخالف لمقتضى العقد اذا كان غير صحيح من حيث انه انما عقد مؤبدا ولذا اذا انقضت المدة لا ينتهي النكاح بل هو مستمر الى ان يطلقها فان قلت فلو عقد بلفظ المتعة واراد النكاح الصحيح المؤبد هل ينعقد او لا واذا لم ينعقد هل يكون من افراد المتعة فالجواب لا ينعقد به النكاح وان قصد به النكاح وحضره الشهود وليس من نكاح المتعة لانه لم يذكر فيه توقيت بل التابيد وانما كان كذلك لانه لا يصح مجازا عن معنى النكاح لما في المبسوط من انه لا يفيد ملك المتعة كالاحلال قال فان من احل لغيره طعاما واذن له ان ينتفع به لا يملكه وانما يتلف على ملك المبيح فكذا اذا استعمل هذا اللفظ في موضع النكاح لا يثبت به الملك انتهى يعني انتفى طريق المجاز الذي بيناه في اول كتاب النكاح والله اعلم **قوله** ولا فرق بين ما اذا طالت المدة وقصرت نفي لرواية الحسن عن ابي حنيفة انهما اذا اسميا مدة لا يعيشان اليها صح لتابيده معنى قلنا ليس هذا تابيدا معنى بل توقيت **قوله** لانه المعين للمتعة يوجب ما قدمناه هذا واذا انساق الكلام الى الشرط الفاسد وهو اشتراط ما ليس مقتضى العقد لا يبطل النكاح بل يبطل هو ناسب ان يقرن به الكلام في اشتراط الخيار في النكاح فاذا تزوج على انه بالخيار او هي صح النكاح وبطل الخيار عندنا بناء على ان شرط الخيار لا الهزل لان الهازل قاصد للسبب غير راض بحكمه ابدا او شارط الخيار غير راض بحكمه في وقت مخصوص فاذا لم يمنع الهزل ثبوت حكم الحديث ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة وقد اسلفنا تخريجه فشرط الخيار اولى ان لا يمنعه واذا لم يمنع ثبوت حكمه وهو الملك من حين صدور العقد كان اشتراط الخيار شرطا فاسدا فيبطل واما خيار الروية فحقيقته لا تتوقف على اشتراطه في موضع يثبت كالبيع بل اذا اشترى ما لم يره ثبت له الخيار بلا اشتراط والنكاح ينعقد بلا روية اجماعا فلا يتصور ثبوته فيه ولو فرض اشتراط خيار الفسخ اذا راها كان شرطا فاسدا فيبطل واما خيار العيب فلا يثبت لاحدهما في الاخر اذا وجده معيبا

ببرص او جذام او رتق او قرن او عفل او جنون او مرض فالج او غيره ايًا كان عند ابي حنيفة وابي يوسف سوى عيب الجب
والعنة فنرد على ما ياتي في بابه خلافًا للشافعي في العيوب الخمسة القرن والرتق والجنون والجذام والبرص وفي
في الثلاثة الاخيرة اذا كانت بحيث لا تطيق المقام معه حيث يثبت لها خيار الفسخ لنا ما عنه عليه السلام انه قال للتي تز
وجها فوجد بكشحها بياضًا الحقي باهلك وهذا من كنايات الطلاق بل لا يبعد عده من صريح في عرف العرب بالاستقراء
فعرف انه لا فسخ عن عيب وحجتنا ايضًا قول ابن مسعود لا ترد الحرة عن عيب وعن علي رضي الله عنه قال اذا وجد بامر
امرأته شيئًا من هذه العيوب فالنكاح لازم له ان شاء طلق وان شاء امسك والمسألة مختلفة بين الصحابة رضي الله
عنهم فعن عمر انه اثبت الخيار وحمله على خيار الطلاق بعيد فان ذلك ثابت لا يحتاج الى نقل اثباته عمر اياه وقول
عمر ارجح فيما يظهر فان ما ذكرنا من طريق التخلص بالطلاق وما افادته هذه الدلائل انما هو في تخلص الرجل
فاما المرأة فلا تقدر عليه وهي محتاجة الى التخليص ومامورة بالفرار قال عليه السلام فر من المجذوم فرارك من ا
لاسد والكلام في المسألة طويل الذيل في المبسوط وغيره لا يحتمل انظار السنابص دها اذ ليس من صحا
يل الكتاب بل المقصود تتميم الفايده بالفروع المناسبة وكذا لو شرط احد الزوجين على الاخر السلامة من
تلك العيوب او من العمى والشلل والزمانة او شرط صفة الجمال فوجد بخلاف ذلك لا خيار له في الفسخ وعن
هذا وكثيرا ما يقع لو تزوجها بشرط انها بكر فاذا هي ثيب لا خيار له بل ان شاء طلق وتجب احكام الطلاق
قبل الدخول او بعده **قوله** ومن تزوج امراتين في عقده واحدة احديهما لا تحل له نكاحها لرضاع او قرابة
محرمة بخلاف ما اذا جمع بين حر وعبد في البيع حيث لا يصح في العبد لان قبول العقد في الحر شرط فاسد في بيع
العبد فيبطله وهنا المبطل يخص المحرمة والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة **قوله** ثم جميع المسمى للتي تحل
عند ابي حنيفة وعندهما يقسم على مهر مثليهما كان يكون المسمى الفا ومهر مثل المحرمة الفان والمحللة الف فيلزم
ثلث مايه وثلثة وثلاثون وثلاثة دراهم للتي صح نكاحها ويسقط الباقي ولو كان دخل بالتي لا تحل فالمذكور
في الاصل ان لها مهر مثلها بالغا ما بلغ والالف كلها للمحللة قال في المبسوط وهو الاصح على قول ابي حنيفة وما
ذكر في الزيادات فهو قولهما ان لها مهر مثلها ولا يجاوز حصتها من الالف ولو كان صح نكاحها تقسمه الا
لف على المهر مثليهما اتفاقًا **قوله** وهي مسألة الاصل مثل هذا اللفظ يقصد به الاحالة على ذلك الكتاب لتتميم
متعلقات المسألة منه وحاصله المذكور لهما فيه ان المسمى قوبل بالبضعين ولم يسلما وكلما قوبل بشي
لم يسلما فالالتزام حصة السالم بيان تقرير الكبرى شرعًا ما لو اشترى عبدين بالف فاذا احدهما حر او
خاطب امراتين بالنكاح بالف فاجابت احديهما دون الاخرى بل ما نحن فيه اولى فان المحرمة داخلة في
العقد عنده ولذا لا يحد بوطئها مع العلم بالحرمة عنده ومن ضرورة دخولها انقسام البدل ولنا منع
كبراه الكبرى بل المضموم الى المحللة اما محل او لا ففي الاول ينقسم وفي الثاني لا كما لو ضم جدارا او حمارا فان
الكل فيه للمحل والضم لغو ووضع المحرمة كذلك فان حكم النكاح الحل والمحرمة ليست محليه فلم تدخل والمدبر
مال فهو محل ولذا لو قضى القاضي بجواز بيعه نفذ فيدخل في العقد ثم يستحق نفسه بحق الحرية و
سقوط الحد عنده في وطي المحرمة المعقود عليها من حكم صورة العقد وسنبين وجهه ان شاء الله تعالى في
كتاب الحدود لا من حكم انعقاده والانقسام من حكم الانعقاد والانقسام في المخاطبتين للاستواء في الا
يجاب للمحليه فانهما لو اجابتا صح نكاحهما معًا وانقسم عليهما هذا وقد ادعى ان ما في الزيادات مثله
لو دخل بالتي لا تحل كان لها مهر مثلها لا يجاوز حصتها من الالف قول ابي حنيفة فاستشكل بانه فرع دخولها
في العقد ودفع بانه قولهما لا قوله في الاصح وقوله يجب مهر مثلها بالغا ما بلغ ويفتقر الى التسليم فالمنع

من المجاوزة لمجرد التسمية ورضاها بالقدر المسمى لا بدخولها في العقد فاما الانقسام للاستحقاق فباعتبار الدخول
في العقد فالتي تحل هي المختصة بذلك فالكل لها وقد يورد ايضًا على قوله ان لها مهر مثلها بالغا ما بلغ ان عدم الدخول
في العقد يقتضي اجنبيتها عنه فباي وجه يجب مهر مثلها وهو فرع الدخول في عقد فاسد واجاب بان وجوبه با
لعقد الذي وجب به درء الحد وهو صورة العقد ويورد على قولهما ايضًا كيف وجب لها حصتها من الالف با
لدخول وهو حكم دخولها في العقد ثم يجب الحد ولا يجتمع الحد والمهر ولا مخلص الا بتخصيصها الدعوى فيجب الحد لانتفاء
شبهة الحل والمهر للانقسام بالدخول في العقد **قوله** ومن ادعت عليه امراة لقب المسألة ان القضا بشهادة الزور
في العقود والفسوخ ينفذ عند ابي حنيفة ظاهرًا وباطنًا اذا كان مما يمكن القاضي انشا العقد فيه فلو
ادعى نكاح امراة او هي ادعت النكاح او الطلاق الثلث كذبًا وبرهنا زورًا فقضى بالنكاح والطلاق نفذ ظا
هرًا فتطالب المرأة في الحكم بالقسم والوطي والنفقة وباطنًا فيحل له وطؤها وان علم حقيقة الحال ولها تمكينه
وقولنا اذا كان مما يمكن القاضي انشاوه لتخرج ما اذا كانت معتدة الغير او مطلقة ثلثًا له فادعى انه تزوجها
بعد زوج ونحو ذلك مما لا يقدر القاضي على انشاء العقد فيه اما الهبة والصدقة ففي نفاذ القضا بهما باطنًا
روايتان اذا ادعيا كذبًا ووجه المانعة ان القاضي لا يملك تمليك مال الغير بلا عوض وقول ابي حنيفة هو قول
ابي يوسف الاول وفي قوله الاخر وهو قول محمد لا ينفذ باطنًا فلا يسعه ان يطاها اذا ادعى كذبًا واذا كان مدعًا عليه بطلقها
وهو قول الشافعي وكما لا تحل للثاني لا تحل للاول فيما اذا ادعت الطلاق الثلث كذبًا فقضى به وتزوجت اخر عند محمد
وعند ابي حنيفة تحل للثاني لا الاول لان القاضي يملك التطليق على الغير احيانًا بخلاف المعتدة واختها وكذا الاختلاف
في دعوى الفسخ بان ادعى احد المتبايعين على صاحبه فسخ البيع كذبًا وبرهن زورًا فقضى القاضي بفسخ البيع
وحل للبايع وطؤها لو كانت امة وكذا لو ادعى بيع الامة منه ولم يكن باعه فقضى بها المدعي المشتري حلت له وكذا
في دعوى العتق والنسب وجه تمسكهما في الكتاب ظاهر وايضًا القضا اما امضا لعقد سابق او انشا لا صح
الاول لعدم سابق ولا الثاني لانه لا ايجاب ولا قبول ولا شهود ولابي حنيفة ان القاضي مامور بما في وسعه وليس
في وسعه القضا بما هو حجة عنده وقد فعل وهذا يفيد ان القاضي لو علم كذب الشهود لا ينفذ ولما لم يستلزم
ما ذكر النفاذ باطنًا اذ القدر الذي توجبه الحجة وجوب القضا وهو لا يستلزم النفاذ باطنًا اذ كان محل الغالو
اقع وهو محل الخلاف زاد قوله واذا ابتنى القضاء على الحجة وامكن تنفيذه باطنًا بتقدير النكاح ينفذ فافاد اختيار
احد شقي ترديدهما وهو انه انشا والمعنى انه يثبت الانشا اقتضاء بتقديمه عليه وافاد بذلك جوابهما عن ابطال
به هذا الشق من عدم الايجاب والقبول والشهود فان ثبوته على هذا الوجه يكون ضمنيًا ولا يشترط للضمنيات
ما يشترط لها اذا كانت قصدية على ان كثيرا من المشايخ شرطوا حضور الشهود لقضا النفاذ باطنا ولم يشرطه
بعضهم وهو اوجه ولو انهما ابطلا هذا الشق بعدم التراضي من الجانبين لم يندفع بذلك ولما كان المفتقر
ما ثبت ضرورة صحة غيره ولم يظهر وجه احتياج صحة القضا الى تقديم الانشا الا اذا افتقرت صحته الى نفاذه باطنا و
ليس مفتقرا اليه لثبوته مع انتفائه في الاملاك المرسلة حيث يصح ظاهرًا لا باطنًا اذ قوله قطعا للمنازعة يعني
ان المقصود من القضاء قطع المنازعة ولا ينقطع فيما نحن فيه الا بتنفيذه باطنا اذ لو بقيت الحرمة تكررت المنا
زعة في طلبها الوطي او طلبه مع امتناع الاخر لعلمه بحقيقة الحال فوجب تقدير الانشا فكان القاضي قال زو
جتكها وقضيت بذلك كقوله هو حر في جواب اعتق عبدك عني بالف حيث يتضمن البيع منه وذكر الشيخ اكمل الدين ان بعض
من حضر عنده من المغاربة منع الحصر وقال يمكن قطع المنازعة بان يطلقها قال فاجبته ما تريد بالطلاق الطلا
ق المشروع او غيره لا عبرة بغيره والمشروع يستلزم المطلوب اذ لا يتحقق الا في نكاح صحيح قال فتحا سراج الدين ليس

بجواب صحيح اذ له ان يريد الطلاق غير المشروع وكونه لا عبرة به في كونه طلاقا صحيحا لا يفيد فقد ثبت بذلك ان
قطع المنازعة الواجب لا يتوقف على التفريق باطنا بل يجب التفريق باطنا بل تحقق طريق اخر لقطع المنازعة وهو ان
يتلفظ بلفظ الطلاق فلم يجب التفريق باطنا لانه لم يكن له موجب سوى انحصار طريق قطع المنازعة فيه
وظهر انه لم ينحصر والحق ان قطع المنازعة ينتهض سببا للتفريق باطنا فيما اذا كان هو المدعي لانها لا تقدر على ا
لتخلص بلفظ الطلاق لا فيما اذا كانت هي المدعية لما ذكر ففيه قصور عن صور المدعى وهو النفاذ باطنا في العقود
والفسوخ والذي روي عن علي وهو ان رجلا اقام بينة على امرأة انها زوجته بين يدي علي رضي الله عنه فقضى على
بذلك فقالت المرأة ان لم يكن لي منه بد يا امير المؤمنين فزوجني اياه فقال شاهداك زوجاك تخصص ما اذا انحصر قطع
المنازعة في التفريق باطنا فانه لو لم ينعقد باطنا لاجابها لما طلبت للحقيقة التي عندها والاوجه ان يراد بالمنازعة
في قوله قطعا للمنازعة الحاج المؤدي الى الحرج والظلم من كونه عند القاضي اولا فيتناول ما اذا الح الاول في طلبها
باطنا بان يأتيها لقصد جماعها كرها او باسترضائها وذلك لعلمه بحقيقة الحال والحل الباطن وفي هذا العقد كونه
منشأ مفسدة التقاتل والسفك لكونه عرضة له باطلاع الزوج عليه فيتجه اجتماع زوجين على امرأة احدهما
سرا والاخر جهرا وكل من الامرين يخلو عن قواعد الشريعة فلا تنقطع المنازعة على المعنى الذي ذكرناه
من الاعمية الا بالحكم بالنفاذ باطنا وثبوت الحرمة في نفس الامر بفسخ القاضي فعم الصور ثم على المجترئ بالد
عوى الباطلة واثباتها بالطريق الباطل اثم ياله من اثم غير ان الوطء بعد ذلك في حل وقول ابي حنيفة اوجه
استدل على اصل المسألة بدلالة الاجماع على ان من اشترى جارية ثم ادعى فسخ بيعها كذبا وبرهن فقضى به حل للبا
يع وطؤها واستخدامها مع علمه بكذب دعوى المشتري مع انه يمكنه التخلص بالعتق وان كان فيه اتلاف ماله
فانه ابتلي بامرين فعليه ان يختار اهونهما وذلك ما يبلغ له فيه دينه **قوله** بخلاف الاملاك المرسلة اي المطلقة عن
تعيين سبب الملك بان ادعى الملك في هذا الشيء ولم يعين سببا فان القضاء به قضاء باليد ليس غير لتزاحم الاسباب
اي لتعددها فلا يمكن القاضي تعيين بعضها دون بعض اذ لم تقم حجة لخصوصه بخلاف ما عين السبب فيه
ووقعت الشهادة على تعيينه والله سبحانه اعلم **باب الاولياء والاكفاء** اولى الشرائط المتفق عليها
غالبا الشرط المختلف فيه وهو عقد الولي والولي العاقل البالغ الوارث فخرج الصبي والمعتوه والعبد والكافر على
المسلمة الولاية في النكاح نوعان ولاية ندب واستحباب وهي الولاية على البالغة العاقلة بكرا كانت او ثيبا
وولاية اجبار وهي الولاية على الصغيرة بكرا كانت او ثيبا وكذا الكبيرة المعتوهة والمرقوقة وتثبت الو
لاية باسباب اربعة بالقرابة والملك والولاء والامامة وافتتح الباب بالولاية المندوبة نفيا لوجوبها لا
نه مهم لاشتهار الوجوب في بعض الديار وكثرة الرواية عن الاصحاب فيه واختلافها وحاصل ما عن علما
ئنا رحمهم الله في ذلك سبع روايات روايتان عن ابي حنيفة تجوز مباشرة البالغة العاقلة عقد نكاحها ونكاح
غيرها مطلقا الا انه خلاف المستحب وهو ظاهر المذهب ورواية الحسن عنه ان عقدت مع كفء جاز ومع غيره
لا يصح واختيرت للفتوى لما ذكر من ان كم من واقع لا يرفع وليس كل ولي يحسن المرافعة والخصومة ولا كل قاض
يعدل ولو احسن الولي وعدل القاضي فقد يترك انفة للتردد على ابواب الحكام واستثقالا لنفس الخصومات
فيتقرر الضرر فكان منعه دفعا له وينبغي تقييد عدم الصحة المفتى به بما اذا كان لها اولياء احياء لان عدم الصحة
انما كان على ما وجه به هذه الرواية دفعا لضررهم فانه قد يتضرر لما ذكرنا اما ما يرجع الى حقها فقد سقط برضاها
بغير الكفء على ما سياتي ان شاء الله في فصل الكفاءة وعن ابي يوسف ثلاث روايات لا يجوز مطلقا اذا كان لها ولي
ثم رجع الى الجواز من الكفء لا من غيره ثم رجع الى الجواز مطلقا من الكفء وغيره وروايتان عن محمد انعقاده

موقوفا على اجازة الولي ان اجازه نفذ والا بطل الا انه اذا كان كفؤا وامتنع الولي يجدد القاضي العقد ولا
يلتفت اليه ورواية رجوعه الى ظاهر الرواية فتحصل ان الثابت الان هو اتفاق الثلثة على الجواز مطلقا من
الكفء وغيره هذا على الوجه الذي ذكرناه عن ابي يوسف من ترتيب الروايات عنه وهو ما ذكره السرخسي واما
على ما ذكره الطحاوي من ان قوله المرجوع اليه عدم الجواز الا بولي وكذا الكرخي في مختصره حيث قال وقال
ابو يوسف لا يجوز الا بولي وهو قوله الاخير فلا ورجح بعضهم قول الشيخين لانهما اقدم واعرف بمذاهب اصحابنا
لكن ظاهر الهداية اعتبار ما نقله السرخسي والتعويل عليه حيث قال عن ابي حنيفة وابي يوسف في ظاهر الرواية
وعن ابي يوسف الى اخره وعلى المختار للفتوى لو زوجت المطلقة ثلثا نفسها بغير كفء ودخل بها لا تحل
للاول قالوا ينبغي ان تحفظ هذه المسألة فان المحلل في الغالب يكون غير كفء واما لو باشر الولي عقد المحلل فانها
تحل للاول واذا اجاز من غير الكفء على ظاهر المذهب فللولي ان يفرق بينهما على ما ذكرنا في فصل الكفاءة
ان شاء الله تعالى وقال الشافعي لا ينعقد بعبارة النساء اصلا اصيلة كانت او وكيلة **قوله** لان النكاح شرع
لا الاستدلال لقول الشافعي ومالك وهو ان النكاح لا يراد لذاته بل لمقاصده من السكن والاستقرار
لتحصيل النسل وتربيته ولا يتحقق ذلك مع كل زوج والتفويض اليهن مخل بهذه المقاصد لانهن سر
يعات الاغترار سيئات الاختيار خصوصا من لا يصح حضورها عند غلبة الشهود وهو غالب حالهن فصار ذلك
لانوثة مظنة قصور الراي لما غلب على جمعهن بما ذكرنا فاستلزم هذا التقرير كون علة ثبوت الولاية في النكاح
الانوثة ولا شك انه قاصر عن عموم الدعوى فانها لو عقدته باذن الولي في رجل معين كقول محمد لا يصح عندهم
لوجه المذكور لا يشمله ونحن نمنع علية الانوثة ونهيها عن المباشرة ندب كيلا تنسب الى الوقاحة بل العلة
ليس الا الصغر على ما سنبين والمفسدة المذكورة ليست لازمة لمباشرتها ولا غالبة ولا يناط الحكم بالانوثة
اذ ليست ملزومة دائما ولا غالبا كما هو شأن المظنة ومجرد الوقوع احيانا لا يوجب المظنة واذا وجد فلو
لي رفعه وكونه ولي يمتنع عن ذلك قليل بالنسبة الى من يقوم في دفع العار عن المنتسب عن نفسه فوقوع المفسدة
قليل وتقريرها بعد وقوعها قليل في قليل فانتفت المظنة وبقي انها تصرفت في خالص حقها وهي من اهله لكونها
عاقلة بالغة ولهذا كان لها اختيار الازواج فلا تزوج ممن لا ترضاه ثم استشعر ان يورد عليه منع انه خالص
حقها والا لم يطالب الولي به فاجاب بانما يطالب به كيلا تنسب الى الوقاحة وهذا الكلام على السنة وهو بعين
الى الوساوي وهو منتف فان له ادلة اخرى سمعية هي المعلول عليه وهي قوله تعالى فلا تعضلوهن ان ينكحن
ازواجهن نهى الاولياء عن منعهن من نكاح من يخترنه وانما يتحقق المنع ممن في يده الممنوع وهو الانكاح
وما في السنن عن عائشة رضي الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها
باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل حسنه الترمذي وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي رواه ابو داود
والترمذي وابن ماجه واحاديث اخر في ذلك والجواب اما الاية فمعناها الحقيقي النهي عن منعهن عن مباشرة
النكاح هذا هو حقيقة لا تمنعوهن ان ينكحن اذا اريد بالنكاح العقد هذا بعد تسليم كون الخطاب للا
ولياء والا فقد قيل للازواج فان الخطاب معهم في اول الاية واذا طلقتم النساء فلا تعضلوهن اي لا تمنعو
هن حسا حبسا بعد انقضاء العدة ان يتزوجن ويوافقها قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لانه حقيقة
اسناد الفعل الى الفاعل واما الحديث المذكور وما بمعناه من الاحاديث فمعارضة بقوله عليه السلام الا
يم احق بنفسها من وليها رواه مسلم وابو داود والترمذي والنسائي ومالك في الموطا والايم من لا
زوج لها بكرا كانت او ثيبا في كتاب الامثال لابي عبيد في امثال اكثم بن صيفي كل ذات بعل ستئيم يضرب بجول

الزمن باهله وانشد قول الاول • افاطم اني هالك فتثبتي • ولا تجزعي كل النساء يئيم • وجه الاستدلال انه اثبت
لكل منهما ومن الولي حقا في ضمن قوله احق وتعلوم انه ليس للولي سوى مباشرة العقد اذا رضيت وقد جعلها
احق منه به فبعد هذا اما ان يجري بين هذا الحديث وما رووه حكم المعارضة والترجيح او طريقة الجمع فعلى الاول
بل بترجيح هذا بقوة السند وعدم الاختلاف في صحته بخلاف الحديثين فانهما اما ضعيفان كحديث لا
نكاح الا بولي مضطرب في اسناده في وصله وانقطاعه وارساله قال الترمذي هذا حديث فيه اختلاف وروى
جماعة منهم اسرائيل وشريك وروه عن ابي اسحق عن ابي بردة عن ابي موسى الاشعري عن النبي عليه السلام وروا
اسباط ابن محمد وزيد بن حبان عن يونس بن ابي اسحق عن ابي بردة عن ابي موسى وروا ابو عبيدة الحداد عن
يونس ابن ابي اسحق عن ابي بردة ولم يذكر فيه عن ابي اسحق فقد اضطرب في وصله وانقطاعه وقد روى
شعبة وسفين الثوري عن يونس بن ابي اسحق عن ابي بردة عن النبي عليه السلام وهذا اضطراب في ارساله
لان ابا بردة لم يره عليه السلام وشعبة وسفين اضبط من كل من نقدم قال واسنده بعض اصحاب سفين عن
سفين ولا يصح ثم اسند الى شعبة قال سمعت سفين الثوري يسال ابي اسحق اسمعت ابا بردة يقول قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي قال نعم ولا يخفى ان هذا الكلام الزامي اما على راينا فلا يضر الارسال
وحديث عايشة رضي الله عنها عن ابن جريج عن سليمن بن موسى عن الزهري عن عروة عن عايشة وقد انكره
الزهري قال الطحاوي وذكر ابن جريج انه ساله عنه ابن شهاب فلم يعرفه حدثنا بذلك ابن ابي عمران حدثنا
يحيى بن معين عن ابن علية عن ابن جريج بذلك واما حسان فبناء على ان الاصح في الاول وصله لان الوصل والر
فع مقدمان على الوقوف والارسال عند التعارض على الاصح وان كان شعبة وسفين احفظ من غيرهما لكن حكا
ية شعبة يفيد انهما سمعاه من ابي اسحق في مجلس واحد فلا ظاهرا وغيرهما سمعوه منه في مجالس وفي ا
لثاني ان الثقة قد ينسى الحديث ولا يعد قادحا في صحته بعد عدالة من روى عنه وثقته ولذلك نظاير
اشهرها ما روي ان ربيعة ذكر لسهيل بن ابي صالح حديثا فانكره فقال له ربيعة انت حدثتني به عن ابيك
فكان سهيل يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني اللهم الا ان يقال هذا في عدم التكذيب اما اذا الكذب بان يقول
ما رايت ذلك فنصوا في الاصول على رده وفي حكاية ابن جريج ايما الى ذلك في رواية ابن عدي في الكامل اياها في
ترجمة سليمن بن موسى حيث قال قال ابن جريج فلقيت الزهري فسالته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت
له ان سليمن بن موسى حدثنا به عنك قال فاثنى على سليمن خيرا وقال اخشى ان يكون وهم علي انتهى فهذا اللفظ
في عرف المتكلمين من اهل العلم يفيد معنى نفيه بلفظ النفي واما ما ضعفه به من ان عايشة روايته عملت
بخلافه على ما في الموطا عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه عن عايشة انها زوجت حفصة بنت عبد الرحمن من المنذر
بن الزبير وعبد الرحمن غايب بالشام فلما قدم عبد الرحمن قال ومثلي يفتات عليه في بناته فكلمت عايشة
المنذر بن الزبير فقال ان ذلك بيد عبد الرحمن وقال عبد الرحمن ما كنت لارد امرا قضيتيه فاستقرت
حفصة عند المنذر ولم يكن ذلك طلاقا فاول على معنى انها اذنت في التزويج ومهدت اسبابه فلما لم يبق
الا العقد اشارت الى من يلي امرها عند غيبة ابيها ان يعقد يدل على ذلك ما روي عن عبد الرحمن بن القاسم
عن ابيه قال كانت عايشة تخطب اليها المراة من اهلها فتشهد فاذا بقيت عقدة النكاح قالت لبعض
اهلها زوج فان المراة لا تلي عقد النكاح وفي لفظ فان النسا لا ينكحن اسنده البيهقي عنه وعلى كلا التقديرين
فالتقديم للصحيح وهو ما رواه مسلم وابو داود والترمذي والنسايي ومالك في الموطا وهو ما استدللنا به
وعلى الثاني وهو اعمال طريقة الجمع فبان يحمل عمومه على الخصوص وذلك شايع وهذا يخص حديث ابي موسى بعد

جواز

جواز كون النفي للكمال والسنة وهو محمل قولها فان النسا لا تلي ولا ينكحن في رواية البيهقي بان يراد بالولي من يتو
قف على اذنه اي لا نكاح الا بمن له ولاية لينفي نكاح الكافر المسلمة والمعتوهة والامة والعبد ايضا لان النكاح
في الحديث عام غير مقيد وعلى هذا التاويل يتم العمل بالحديث الجامع لاشتراط الشهادة والولي وهو ما قدمناه
من رواية ابن حبان في فصل الشهادة ويخص حديث عايشة بمن نكحت غير الكفو والمراد بالباطل حقيقته
على قول من لم يصحح ما باشرته من غير كفو او حكمه على قول من يصححه ويثبت للولي حق الخصومة في فسخه
كل ذلك شايع في اطلاقات النصوص ويجب ارتكابه لدفع المعارضة بينهما على انه يخالف مذهبهم فان قوله
اذا انكحت نفسها باذن وليها كان صحيحا وهو خلافا مذهبهم والله سبحانه اعلم فثبت مع المنقول الوجه المعنوي
وهو انها تصرفت في خالص حقها وهي من اهله كما لمال فيجب تصحيحه مع كونه خلاف الاولى قوله
ولا يجوز اجبار البكر البالغة على النكاح معنى الاجبار ان يباشر العقد فينفذ عليها شاءت او ابت ومبنى
الخلاف ان علة ثبوت ولاية الاجبار اهو الصغر او البكارة فعندنا الصغر وعند الشافعي البكارة فانبنى عليه هذه
ما اذا زوج الصغيرة فدخل وطلقت قبل البلوغ لم يجز للاب تزويجها عنده حتى تبلغ فتشاور لعدم البكارة و
عندنا له تزويجها لوجود الصغر وحاصل وجه قوله انه الحق البكر الكبيرة بالبكر الصغيرة في ثبوت ولاية اجبارها في
النكاح بجامع الجهل بامر النكاح وعاقبته ونحن نمنع ان الجهل بامر النكاح هو العلة في الاصل بل هو معلوم الالغاء
للقطع بجواز البيع والشراء من جهله لعدم الممارسة مع ان الجهل منتف لانها تجهل بالغة معنى عقد النكاح و
حكمه وبهذا يسقط ما يمكن ان يقال لتكن الجهل حكمة تعليق الحكم بالصغر كما ذكرتم لكن لجوز بعدية الحكم باعتبار
الحكمة المجردة ان وجدت على المختار بل تعليق الحكم في الاصل بالصغر المتضمن لقصور العقل المخرج له عن اهلية
ان يرجع اليه في رايه ان يلتفت اليه في امر ونهي وهذا الذي ظهر اثره في التصرفات من البيع والشراء والاجارة والا
قتضاء وغيرها من ساير التصرفات اتفاقا على ان الخلاف في الحكمة المجردة الظاهرة المنضبطة وظاهر كلام الغز
يقتضي هناك ان ذلك لم يتحقق في الشرع بعد ثم لا يخفى ان الجهل غير منضبط بل يختلف باختلاف الاشخاص
فلا يعتبر اصلا بل المظنة والكلام فيها اهي البكارة او الصغر فقلنا الصغر اما البكارة فمعلوم الغاوها من الشرع
والدلالة نوع من الاقتضاء ومقصود الشرع اما الصريح ففي سنن ابي داود والنسايي وابن ماجة ومسند الامام
احمد من حديث ابن عباس ان جارية بكرا اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت ان اباها زوجها وهي كارهة فخير
ها النبي عليه السلام وهذا الحديث صحيح فانه حسن حدثنا جرير عن ايوب عن عكرمة عن ابن عباس وحسين هو ابن
محمد المروذي احد المخرج لهم في الصحيحين وقول البيهقي انه مرسل لرواية ابي داود ونقل ابن ابي حاتم عن ابيه
تخطاه الوصل لرواية حماد هذه وابن علية عن ايوب عن عكرمة من حديث محمد بن عبيد عن حماد بن زيد عن
ايوب عن عكرمة عن النبي عليه السلام مرسلا ونسبة الوهم في الوصل الى حسين لانه لم يروه عن جرير غيره مردود
ودا اما اولا فحجية المرسل الصحيح واما ثانيا فقد تابع حسينا على الوصل عن جرير سليمن بن حرب كما نقله
صاحب التنقيح عن الخطيب البغدادي قال فبرئت عهدته يعني حسينا ومن التبعة ثم اسنده عنه
قال ورواه ايوب عن سويد هكذا عن الثوري عن ايوب موصول وكذا رواه معمر ابن سليمن عن زيد
بن ابن حبان عن ايوب فزال الريب وصار الحاصل ان عكرمة قال مرة ان جارية بكرا اتت النبي عليه السلام
فارسل وذكر مرة او مرارا الواسطة بينه وبين النبي عليه السلام ولا بدع في ذلك قال ابن القطان حديث
ابن عباس هذا صحيح وليست هذه خنسا بنت خذام التي زوجها ابوها وهي ثيب فكرهته فرد النبي عليه السلام
نكاحه فان هذه بكر وتلك ثيب انتهى على انه روي ان خنسا ايضا كانت بكرا اخرج النسايي في سننه حديثها وفيه انتهى

بكراو رواه عن عبد الله بن يزيد عن خنسا قالت انكحني ابي وانا كارهة وانا بكر فشكوت ذلك الى النبي عليه السلام الحديث
لكن رواية البخاري تترجح قال ابن القطان والدليل على انهما ثنتان اخرجه الدارقطني عن ابن عباس ان النبي عليه السلام
رد نكاح ثيب وبكر انكحهما ابوهما وهما كارهتان قال ابن القطان وتزوجت خنسا بمن هويته وهو ابو لبابة بن عبد
المنذر صرح به في سنن ابن ماجة فولدت له السايب بن ابي لبابة انتهى وهذا الحديث وان كان عند عبد الحق ابن
ابراهيم بن جويرية الطبري وهو ضعيف لكن لم ينفرد به عن الرماري فقد رواه ايضا ابو سلمة مسلم بن محمد بن
عمار الصيعاني ووهم الدارقطني الرماري نفسه عن الثوري وصوب ارساله عن يحيى عن المهاجر عن عكرمة مرسلا
وعلى كل حال يتم به المقصود الذي سقناه له واخرج الدارقطني عن شعيب بن اسحق عن الاوزاعي عن عطاء عن
جابر ان رجلا زوج ابنته وهي بكر من غير امرها فاتت النبي عليه السلام ففرق بينهما فهذا عن جابر ووهم شعيبا
في رفعه قال والصحيح انه مرسل وبه يتم مقصودنا اما لانه حجة واما لان ذكرناه للاستشهاد والتقوية
واحاديث اخر رويت عن ابن عمر وعايشة وان تكلم فيها واما ما استدلوا به من قوله عليه السلام الثيب
احق بنفسها من وليها والبكر يستامرها ابوها في نفسها باعتبار انه خص الثيب بانها احق فافاد ان
البكر ليست احق بنفسها منه فاستفادة ذلك بالمفهوم وهو ليس حجة عندنا ولو سلم فلا يعارض المفهوم الصريح
الذي ذكرناه من رده ولو سلم فنفس نظم باقي الحديث يخالف المفهوم وهو قوله والبكر يستامرها الى
اخره اذ وجوب الاستيمار على ما يفيده لفظ الخبر مناف للاجبار لانه طلب الامر او الاذن وفايدته الظاهرة
ليست الا ليستعلم رضاها او عدمه فيعمل على وفقه هذا هو الظاهر من طلب الاستيذان فيجب البقاء معه
بيعه على المفهوم لو عارضه والحاصل من اللفظ اثبات الاحقية للثيب بنفسها مطلقا ثم اثبت مثله للبكر
حيث اثبت لها حق ان تستامر وغاية الامر انه نص على احقية كل من الثيب والبكر بلفظ يخصها كانه قال
الثيب احق بنفسها والبكر احق بنفسها ايضا غير انه افاد احقية البكر باخراجه في ضمن اثبات حق الاستيمار
لها وسببه ان البكر لا تخطب الى نفسها عادة بل الى وليها بخلاف الثيب فلما كان الحال انها احق
بنفسها وخطبتها تقع للولي صرح بايجاب استيماره اياها فلا يفتات عليها بتزويجها قبل ان يظهر
رضاها بالخاطب ويعضد هذا المعنى الرواية الاخرى الثابتة في صحيح مسلم وابي داود والترمذي والنسائي
ومالك في الموطا الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستاذن في نفسها واذنها صماتها والايم من لا زوج لها بكرا او
ثيبا على ما ذكرناه قريبا فانها صريحة في اثبات الاحقية للبكر ثم تخصيصها بان تستاذن وذلك لما قلنا من السبب
وبه تتفق الروايتان بخلاف ما مشوا عليه فانه اثبات المعارضة بينهما وتخصيص المنطوق وهو الايم لا
بمال المفهوم مع ان باقي نفس رواية الثيب ظاهره في خلاف المفهوم على ما قررناه في صريح الرد الذي صح عنه
عليه السلام كما مر فلا يجوز العدول عنه وهذا ذهبنا اليه في تقرير الحديث خصوصا وهو جمع ظاهر لا بطريق الحمل
والتخصيص ولا بد فيه من قاعدة لغوية ولا اصلية وفي سنن النسائي عن عايشة ان فتاة دخلت عليها فقالت ان
ابي زوجني ابن اخيه ليرفع خسيسته وانا كارهة قالت اجلسي حتى ياتي رسول الله عليه السلام فجاء رسول الله عليه السلام
فاخبرته فارسل الى ابيها فجعل الامر اليها فقالت يا رسول الله قد اجزت ما صنع ابي ولكن اردت ان اعلم النساء ان
ليس الى الاباء من الامر شي وهذا يفيد بعمومه ان ليس له المباشرة حقا ثابتا بل الاستحباب وفيه دليل من جهة
تقريره عليه السلام قولها ذلك ايضا وهو حديث حجة وما قيل هو مرسل ابن ابي بريدة فالمرسل حجة وبعد التسليم
فليس بصحيح فان في سنن النسائي حدثنا زياد بن ايوب عن علي بن غراب عن كهمس بن الحسن عن عبد الله بن بريدة
ورواه ابن ماجة حدثنا هناد بن السري حدثنا وكيع عن كهمس بن الحسن عن ابن بريدة عن ابيه قال جاءت

فتاة

فتاة وحمله على ان ذلك لعدم الكفاءة خلاف الاصل مع ان العرب انما يعتبرون في الكفاءة النسب والزوج كان ابن
عمها واما الدلالة فلا ولاية له ان يتصرف في اقل شي من مال البكر البالغة الا باذنها وكل المال دون النفس فكيف
يملك ان يخرجها قسرا الى من هو ابغض الخلق اليها ويملكه رقها ومعلوم ان ذهاب جميع مالها اهون عليها
من ذلك فهذا مما ينبو عنه قواعد الشرع واما الاقتضا فجميع ما في السنة من الصحاح والحسان المصرحة باستيذان البكر ومنع
التنفيذ عليها بلا اذنها كما في حديث ابي هريرة رضي الله عنه لا تنكح البكر حتى تستاذن الحديث وسياتي لا يعقل له
فايدة الا العمل على وفقه لاستحالة ان يكون الغرض من استيذانها ان تخالف فلو كان الاجبار ثابتا لزم ذلك وهو
الامر بالاستيذان عند الفايدة بل لزمه الاحالة ولما لم يكن الاقتضاء المصطلح قلنا فيما تقدم انه نوع منه
فظهر ظهورا لا رد له ان ايجاب استيذانها صريح في نفي اجبارها والولاية عليها في ذلك واما تحقيق مقصود شرعية
العقد فلان المقصود من شرعيته انتظام المصالح بين الزوجين ليحصل النسل ويتربى ولا يتحقق هذا مع غاية
المنافرة فاذا عرف قيام سبب انتفاء المقصود الشرعي قبل الشروع وجب ان لا يجوز لانه عقد لا يترتب عليه فايدته
ظاهرا بخلاف ما اذا لم يكن ذلك ظاهرا ثم بطل العقد والله اعلم قوله وانما يملك الخ يعني ان العادة جرت
بقبض الاباء صدقة الابكار ليجهز ومعه بها مع اموال انفسهم من غير معارضة البنات في ذلك لا بانهن ولا استحياء
البنات من المطالبة والاقتضاء فكان الاذن منهن ثابتا دلالة نظرا الى ما ذكرنا فعن ذلك يبرا الزوج بالدفع اليه
الا ان يوجد نهيها صريحا لان الدلالة لا تعتبر مع الصريح بخلاف متعلقها ومن فروع قبض الاب صداقها
لا يملك الا قبض المسمى حتى لو كانت بيضا لا يلي قبض السواد ولا بالعكس لانه استبدال ولا يملك قال
الحلواني هذا امر عهد علماؤنا وعن علما بلخ انهم جوزوا ذلك وهو ارفق بالناس وفي الفتاوي الصغرى وان
قبض الضياع يعني بدل المسمى لا يجوز الا في مكان جرت العادة فيه بذلك كما في رسا تيقنا ياخذون بعض
المهر ضياعا هذا اذا كانت كبيرة بكرا فلو كانت صغيرة جاز قبض الضياع وغيرها مما يختاره لانه بيع والاب
يملك بيع مال بنته الصغيرة وفي النوازل وان كان في بلد يتعارفون قبض الضياع باضعاف قيمتها جاز
لانه قبض المهر بحكم العرف وليس شراء في الحقيقة وللاب ان يطالب بالمهر وان كانت الزوجة صغيرة لا
يستمتع بها بخلاف النفقة لانها جزاء الاحتباس ووجوب المهر حكم نفس العقد والجد عند عدم الاب
كالاب ولا يملك غيرهما قبض المهر ولا الام الا بحكم الوصاية والزوجة صغيرة حتى لو قبضت الام بلا
وصية فكبرت البنت لها مطالبة الزوج ويرجع هو على الام كذا ذكر وفي جوامع الفقه زاد للقاضي قبض
صداق البكر صغيرة كانت او كبيرة الا اذا نهت ولو طلب الاب مهرها على البكر البالغة فقال الزوج قد
دخلت بها فلا تملك قبضه لانها خرجت من حكم الابكار وقال الاب بل بكر في منزلي فالقول قول الاب لان
الزوج يدعي حادثا بلا بينة فان قال حلفه انه لم يعلم اني دخلت بها قال الصدر الشهيد تحتمل ان يحلف
وهو صواب لان الاب لو اقر بذلك صح اقراره في حق نفسه حتى لم يكن ان يطالب بالمهر وكانت المطالبة
للبنت فكان التحليف مفيدا قال ورايت في ادب الخصاف انه لا يحلف ولو طالبت الزوج فادعى دفعه
للاب ولا بينة غير ان الاب اقر انه قبضه ان كانت البنت بكرا وقت الاقرار صدق او ثيبا فلا لان اقراره حالة
البكارة في حال ولاية قبضه بخلاف حال الثيوبة ولا يشكل عدم تصديقه حال الثيوبة بما اذا كانت كبيرة
فلو كانت صغيرة صدق ولو تزوجها صغيرة فدخل بها ثم بلغت فطلبت المهر فقال الزوج دفعته
الى ابيك وانت صغيرة وصدقه الاب لا يصح اقراره عليها اليوم ولها ان تاخذ المهر من الزوج وليس

للزوج ان يرجع على الاب لانه اخذ باستحقاقه القبض الان قال عند قبض المهر اخذته منك على ان ابرائك من صداق
بنتي فلها ان ترجع عليه إذا انكرت قوله واذا استاذنها فسكتت الى ظاهر حكما ودليلا والمراد بالسكوت الاخ
تيار فلو اخذها سعال او عطاس او اخذ فمها فخلصت فردت ارتد ولا فرق بين العلم والجهل في التنجيس حتى
لو زوجها ابوها فسكتت وهي لا تعلم ان السكوت رضا جاز ولو تبسمت يكون اذنا في الصحيح وما حكاه بقوله
وقيل اذا ضحكت كالمستهزئة لا يكون رضا وضحك الاستهزاء لا يخفى عن غيره واذا بكت بلا صوت لا يكون ردا اختير للفتوى
وعن ابي يوسف في البكاء انه رضى لانه لشدة الحياء وعن محمد رد لان وصفه رد لان وضعه لاظهار الكراهة والمعول ا
عتبار قرائن الاحوال في البكاء والضحك فان تعارضت او اشكل احتيط وعند ما اعتبر بعضهم من ان دموعها
ان كانت حارة فهو رد او باردة فهو رضا لكنه اعتبار قليل الجدوى واعديه ادالاحساس بكيفية الدمع لانها
الا لمن الباكي ولو ذهب انسانا يحسه لا يدرك حقيقة المقصود وليس بمعتاد ولا يطمئن القلب اليه كذا ذ
كر شيخ الاسلام وغيره مسائل اعتبر السكوت فيها رضى منها هذه وضممت اليها ما تيسر وقد جمعتها في هذه الابيات
تسهيلا لحفظها • سكوت بكر في النكاح وفي • قبض الاتهبي صح اقبها اذن • قبض المملك والمبيع ولو •
في فاسد واذا اشترى فقد • وكذا الصبي وذو الشرى اذا • كان الخيار له كذا اسنوا • مولي الاسير يباع وهو يرى •
وابو الوليد اذا انقضى الزمن • وعقيب شق الزق واحلف • ينفي به الاسكان اذ ضنوا • وعقيب قول مواضع نتمضي •
او وضع مال ذاله يرنوا • وبلوغ جارية وزوجها • غير الابين بدا كقوموا • وكذا الشفيع وذو الجهالة في •
في نسب تراه مع به صفعن • وقد يقال لغيره فسكت • هذا متاعي بعه يا معن • واذا راى ملكا يباع له •
وتصرفوا بمنا فلم يدن • قوله سكوت بكر يشمل ما قبل النكاح وما بعده اعنى اذا زوجها فبلغها فسكتت
قوله قبض المملك يدخل فيه الموهوب والمتصدق به اذا قبضه بمرأى من المملك فسكت كان قبضا ي
ثبت به الملك وكذا المبيع ولو في بيع فاسد اذا قبضه المشتري بمرأى من البائع فسكت صح فيسقط
حق حبس البائع اياه الى استيفاء الثمن فليس له ان يسترده بل يطالب بالثمن وفي كتاب الاكراه لا يكون
اذنا صحيحا في الفاسد واذا اشترى فقد يعني اذا اشترى العبد شيئا بحضرة سيده فسكت كان اذنا الحلو
اى لكن نفس ما وقعت الرؤية فيه لا يجوز بل ما بعده والصبي اذا اشترى او باع بمرأى من وليه صح
كالعبد وذو الشرى اي المشتري عبدا اذا كان له الخيار فراى العبد يبيع او يشتري فسكت سقط خيا
ره لان الاذن فرع نفاذ البيع ومولى الاسير اي العبد الذي اسر اذا ظهر على دار الحرب فوقع في
سهم مسلم كان مولاه احق به بالقيمة فلو باعه من اخر ومولاه يراه فسكت يبطل حقه وليس له ان ياخذه
وابو الوليد اذا سكت ولم ينفه حتى مضت ايام التهنئة على الخلاف في مقدارها من مدة الاسبوع او
مدة النفاس لزمه فلا ينتفى بعد والسكوت عقيب شق رجل زقه حتى سال ما فيه لا يضمن الشاق
ما سال وعقيب الحلف على ان لا اسكن فلانا وفلان ساكن فيحنث فان قال عقيبه اخرج فابى لم يحنث وعقيب
قول مواضع اى رجل واضع غيره على ان يظهر بيع تلجئة ثم قال بدا لي ان اجعله بيعا نافذا فسمع من ا
لاخر فسكت كان نافذا او عقيب وضع رجل متاعه بحضرته وهو ينظر اليه يكون قبولا للوديعة فيلزمه
حفظها ويضمن بتركه والشفيع اذا بلغه بيع ما يشفع فيه فسكت كان تسليما وذو الجهالة مجهول ا
لنسب اذا بيع فسكت فهو اقرار بالرق فلا يقبل دعواه الحرية الا ببينة زاد الطحاوي في اعتبار سكوته
رضا وقيل له قم مع سيدك فقام واذا يقول رجل لغيره بع متاعي فسكت ثم باعه بعد يكون سكوته
قبولا للوكالة لا يبيع فضولي وليس من فروع هذه ما في الجوامع لو استامر بنت عمه لنفسه وهي بكر

بالغة

بالغة فسكتت فزوجها من نفسه جاز لانه صار وكيلا بسكوتها واذا راى ملكه منقولا او عقارا يباع فسكت حتى قبضه
المشتري وتصرف فيه زمانا تسقط دعواه اياه ذكره في المنية الفقها وغيرها بخلاف ما لو كان سكوته عند مجرد البيع
فانه لا يكون رضا واعترافا بان لا حق له فيه عندنا خلافا لابن ابي ليلى والتي زدتها مسئلة الوديعة والاستقرا يفيد
عدم الحصر وهذه المشهورة لا المحصورة قوله وان فعل هذا اي الاستيذان غير ولي بان كان الاب كافرا او عبدا او
مكاتبا او ولي غيره اولى منه كالاخ مع الاب لم يكن سكوتها ولا ضحكها رضى بل نطقها به وهذا ابتثمل رسول الولي فاخرجه
اخرا بقوله بخلاف ما اذا كان المستامر رسول الولي لانه قائم مقامه فيكون سكوتها عنده استحسانا انه رضا وعن الكرخي
يكفي سكوتها وان كان المستاجر اجنبيا لان استحياءها منه اكثر منه مع الولي قلنا السكوت فيه ظاهر الاخ وهو قلة الالتفا
ت الى كلامه فصار محتملا على السواء فلم يقع دلالة على الرضا الا للحاجة وهي تندفع باعتباره مع الاولياء لانهم هم المزو
جون غالبا فكان اعتباره في محل الحاجة بخلاف غيرهم اذ لا يعتبر المحتمل في غير محل الحاجة وانما كان حاجة لانها لا تنطق فلم
يكتف بالمحتمل تعطلت مصالحها وهذا يقتضي انه مع الاولياء ايضا محتمل على السواء وينافيه قوله لان جنبة
الرضا فيه غالبة فكان الاولى الاقتصار على قوله فلم يقع دلالة على الرضا وقول المصنف ولو وقع كان محتملا ظاهر
العبارة ولو وقع دلالة كان محتملا لان اراد احتمالا مساويا لم يصح جعله دلالة وان اراد مرجوحا كان الرضا مظنونا فكو
ن دلالة فيكون كافيا مطلقا لا يتقيد بحال كون المستامر وليا فان قيل يشكل على هذا الحكم المذكور اطلاق قوله عليه السلام
اذنها ان تسكت ونحوه من غير تقييد بكون المستامر وليا قلنا يتقيد بالعرف والعادة وهي ان المستاذن للبكر
الا الولي بل لا يخلص اليها غيره قوله ويعتبر في الاستيمار اي يعتبر في كون السكوت رضا في الاستيمار تسمية الز
وج على وجه يقع به المعرفة لها اما باسمه كان وجدهم فلان او من فلان او في ضمن العام للكل علم
نحو من جيراني او بني عمي وهم محصورون معروفون لها لان عند ذلك لا يعارض كونه سكوتها رضا معارض بخلا
ف من بني تميم او من رجل لانه لعدم تسميته يضعف الظن ولو زوجها بحضرتها فسكتت اختلف فيه والاصح ا
لصحة وينبغي تقييده بما اذا كان الزوج حاضرا او عرفته قبل ذلك ولو زوجها بحضرتها بغير كفو فسكتت لم يكن
رضا في قول محمد بن سلمة وهو قول ابي يوسف ومحمد قال الفقيه ابو الليث وهو يوافق قولهما في الصغيرة قوله
ولا يشترط تسمية المهر اي في كون السكوت رضا وقيل يشترط لاختلاف الرغبة باختلاف الصداق قلة وكثرة و
الصحيح الاول لان للنكاح صحة بدونه وصحح في شرح الوافي ان المزوج ان كان الاب والجد لا يشترط والا يشترط
لان الاب لو نزل عن مهر المثل لا يكون الا لمصلحة تربوا عليه فان سمى المهر اقل من مهر المثل لا يكون سكوتها
رضا انتهى والاوجه الاطلاق وما ذكر من التفصيل ليس بشيء لان ذلك في تزويج الصغيرة بحكم الجبر والكلام
في الكبيرة التي وجب مشاورتها والاب في ذلك كالاجنبي لا يفتصر عن شيء من امرها الا برضاها غير ان رضاها
يثبت بالسكوت عند عدم ما يضعف ظن كونه رضا ومقتضى النظر ان لا يصح بلا تسمية المهر لها لجواز كونها
لا ترضى الا بالزائد على المهر المثل بحمية خاصة فيما لم تعلم تسميتها لا ترضى وصحة العقد بلا تسمية هو فيما
اذا رضيت بالتفويض وقنعت بمهر المثل بدلالة زائدة على السكوت وكون الظاهر من الاب ان لا
كرة الا لما يربو عليه لا يقتضي رضاها بتركه لتلك المصلحة فقد لا تختار ذلك والكلام في البكر الكبيرة و
المسئلة المعروفة فيه من قول ابي حنيفة انما هو الصغيرة اما الكبيرة فنفاد تزويج الاب موقوف على
رضاها كالوكيل غير ان سكوتها جعل دلالة شرعا فاذا عارضه ترك التسمية او تسمية الناقص صار محتملا
على السواء لكونه للرضا او الخوف الرد عليه مع عدمه فلا يثبت الرضا به وفي غير ليس الاحتمال متساويا
بل الراجح جنبة الرضا فما اكتفى الاب المطعون لعلي ما ذكرناه انفا وقد يقال سكوتها اذا لم يسم لها الولي

مهراً مع علمها بانه يعتبر رضاً وينفذ العقد عليها نفذ بقدر رضاها بمهر المثل وبلا مهر لكن يدفع بان علمها
بان سكوتها مع عدم التسمية بلا مهر هو محل النزاع فلا يلزم علمها وفي التجنيس في باب ما يكون رضاً واجازة
اذا ذكر الزوج ولم يذكر المهر فسكتت فذهبها يعني فوضها ينفذ النكاح وان زوجها بمهر مسمى لا ينفذ لانه
اذا وهبها فتمام العقد بالزوج والمرأة عالمة به واذا سمى مهراً فتمامه ايضاً انتهى وهو فرع اشتراط ا
لتسمية في كون السكوت رضاً وتجب كون الجواب في المسئلة الاولى معيناً بما اذا علمت بالتفويض تفريعاً
على قول الآخر **قوله** ولو زوجها فبلغها الخبر فهو على ما ذكرنا من انها ان سكتت او ضحكت بلا استهزاء او
بكت بغير صوت فهو رضا والا فلا وقال ابن مقاتل لا يكون السكوت بعد العقد رضاً لان كونه قبله رضا
على خلاف القياس بالنص واما بعده فالحاجة الى الاجازة والسكوت لا يكون اجازة لانه ليس في معنى المنصوص
فان السكوت عند الاستيمار ليس ملزماً وبعده اذا بلغها الخبر ملزم فلا يثبت بمجرد السكوت وعن ابي يوسف السكوت
بعد العقد رد ذكره في البدائع قال وهو قول محمد والاصح الاول لان وجه كون السكوت رضاً لا يختلف قبل
العقد وبعده فلما كان اذناً قبله لدلالته على الرضا وجب ان يكون اجازة بعده لدلالته عليه ولا اثر للفرق
بكونه ملزماً على ان الحق انه ملزم في كل منهما غير انه في تقدم العقد يثبت به اللزوم في الحال وقبله يتوقف على
التزويج من المستاذن فان قيل يوجه قول ابن مقاتل ورواية ابي يوسف بالنص وهو رواية الائمة الستة عن
ابي هريرة عنه عليه السلام قال لا تنكح الايم حتى تستامر ولا تنكح البكر حتى تستاذن قالوا يا رسول الله وكيف
اذنها قال ان تسكت فهذا صريح في منع النكاح قبل الاستيذان فالجواب ان الاتفاق على انها لو صرحت بالرضا
بعد العقد نطقاً جاز النكاح مع انه متناول ظاهر النهي فعلم ان الاتفاق على ان المراد بالنهي ان المنع
عن تنفيذ العقد عليها وابرامه قبل اذنها وانما الخلاف في ان الاجازة بعد العقد بماذا تكون فقلنا
دل النص على كونها بما كان الاذن به قبله ولا يعارضه النهي المذكور بعد الاتفاق على ان المراد منه ما ذ
كرنا وعلى هذا فرعوا انه لو استاذنها في معين فردت ثم زوجها منه فسكتت جاز على الاصح بخلاف ما
لو بلغها فردت ثم قالت رضيت حيث لا يجوز لان العقد بطل بالرد فالرضا بعد ذلك بعقد مفسوخ ولذا
استحسنوا التجديد عند الزفاف فيما اذا زوج قبل الاستيذان اذ غالب حال هذه اظهار النفرة عند فجاة
السماع هذا والاوجه عدم الصحة لان ذلك الرد الصريح لا ينزل عن تضعيف كون ذلك السكوت دلالة
الرضا ولو كانت قالت قد كنت قلت لا اريده ولم تزد على هذا لا يجوز النكاح للاخبار بانها على امتناعها
فروع ولو زوجها وليان مستويان كل من واحد فسكتت فعن محمد بطلا كما لو اجازتهما معاً وهو
القياس لان سكوتها رضا وظاهر الجواب انهما يتوقفان حتى تجيز احدهما بالقول او بالفعل ونقله
في البدائع عن محمد فعنه روايتان ولو زوجها من رجل فبلغها فردت ثم قالت في مجلس اخر بعد ما قال
لها ان اقواماً يخطبونك انا راضية بما تفعل فزوجها من الاول لا ينفذ عليها الا باجازة مستقبلة
لان تقدير كلامه اذ رغبت عن فلان فان اقواماً اخرين يخطبونك فلا ينصرف رضاها الا الى ما يعد الا
ول وهذا كمن طلق امرأته ثم قال لرجل اني كرهت فلانة فطلقتها فزوجني بامرأة ترضاها فزوجه
المطلقة لا يصح وكذا اذا باع عبده ثم وكل بشراء عبد فاشترى له الاول لا يصح ولو زوجها فبلغها فقا
لت لا اريد النكاح فهو رد على الاصح وقولها غيره احب الي قبل العقد رد وبعده اذن لانه محتمل
فلا يجوز قبل النكاح بالشك ولا يبطل بعده بالشك كذا في الواقعات وقولها ذلك اليك اذن وقولها انه
اعلم ليس باذن لانه تعريب قولها او يقاربه بالفارسية نوبه دانى ولو استاذنها فقالت لا يكون اذناً

لانه

لانه قد يذكر للتعريض بعدم المصلحة فيه وحقيقة تو به دانى انت بالمصلحة اخبر او بالاحسن اعلم وهذا ا
ختيار الفقيه ابي الليث بخلاف قولها ذلك اليك فانه اذن لانه انما يذكر للتوكيل ولا يخفى ان مسئلة غيره ا
حب مشكلة ولا يخفى ضعف قوله لا يبطل بعده بالشك لان ذلك انما يتم لا يبطل بعده بالشك لان ذلك انما
يتم بعد الصحة وهو بعد الاذن **قوله** وله نظائر كاخبار الوكيل بالعزل والماذون بالحجر والمولى بجناية عبده ليكون
بيعه واعتاقه اختياراً للفداء والشفيع ببيع ما يشفع فيه وبفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الاحكام على
المسلم الذي لم يهاجر في دار الحرب ان كان المخبر رسولاً لا يشترط اتفاقاً ولو فاسقاً او عبداً لانه قائم مقام المرسل
في اخباره كاخباره وان فضولياً فعلى الخلاف عنده يشترط في لزوم الحكم العدد او عدالة الواحد فلو اخبر
الهها جز الحكم شرعي لا يثبت في حقه الا باثنين او عدالة الواحد **قوله** واذا استاذن الثيب اي الكبيرة اما ا
لصغيرة فلا استيذان في حقها اصلاً كالبكر الصغيرة فلا بد من رضاها بالقول لقوله عليه السلام الثيب تشا
ور ولا تكون المشاورة الا بالقول لانها طلب الراي ثم هي مفاعلة فيقتضي وجوده من الجانبين وفي كل من
الحكم والدليل نظر اما الدليل فلعدم دلالته على لزوم القول سلمنا ان المشاورة طلب الراي لكن لا نسلم انه
يشترط في افادة الراي فعل اللسان بل قد يفاد بغيره ولزوم القول في حق الطالب ضروري لا مفهوم اللفظ
وح فكون المشاورة تستدعي جواباً باللفظ ممنوع واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم في حديث ابي هريرة رضي الله عنه
السابق لا تنكح الايم حتى تستامر والامر بالقول لا بغيره ومنع بما في السنن من حديث ابن عباس والبكر تستامر
في نفسها واذنها صماتها واجيب بانه خرج عن حقيقته هنا بقرينة قوله واذنها صماتها ولم يوجد مثلها
في الثيب فيجب حقيقته واصرح من هذا قوله في حديث اخر والثيب يعرب عنها لسانها لكن يشكل عليه ان الحكم في المنصوص
خلافه وهو النظر الثاني بل اجابته كنعم ورضيت وبارك الله لنا واحسنت وبالدلالة كطلب المهر والنفقة او تمكينها
من الوطي وقبول التهنئة والضحك سروراً لا استهزاء وح فلا فرق سوى ان سكوت البكر رضى بخلاف الثيب لا
بد في حقها من دلالة زائدة على مجرد السكوت والحق ان الكل من قبيل القول الا التمكين فيثبت بدلالة نص الزا
ائد القول لانه فوق القول **قوله** واذا زالت بكارتها الخ اذا زالت بوثبة او حيضة او جراحة او تعنيس وهي
ان تبقى عانساً اي نصفاً ولم تتزوج او خرق استنجاء او عود او حمل تعتبر تزوج كالابكار اتفاقاً وكذا اذا فارقها
الزوج لجب او عنة او طلقها قبل الدخول ولو بعد الخلوة وهذه مما يخالف حكم الخلوة والدخول وكذا اذا
مات بعد الخلوة قبل الدخول لانها في هذه الصور كلها بكر حقيقة لانها لم يصبها مصيب ولهذا لو اوصى
لابكار بني فلان دخلت هذه ومنع بالجارية تباع على انها بكر حيث ترد او وجدت زايلة البكارة بوثبة
ونحوها فلو كانت بكراً لم ترد والجواب ان البكر يقال على من لم يصبها مصيب ومنه الباكورة لاول الثمار والبا
كورة لاول النهار وعلى العذراء وهو احص اوهي من لم يصبها مصيب ومن افراده فانها العذرة فهو متواطي
وحمل على هذا الفرد في البيع المبني على المشاححة فترد لفوات العذرة وهي تلك الجلدة وعلى الاعم الاوسع في الت
ح المبني على التوسعة وشدة التشبث حتى لزم من الهازل والمكره وبصيغة الامر بخلاف البيع على انه قد قيل
لا يعرف المشتري بان زوالها بوثبة لا ترد ولان العادة ارادة العذرة في اشتراط البكارة في البيع فيتقيد
بها وايضاً لو اوصى لابكار بني فلان دخلت هذه وايضاً الاستحياء قائم وانها علة منصوصة فيثبت الحكم في مو
ضع وجودها بالنص وفيه نظر اذ الاستحياء حكمة نص عليها لا يناط الحكم عليها لعدم انضباطها وكذا الوفرض
استحياء من زالت بكارتها بزنى في اشد منه العذراء التي تزوج كالبكر وهذا لان الحكمة وان كانت هي المقصودة
من شرع الحكم لا يناط بها اذا كان فيها مراتب متفاوتة او فقا في تحققها في بعض المحال ولا يناط الا بظاهر

طابق للحل مرتبة وهو المسمى بالمظنة فيثبت الحكم عند ثبوته من غير التفات الى الحكمة وجودة او عدمه ولو اعتبر
هنا حيا البكر لانه ~~هو المسمى بالمظنة فيثبت الحكم عند ثبوته من غير التفات الى الحكمة~~ فهو المنضبط الخفي الا انه اذ
يستلزم قيام البكارة في ثبوت الحكم وان زالت بزنى مشهور او بوطي بشبهة او نكاح فاسد تزوجت كالثيبات اتفاقا وان
زالت بزنا غير مشهور فهو محل الخلاف فعندهما والشافعي تزوج كالثيب وعنده كالبكر وجه قولهما انها ثيب حقيقة
فان محل الخلاف فعندهما مصيبها عائد اليها ومنه المثوبة للجزاء لانه يعود اليه والمثابة الموضع الذي يرجع اليه حتى
تدخل في الوصية للثيبات من بنات فلان وله انها عرفت بكرا فتمتنع عن النطق مخافة ان يعلم زناها حيا منه فهو
وذلك اشد من حياها بكرا من اظهار الرغبة فيثبت الجواز بدلالة نص سكوت البكر وهذا يعني لو كان الحيا مطلقا
هو العلة لكنه حيا البكر الصادر عن كرم الطبيعة فلا يلحق به المتنازع فيه وبه يندفع جواب ما اورد من قوله
صلى الله عليه وسلم لا تنكح الايم حتى تستامر والثيب يعرب عنها لسانها من انه عام خص منه الثيب المجنونة والامة فيخص
بما ذكرنا من جعل الشارع الحيا علة وهو موجود في المزنية ونفس المجيب صرح بعده في مسئلة ثبوت الولاية على
الثيب الصغيرة بان الايم من لا زوج لها وان كانت بكرا بعد ما نقل قول محمد رحمه الله لو اوصى لايامى بني فلان لا يدخل
الابكار وصح دخولهن كقول الكرخي لذلك والحق ان الغرض ان الزنى غير مشهور ففي الزامها النطق اشاعة
الفاحشة في هذه الصورة والمنع يقوم عند التعارض فيعمل دليل نطق الثيب فيما وراء هذه وايضا الظاهر من
مراد الشارع من البكر المعتبر سكوتها رضى البكر ظاهرا كما هو في امثاله لا في نفس الامر ولذا لم يوجب على الولي
استكشاف حالها ليستبين انها هي بكر الان ليكتفي بسكوتها ام لا بل اكتفى بالبناء على الاصل الذي لم يظهر خلافه
والكلام هنا في ثبوته بزنا لم يظهر فيجب كونها بكرا شرعا ولذا قلنا لو ظهر لا يكتفى بسكوتها **قوله** واذا قال الزوج
بلغك الخبر فسكتّ صورتها ادعى على بكر بالغة ان وليها زوجها منه قبل استئذانها فلما بلغها سكتت وقالت بل
رددت فالقول لها عندنا وقال زفر لانه تمسك بالاصل وهو عدم الكلام ونظير هذا الخلاف الخلاف فيما اذا قال
سيد العبد ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر فمضى اليوم وقال العبد لم ادخل وكذبه المولى فالقول للمولى عندنا
وعنده للعبد وهذه العبارة اولى من قوله في المبسوط ان الخلاف في مسئلة النكاح بناء على الخلاف في مسئلة
العبد اذ ليس كون احدهما بعينه مبنى الخلاف في الاخر باولى من القلب بل الخلاف فيهما معا ابتداء ووجه
قوله فيهما المتمسك بالاصل المتبادر وهو عدم الدخول وعدم الكلام قياسا على المتفق عليه من ان المشتري
بالخيار اذا ادعى بعد مدة الخيار رد البيع قبل مضيها وقال البايع بل سكت حتى انقضت فان القول
للبايع اتفاقا لتمسكه بالاصل والشفيع اذا قال علمت بالبيع امس وطلبت الشفعة وقال المشتري بل
سكت فالقول قول المشتري اما لو قال طلبت الشفعة حين علمت بالبيع فالقول له والمزوجة صغيرة
من الولي غير الاب والجد اذا قالت بعد البلوغ كنت رددت حين بلغني الخبر بعد البلوغ او حين بلغت و
كذبها الزوج فان القول له وعندنا القول لمن يشهد له الظاهر سواء كان ذلك الظاهر هو الاصل
بحسب ما يتبادر او بحسب المعنى ولا يخفى ترجح هذا الاعتبار واذا كان كذلك فهو ادعى بدعواه سكوتها
تملك بضعها من غير ظاهر معه وهي تنكر والظاهر الاستمرار على الحالة المتيقنة من عدم ورود ملك
عليها الذي هو الاصل فكانت هي متمسكة باصل هو الظاهر فكان القول لها كالمودع يدعي رد الوديعة
والمودع ينكر فالقول لمدعي الرد وان كان مدعيا صورة لتمسكه بالاصل الظاهر وهو فراغ
ذمته لكونه ظاهرا لا لكونه اصلا بخلاف مسئلة الخيار لان العقد ثبت صحيحا في الاصل وقد لزم بمضي
المدة ظاهرا فالمتمسك بعدمه متمسك بالظاهر وكذا المزوجة صغيرة تدعي زوال ملكه بعدما نفذ

عليها

عليها حال صغرها يقينا والزوج يمكن ومثله الشفيع ثم ان اقام الزوج البينة على سكوتها عمل بها لانها لم تقم
على النفي بل على حالة وجودية في مجلس خاص يحاط بطرفيه او هو نفي يحيط به الشاهد فيقبل كما لو ادعت ان
زوجها تكلم بما هو ردة في مجلس فاقاما على عدم التكلم فيه يقبل وكذا اذا قال الشهود كنا عندها
ولم نسمعها تتكلم ثبت سكوتها بذلك كذا في الجوامع وان اقاما فبينتها اولى لاثباتها الزيادة اعني الرد فانه
زايد على السكوت ولو كان اقامها على انها رضيت او اجازت حين علمت ترجحت بينته لاستوائهما في الاثبات
وزيادة بينته باثبات اللزوم كذا في الشروح وعزاه في النهاية للتمرتاشي وكذا هو في غير نسخة من الفقه لكن
في الخلاصة نقلا عن ادب القاضي للخصاف في هذه المسئلة لو اقام الاب او الزوج البينة على الاجازة والمر
أة على الرد فبينتها اولى فيحصل في هذه الصورة اختلاف المشايخ ولعل وجهه ان السكوت لما كان مما
يتحقق الاجازة به لم يلزم من الشهادة بالاجازة كونها بامر زايد على السكوت ما لم يصرحوا بذلك فلم
يجزم باستواء التلقين في الاثبات وهذا كله اذا كان قبل الدخول فلو قالت لم اجزه بعد الدخول لم تصدق
على ذلك الا ان كانت مكرهة في الدخول لان الظهور دليل السخط دون الرضا ولا يقبل عليها قول وليها بالرضا لانه يقر
عليها بثبوت الملك واقراره عليها بالنكاح بعد بلوغها غير صحيح بالاتفاق لانه لا يملك الزام العقد عليها فلا
يعتبر اقراره في لزومه ايضا كذا في المبسوط ولو لم يكن للزوج بينة تذهب من عصمته من غير تمييز تلزمه به
عند ابي حنيفة وعندهما عليها فان نكلت يقضى بالنكاح عندهما وهي مسئلة الاستحلاف في الاشياء ويريد عليها
دعوى الامة انها سقطة مستبين الخلق فصارت ام ولد وجمعتها في هذا البيت • نكاح وفيئة ايلاء ورق •
• ورجع ولا نسب • ودعوى الامام وتيه • فليس بها يمين وجد • وستاتي في الدعوى صورها والفتوى على قولهما
فيها وقيل يتامل القاضي في حال المدعى فان ظهر له منه التعنت قضى بقوله والا فبقولهما وفي الغاية معزيا
الى فتاوى الخاصي انه لو ادعى رجل على امراة انه زوجه بنته الصغيرة فانكر يحلف عند ابي حنيفة وفي الكبيرة لا لا
عتبارا بالاقرار فيهما واستشكل على قوله لان امتناع اليمين عنده لامتناع البذل لا لامتناع الاقرار الا ترى ان
امراة لو اقرت لرجل بنكاح نفذ اقرارها ومع هذا لا تحلف لو ادعى عليها فانكرت فالاشبه ان يكون هذا قولهما
قوله ويجوز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجهما الولي لقوله تعالى واللائي لم يحضن فاثبت العدة للصغيرة وهو
فرع تصور نكاحها شرعا فبطل به منع ابن شبرمة وابي بكر الاصم منه وتزوج ابي بكر عائشة رضي الله عنها وهي
بنت ست نص قريب من المتواتر وتزوج قدامة بن مظعون بنت الزبير يوم ولدت مع علم الصحابة رضي الله عنهم
نص في فهم الصحابة عدم الخصوصية في نكاح عائشة رضي الله عنها **قوله** والولي هو العصبة ومالك يخالفنا في غير الا
ب والشافعي في غير الاب والجد وفي الثيب الصغيرة فعنده لا ولي عليها احد حتى تبلغ فتزوج باذنها وقد ذكرناها
وجه قولهما لمالك ان الولاية على الحرة انما تثبت لحاجتها ولا حاجة قبل البلوغ لعدم الشهوة الا ان ولاية ا
لاب ثبتت نصا بخلاف القياس لان اثر الحرية دفع سلطنة الغير وهو تزوج ابي بكر عائشة رضي الله عنها و
هي بنت ست والجد ليس في معنى الاب ليلحق به دلالة لقصور شفقته بالنسبة اليه ولذا يقدم وصي الاب عليه
فيقتصر على مورد النص قلنا بل هو موافق للقياس لان النكاح يراد لمقاصد ولا يتوفر الا بين المتكافئين عادة ولا
يتفق الكفو في كل زمان فاثبتت ولاية الاب بالنص بعلة احراز الكفو اذا ظفر به للحاجة اليه اذ قد لا يظفر بمثله
اذا فات بعد حصوله فيتعدى الى الجد وجه قول الشافعي ان النفي يقتضي الى غيرهما مخل بها القصور شفقته
لبعد قرابته ودلالة الاجماع على اعتبار ما فيه من القصور سالبا للولاية وهو الاجماع على عدم ولايته في المال الا
بوصية وهو ادنى من النفس فسلبها في النفس اولى ولما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لا تنكح اليتيمة حتى

تستأمر واليتيمة الصغيرة التي لا اب لها لقوله صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد الحلم وفي الحديث ان قدامة بن مظعون زوج بنت اخيه عثمان ابن مظعون من ابن عمر رضي الله عنهما فردها صلى الله عليه وسلم وقال انها يتيمة وانها لا تنكح حتى تستأمر وتأييد هذا الوصف ان مزوجها قاصر الشفقة حتى لم تثبت له ولاية في المال ففي النفس اولى ان لا تثبت ولنا قوله تعالى فان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الاية منع من نكاحهن عند خوف عدم العدل فيهن وعند الفرع جواز نكاحها عند عدم الخوف لا يقال ذلك بمفهوم الشرط لان الاصل جواز نكاح غير المحرمات مطلقا فمنع منه عند خوف عدم العدل فعند عدمه يثبت الجواز بالاصل الممهد لا مضافا الى الشرط ويصرح بجواز نكاحها قول عايشة انها نزلت في يتيمة تكون في حجر وليها يرغب في مالها ولا يقسط في صداقها فنهوا عن نكاحهن حتى يبلغوا بهن سنتهن في الصداق وقالت في قوله تعالى في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن الاية نزلت في يتيمة تكون في حجر وليها ولا يرغب في نكاحها لدمامتها ولا يزوجها من غيره كي لا يشاركه في مالها فانزل الله تعالى هذه الاية وهذه الاية امر بتزوجهن والجهر من غيرهم او تزوجوهن وتزوج صلى الله عليه وسلم بنت عمه حمزة رضي الله عنه من عمر ابن ابي سلمة وهي صغيرة وانما زوجها بالعصوبة لا بالولاية الثابتة بالنبوة لانه عليه السلام لم يزوج بها قط ولو فعل لم يتزوج احد الا عنه لكن كانوا يتزوجون من غير علمه وحضوره على ما في حديث جابر انه سأله عن تزوجه فذكر انها ثيب فقال هلا بكرا الحديث ورأى على عبد الرحمن بن عوف الصفرة فقال مهيم قال تزوجت وسأله كم سقت لها والاثار في جواز ذلك شهيرة عن عمر وعلي وابن مسعود وابن عمر وابي هريرة والمعنى ان الحاجة الى الكفو ثابتة لان مقاصد النكاح انما تتم معه وانما يظفر به في وقت دون وقت والولاية تعلقه الحاجة فيجب اثباتها احرازا لهذه المصلحة مع ان اصل القرابة داعية الى الشفقة غير ان في هذه القرابة قصورا اظهرناه في اثبات الخيار لها اذا بلغت واذا قام دليل الجواز وجب كون المراد باليتيمة في الحديث اليتيمة البالغة مجازا باعتبار ما كان الا ترى انه صلى الله عليه وسلم غيا المنع بالاستيمار وانما تستأمر البالغة والحديث قدامة تاويله انه خيرها عليه السلام فاختارت نفسها الا ترى الى ما روي عن ابن عمر انه قال والله لقد انتزعت مني بعد ان ملكتها واما المال فانه يعارض ذلك القدر من الشفقة كونه محبوب الطبع حبا يفضي الى القطيعة عند المعارضة في قرابة العصبات بالخيانة فيه لنفسه او لغيره بالمحاباة وبخو بعض احضاره لنزول الابذي عليه او لجهالته او لسبانه او القوي في العوض في المقايضة فلا تفيد الولاية غير الملزمة فائدة عدم اللزوم وهو التدارك فانتفت والملزمة منتفية لقصور الشفقة فتعذر اثبات الولاية وحاصله ان القرابة مع قصور الشفقة مقتضاها ولاية غير ملزمة وقد تعذر مقتضاها في المال فانتفت فيه وامكن في النفس فثبتت فيه ومعنى ما اثبتنا فيه من الخيار عند البلوغ والرد قبله من القاضي عند الاطلاع على عدم النظر من تنقص مهر او عدم كفاءة وجه قوله في الثيب الصغيرة انها لا حاجة ولا حاجة لحدوث الراي في امر النكاح لممارسته ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم الثيب تشاور افاد منع النكاح قبل المشاورة ولا مشاورة حال الصغر فلا نكاح حالة الصغر وهو المطلوب ولنا ما ذكرنا من تحقق الحاجة الى احراز الكفو والولاية عليها في النكاح مع عدم الشهوة ليس الا لتحصيله ولا راي حالة الصغر باعترافه حيث منع المشاورة قبل البلوغ لعدم اهلية المشاورة حتى اخر جواز نكاحها الى البلوغ فكان حاصل هذا الكلام تناقضا فان سبب الولاية بعلة حدوث الراي تعرض لحدوث الراي وتاخير نكاحها لعدم اهلية المشاورة يناقضه فلزم كون المراد بالثيب في الحديث البالغة حيث علق بالشيء بما لا يعتبر الا بعد البلوغ فاذ لم يحدث الراي قبل البلوغ والحاجة متحققة قبله تثبت الولاية لتحقق الحاجة على ما ذكرنا فمدار الولاية الصغر قال المصنف والذي يؤيد كلامنا فيما تقدم

يعني

يعني من جواز نكاح الصغير والصغيرة اذا زوجها الولي العصبة مطلقا بعد ما كفينا مؤنة اثباته بما تقدم قوله صلى الله عليه وسلم النكاح الى العصبات من غير فصل بين الاب والجد وغيرهما من العصبات في صورة الصغر او لا روي عن علي موقوفا ومرفوعا وذكره سبط ابن الجوزي بلفظ الانكاح وتقدم تزوجه صلى الله عليه وسلم امامة بنت عمه حمزة وهي صغيرة وقال لها الخيار اذا بلغت هذا والترتيب في ولاية الانكاح كالترتيب في الارث والابعد محجوب بالاقرب فتقدم عصبة النسب واولاهم الابن وابنه وان سفل ولا يتأتى الا في المعتوهة وهذا قولهما خلافا لمحمد فانه يرى ان الاب مقدم على الابن وستأتي المسألة وهي يثبت الخيار للام المعتوهة اذا افاقت وقد زوجها الابن في الخلاصة ولو زوجها الابن فهو كالاب بل اولى ثم الاب ثم الجد ابوه ثم الاخ الشقيق ثم لاب وذكر الكرخي ان الاخ والجد يشتركان في الولاية عندهما وعند ابي حنيفة رضي الله عنه ورضي عنا به يقدم الجد كما هو الخلاف في الميراث والاصح ان الجد اولى بالتزويج اتفاقا ثم ابن الاخ الشقيق ثم ابن الاخ للاب ثم العم الشقيق ثم لاب ثم ابن العم الشقيق ثم ابناؤه ثم لاب ثم ابناؤه ثم عم الجد الشقيق ثم ابناؤه ثم عم الجد لاب ثم ابناؤه وان سفلوا كل هؤلاء لهم ولاية الاجبار على البنت والذكر في حال صغرهما وحال كبرهما اذا جنا مثلا غلام بلغ عاقلا ثم جن فزوجه ابوه رجلا جاز اذا كان جنونه مطبقا ولم يقدر ابو حنيفة في الجنون المطبق مقدارا على ما سنذكره فاذا افاق فلا خيار له واذا زوجه اخوه فافاق فله الخيار ثم المعتق وان كانت امرأة ثم بنوه وان سفلوا ثم عصبته من النسب على ترتيب عصبات النسب واذا عدم العصبات هل تثبت لذوي الارحام اي **قوله** وقال ابو يوسف يعني اجبارا وقوله الاول كقولهما ثم رجع الى ان لا اجبار وهو قول عروة ابن الزبير اعتبارا بالاب والجد وهذا لان الولاية لم تشرع في غير موضع النظر واذا حكم بالنظر قام عقد الولي مقام عقد نفسه بعد البلوغ وقولهما قول ابن عمر وابي هريرة لان قرابة الاخ ناقصة تشعر بقصور الشفقة فيتطرق الخلل الى المقاصد وقد اظهر الشرع اثر النقصان حيث منع ولايته في المال فيجب اظهاره في النفس اذ علم انه ناظر الى اظهار اثره فيجب التدارك باثبات خيار الادراك ولما قدمنا من تزوجه عليه السلام بنت عمه حمزة وهي صغيرة وقال لها الخيار **قوله** وهو الصحيح احتراز عن رواية خالد بن صبيح المروزي عن ابي حنيفة انه لا يثبت الخيار اذا كان المزوج القاضي لليتيمة لان ولايته اتم من ولاية العم لانها في النفس والمال جميعا وعما روي عن ابي حنيفة انه لا خيار فيما اذا زوجت الام لان شفقتها فوق شفقة الاب ووجه الظاهر ظاهر من الكتاب لغا وشرعا مرتبا **قوله** ويشترط فيه اي في الفسخ ويشترط القضاء في الفرقة في مواضع عدة والفرقة بعدم الكفاءة ونقصان المهر وكلها فسخ والفرقة بالجب والعنة واللعان وكلها طلاق وباباء زوج النصرانية التي اسلمت وهي طلاق خلافا لابي يوسف وقد جمع بعض الفضلاء فرق الطلاق والفسخ وما يحتاج منها الى القضاء في قوله • في خيار البلوغ والاعتاق • فرقة حكمها بغير طلاق • فقد كفو وكذا نقصان مهر • ونكاح فساده باتفاق • ملك احدى الزوجين لو بعض زوج • وارتداد كذا على الاطلاق • ثم جب وعنة ولعان • وابى الزوج فرقة بطلاق • وقضا القاضي في الكل شرط • غير ملك وردة وعتاق • وقوله باتفاق احتراز عن الحامل من زنا فان نكاحها جائز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فاسد عند ابي يوسف فالفرقة منه بطلاق عندهما وفسخ عنده وقوله على الاطلاق احتراز عن قول محمد فانه يفرق بين الردة من الزوج فهي فرقة بطلاق وبينها من المرأة فهي فسخ وكل فرقة بطلاق اذا اوقع عليها في العدة طلقة وقعت الا في اللعان لانه يوجب حرمة مؤبدة وكل فرقة بطلاق اذا اوقع عليها في العدة طلقة وقعت الا في اللعان لانه يوجب حرمة مؤبدة وكل فرقة توجب حرمة مؤبدة لا يقع الطلاق بعدها ووجه الاحتياج الى القضاء بقوله لان الفسخ لدفع ضرر خفي وظاهر العبارة تحقق الضرر وخفاؤه وليس بثابت فالاولى ان يقال لدفع ضرر غير متحقق بل نظرا الى سببه وهو قصور القرابة

المشعرة بقصور الشفقة وقد يظهر خلافه بما هو اثر النظر من كون الزوج كفوا والمهر تاما والخيار ثابت لها في هذه
الحالة لتغيرها فعلق بنكر الزوج عدم النظر مبني ان فسخها لا يصادف محلا فاحتيج الى القضاء لالزامه بناء على تعليق
حكم الخيار بمظنة ترك النظر لا بحقيقته ولا بدع في خلو المظنة المعلل بها عن الحكمة في بعض الصور كما في سفر الملك
المرفه في علمه ببلاد متقاربة كل يوم نصف فرسخ على المركب الهنيئة تنزها بجهة زوال المشقة ولان في سببه ضعفا
وخلافا بين العلماء بخلاف خيار العتق فانه لدفع ضرر جلي وهو زيادة الملك عليها باستدامة النكاح ولهذا اختص
بالانثى لاختصاص السبب وهو زيادة الملك عليها بخلاف العبد اذا اعتق فاعتبر خيارها دفعا للضرر زيادة مملوكيتها
ولا اختلاف فيه فلم يحتج الى القضاء واعترض بان دفعها هذه الزيادة التابعة لاصل النكاح برفعه وفيه جعل التابع
متبوعا وهو نقض الاصول لانه عكس المعقول لا يقال الشيء اذا كان تابعا باعتبار الوجود يكون متبوعا في النفي
ولا يخفى ان كل لازم نفيه مستلزم لنفي الملزوم مع ان وجوده لازم وجوده فاستتباع الزيادة اصل النكاح في الا
صل النفي لا يكون عكس المعقول بل وفقه لانا نقول المراد انه لا يجوز ان ينفي التابع اذا كان مستلزما لنفي ا
لمتبوع الثابت لتضمنه رفع الاقوى لغرض رفع الادنى والجواب انه اذا كان مقتضى الدليل وجب ويجوز رفع
المتبوع مقتضى الدليل بواسطة اقتضائه ملزومه وهو ثابت معنا وهو النص فالوجه في السؤال طلب حكمة
مع انه يتضمن ضرر الزوج فلم رجح دفع ضررها على دفع ضرره والجواب ان دفع ضررها يبطل حقا مشتركا بينهما
وهو باستيفاء حق مشترك له ولها يثبت لنفسه حقا عليها فدفعها اولى ولانه رضي بهذا الضرر حيث تزوجها مع العلم
بثبوت خيار العتق شرعا **قوله** فتعذر اي الامة المعتقة بالجهل بثبوت الخيار لها اذا كانت مشغولة بالخدمة الوا جبة
الشاغلة لها عن التعلم بخلاف الحرة لا تعذر به لانتفاء هذا المعنى في حقها **قوله** ثم خيار البكر يبطل بالسكوت انما ذكر
بعد ما تقدم من قوله فسكتت فهو رضا لبيان ان كون سكوتها رضا فيما تقدم هو اذا كانت بكرا فان العبارة هناك
اعم من ذلك وليجمع الفرق بينها وبين الغلام والثيب حيث قال ولا يبطل خيار الغلام ما لم يقل رضيت او يجي منه ما
يعلم انه رضا كالوطء ودفع المهر والسكوت والنفقة ويحمل كون دفع المهر رضى اذا لم يكن دخل بها اما ان كان دخل بها
قبل بلوغه ينبغي ان لا يكون دفع المهر بعد بلوغه رضا لانه لا بد منه اقام او فسخ وكذا لك الجارية اذا دخل بها الز
وج قبل البلوغ ينبغي لا يبطل خيارها بالسكوت بعد البلوغ ما لم تقل رضيت او يجي منها ما يعلم انه رضا كالتمكين منا
لوطي وطلب المواجب اعتبارا لهذه الحالة اي حالة ثبوت الاختيار بحالة ابتداء النكاح فكما لا يكون سكوتها رضا لو
وجدت ثيبا بالغة لا يكون سكوتها رضا حالة ثبوت الخيار وهي ثيب بالغة ولو وجدت بكرا بالغة اكتفى بسكوتها
فكذا اذا ثبت لها الخيار للعلم بالنكاح وهي بكر بالغة ولما كان المفهوم من قوله خيار البكر يبطل بالسكوت انما يقتضي
ان خيار الثيب لا يبطل به ولا تعرض فيه لما يبطل به خيار الثيب صرح بمفهومه ليفيد ذلك وهو قوله وكذلك الجارية الخ
قوله وخيار البلوغ في حق البكر لا يمتد الى اخر المجلس بل يبطل بمجرد سكوتها والمراد بالمجلس بلوغها بان حاضت في مجلس
وقد كان بلغها النكاح او مجلس بلوغ خبر النكاح اذا كانت بكرا بالغة وجعل الخصاف خيار البكر ممتدا الى اخر المجلس
وهو قول بعض العلماء مال هو اليه وهو خلاف رواية المبسوط فان فيه ثبوت الخيار لها في الساعة التي تكون فيه بالغة
اذا كانت عالمة بالنكاح وعلى هذا قالوا ينبغي ان تطلب مع رؤية الدم فان رأته ليلا تطلب بلسانها فتقول فسخت
نكاحي وتشهد اذا اصبحت وتقول رأيت الدم الان وقيل لمحمد كيف يصح وهو كذب وانما ادركت قبل هذا فقال لا
تصدق في الاسناد فجاز لها ان تكذب كيلا يبطل حقها ثم اذا اختارت واشهدت ولم تتقدم الى القاضي الشهر او ا
لشهرين فهي على خيارها كخيار العيب وما ذكر في بعض المواضع من انها لو بعثت خادمها حين حاضت لتشهد
فلم تقدم عليهم وهي من مكان منقطع لزمها ولم تعذر ينبغي ان يحمل على ما اذا لم تفسخ بلسانها حتى فعلت وما

قبل

قبل لو سألت عن اسم الزوج او عن المهر او سلمت على الشهود بطل خيارها تعسف لا دليل عليه وغاية الامر كون
هذه الحالة كحالة ابتداء النكاح ولو سألت البكر عن اسم الزوج لا ينفذ عليها وكذا عن المهر وان كان عدم ذكره
لها لا يبطل كون سكوتها رضى على الخلاف فان ذلك اذا لم تسأل عنه لظهور انها راضية بكل مهر والسؤال يفيد
نفي ظهوره في ذلك وانها يتوقف رضاها على معرفة كميته وكذا السلام على القادم لا يدل على الرضا كيف وا
نما ارسلت لغرض الاشهاد على الفسخ ولو اجتمع خيار البلوغ والشفعة تقول اطلب الحقين ثم تبدأ في التفسير
بخيار البلوغ والزوج امة الصغيرة ثم اعتقها ثم بلغت لا يثبت لها خيار البلوغ لكمال ولاية المولى كالاب والجد
خيار العتق يغني عنه والعبد الصغير اذا بلغ كذلك في الاصح الى انه لا يتصور في حقه خيار العتق فيبطل ان
قوله ولا يبطل بالقيام في حق الثيب والغلام ووجهه ظاهر من الكتاب والحاصل انها اذا بلغت ثيبا فوقفت
خيارها العمران سببه عدم الرضا فيبقى الى ان يوجد ما يدل على الرضا بالنكاح وكذا الغلام على هذا انظافرة
كلها تم وما في غاية البيان مما نقل عن الطحاوي حيث قال خيار المدركة يبطل بالسكوت اذا كانت بكرا وان كانت
ثيبا لم يبطل به وكذا اذا كان الخيار للزوج لا يبطل الا بصريح الابطال او يجي منه دليل على ابطال الخيار كما اذا
اشتغلت بشيء اخر او اعرضت عن الاختيار بوجه من الوجوه مشكل اذا يقتضي ان الاشتغال بعمل اخر يبطله
وهذا التقييد بالمجلس ضرورة اذ تبدل له حقيقة او حكما يستلزمه ظاهرا وفي الجوامع وان كانت ثيبا حين بلغها
او كان غلاما لم يبطل بالسكوت وان اقامت معه اياما الا ان ترضى بلسانها او يوجد ما يدل على الرضا من الوطي
او التمكين منه طوعا او المطالبة بالمهر او النفقة وفيها لو قالت كنت مكرهة في التمكين صدقت ولا يبطل خيار
ها وفي الخلاصة ولو اكلت من طعامه او خدمته فهي على خيارها لا يقال كون القول لها في دعوى الاكراه في
التمكين مشكل لان الظاهر يصدقها **قوله** بخلاف خيار العتق متصل بقوله لا يمتد الى اخر المجلس اي فيمتد
خيار العتق الى اخر المجلس ووجه الفرق ان خيار العتق ثبت باثبات المولى لانه حكم العتق الثابت باثباته
فاقتضى جوابا في المجلس ووجه الفرق ان خيار العتق ثبت باثبات المولى لانه حكم العتق الثابت باثباته فا
قتضى جوابا في المجلس كالتمليك في المخيرة وحاصل وجوه الفرق بين خياري البلوغ والعتق خمسة اوجه
احتياجه الى القضاء ولو فسخ احدهما ولم يفسخ القاضي حتى مات ورثه الاخر وله الوطي بعد الفسخ قبل القضا
به بخلاف خيار العتق ينفسخ النكاح بمجرد فسخها ولا يبطل خيار العتق بالسكوت الخ ويبطل خيار البلوغ
اذا كان من جهة المرأة وهي بكر بخلاف الغلام والثيب لان السكوت لم يجعل في حقهما رضا ويثبت خيار
لكل من الذكر والانثى بخلاف خيار العتق لو زوج عبده ثم اعتقه لا خيار له لان خيار العتق لدفع ضرر زيا
دة الملك وهو مختص في الذكر وخيار البلوغ لما عن قصور الشفقة وهو يعمهما لا يقال الغلام يتمكن بعد ا
لبلوغ منه التخلص بالطريق المشروع للذكران وهو الطلاق فلا حاجة الى اثبات الخيار وما ثبت الخيار الا
للحاجة لانا نقول لا يتخلص عن نصف المهر بالطلاق ان كان قبل الدخول بل يلزمه وهنا اذا قضى القاضي
بالفرقة قبل الدخول لا يلزمه شيء واما بعده فيلزمه كله لكن لو تزوجها بعد ذلك ملك عليها الثلاث
وفي الجوامع اذا بلغ الغلام فقال فسخت ينوي الطلاق فهي طالق بائن وان نوى الثلث فثلث وهذا
حسن لان لفظ الفسخ يصلح كناية عن الطلاق والرابع ان الجهل يثبوت الخيار شرعا معتبر في خيار العتق
دون البلوغ والخامس ان خيار البلوغ يبطل بالقيام عن المجلس ولا يبطل خيار البلوغ في الثيب والغلام
وتقبل شهادة المولين على اختيار امتهما التي زوجاها نفسها اذا اعتقاها ولا تقبل شهادة العاقدين
المزوجين بعد البلوغ انها اختارت نفسها لان سبب الرد قد انقطع في الاولى بالعتق ولم ينقطع في الثانية

اذ هو السبب وهو باق **قوله** ثم الفرقة بخيار البلوغ ليست بطلاق بل فسخ لا ينقص عدد الطلاق فلو جدد العقد ملك
الثلاث ولكن الخيار العتق لما بينا من انه يصح من الانثى ولا طلاق اليها ومن انه يثبت باثبات المولى ولا طلاق اليه ولكن الا
الفرقة بعدم الكفاءة ونقصان المهر فسخ بخلاف خيار المخيرة لما ذكره فيقع الطلاق باختيارها نفسها لانه انما ملكها ما
يملكه وهو الطلاق ~~باختيارها نفسها لانه انما ملكها~~ ولو وقعت هذه الفرقة قبل الدخول لا يجب نصف المسمى بخلاف الـ
الطلاق قبل الدخول وهل يقع الطلاق في العدة اذا كانت هذه الفرقة بعد الدخول اي الفرج او لا كل وجه والاوجه لا وقوع
قوله ولا ولاية لعبد لان الولاية بانفاذ القول على الغير اذا كانت متعدية والقاصرة منتفية في هولاء المتعدية اولى فان
قيل صحة اقرار العبد بدل على ولاية القاصرة فالجواب انها في المعنى متعلقة في غير الحدود والقصاص واما هي فمستثناة
عندنا والاجماع على نفي ولايته في النكاح للعجز والا فيمكن أن يقال روايته الحديث ولاية حيث كان الزاما وكذا امانه اذا كان
ماذونا له في القتال وشهادته بهلال رمضان وان اجيب عن هذه فالمناقشة ممكنة في الاجوبة والاسلم جعل المراد
بقوله ولا ولاية لعبد اي في النكاح لا نفي الولاية مطلقا لانه يستدل بعدم القاصرة على عدم المتعدية فلو اريد الاعم
كان مستدلا ببعض الدعوى ولا المتعدية مطلقا اذ قد يشاحح بان له شي من المتعدية كولايته على زوجته الحرة في امور
الزوجية كالمنع من الخروج والتمكين وطلب الزينة مع ما ذكرنا فانه يصرف في الكل انه عبد له ولاية على الغير ملزمة و
المراد بالمجنون المطبق وهو على ما قيل سنة وقيل اكثر السنة وقيل شهر وعليه الفتوى وفي التجنيس وابو حنيفة لا يوقت
في الجنون المطبق شيئا كما هو دابه في تقديراته فيفوض الى راي القاضي وغير المطبق يثبت له الولاية في حال افاقته
بالاجماع وقد يقال لا حاجة الى تقييده به لانه لا يزوج حال جنونه مطلقا او غير مطلق لكن المعنى انه اذا كان مطلقا تسلب
ولايته فيزوج ولا تنتظر افاقته وغير المطبق الولاية ثابتة له فلا يزوج وتنتظر افاقته كالنايم ومقتضى النظر أن الكفو
الخاطب اذا فات بانتظار افاقته تزوج وان لم يكن مطلقا والا انتظر على ما اختاره المتاخرون في غيبة الولي الاقرب على
ما سنذكر **قوله** ولهذا اي لهذا الدليل لا تقبل شهادته عليه لانه لا سبيل له عليه ولا يتوارثان لان الوراث يخلف المو
رث في ما يليه ملكا ويدا وتصرفا والظاهر ان الوراثة ليست ولاية على الميت بل ولاية قاصرة تحدث شرعا بعد انقضاء
ولاية اخرى فنفي المتعدية ليس نفي الوراثة فليس نفيها بهذا الدليل وكما لا تثبت الولاية بكافر على مسلم كذا لا تثبت
لمسلم على كافرة اعني ولاية التزويج بالقرابة وولاية التصرف في المال قيل وينبغي ان يقال الا أن يكون المسلم سيد امة كا
فرة او سلطانا وقايله صاحب الدراية ونسبه الى الشافعي ومالك قال ولم ينقل هذا الاستثناء عن اصحابنا والذي
ينبغي ان يكون مرادا او رواية في موضع معزو الى المبسوط الولاية بالسبب العام تثبت للمسلم على الكافر كولاية السلطان
والشهادة ولا تثبت للكافر على المسلم فقد ذكر معنى ذلك الاستثناء فاما الفسق فهل يسلب الاهلية كالكفر
المشهور عندنا لا وهو المذكور في المنظومة وعن الشافعي اختلاف فيه اما المستور فله الولاية بلا خلاف فما
في الجوامع ان الاب اذا كان فاسقا فللقاضي ان يزوج الصغيرة من غير كفو معروف نعم اذا كان متهتكا لا ينفذ
تزويجه اياها بنقص ومن غير كفو وسنأتي هذه **قوله** ولغير العصبات من الاقارب ولاية التزويج عند ابي حنيفة
معناه عند عدم العصبات اي النسبية والسببية والحاصل ان الولاية او لا تثبت لعصبة النسب على الترتيب الذي
قدمناه ثم لمولى العتاقة ثم لعصبته على ذلك الترتيب بالاتفاق ثم بعد ذلك عند ابي حنيفة تثبت للام ثم
للبنت اذا كانت امها مجنونة ثم بنت الابن ثم بنت البنت ثم بنت ابن الابن ثم بنت بنت البنت ثم الاخت لاب
وام ثم الاخت لاب ثم لولد الام يستوي ذكرهم وانثاهم في ذلك ثم اولادهم قال المصنف في التجنيس معلما بعلامة
فتاوى الشيخ نجم الدين عمر النسفي غاب الاب غيبة منقطعة وله بنت صغيرة فزوجها اختها والام حاضرة
يجوز ان لم يكن لها عصبة اولى من الاخت وليست الام اولى من الاخت من الاب لانها من قبيل الاب والنساء اللواتي

من قبيل الاب لهن ولاية التزويج عند عدم العصبات باجماع بين اصحابنا وهي الاخت والعمة وبنت الاخ وبنت العم و
نحو ذلك ثم قال المصنف هكذا ذكرها هنا وذكر في غيره من المواضع ان الام اولى من الاخت لشفقته لانها اقرب انتهى قيل
هذا يستقيم في الاخت لا العمة وبنت العم وبنت الاخ لانهن من ذوي الارحام ولانهن مختلف فيها ومثل ما عن
نجم الدين منقول في المصفى عن شيخ الاسلام خواهرزاده ومقتضاه تقدم الاخت على الجد الفاسد وبعد اولاد
الاخوات العمات ثم الاخوال ثم الخالات ثم بنات الاعمام ثم بنات العمات والجد الفاسد اولى من الاخت عند ابي حنيفة وعند
ابي يوسف الولاية لهما كما في الميراث كذا في المستصفى وقياس ما صحح في الجد والاخ من تقدم الجد تقدم الجد الفاسد على الا
خت ثم مولى الموالاة وهو الذي اسلم على يد اب الصغيرة ووالاه لانه يرث فيثبت له ولاية التزويج ثم السلطان ثم
القاضي اذا شرط في عهده تزويج الصغاير والصغار ثم من نصبه القاضي وان لم يشترط فلا ولاية له في ذلك
وهذا الاستحسان وقال محمد لا ولاية لذوي الارحام ولا لمولى الموالاة وهو القياس ورواية الحسن عن ابي حنيفة
وقول ابي يوسف مضطرب فيه والاشهر انه مع محمد على ما في الهداية وقال في الكافي الجمهور ان ابا يوسف مع ابي
حنيفة وفي شرح الكنز وابو يوسف مع ابي حنيفة في اكثر الروايات لهما ما روينا يعني من قوله صلى الله عليه وسلم الانكاح
الى العصبات اثبت لهم الجنس وليس وراء الجنس شي فيثبت لغيرهم فلا انكاح لغيرهم **قوله** ولان الولاية انما تثبت صونا
للقرابة عن نسبة غير الكفو اليها اي القرابة على تاويل الاقارب او على المعنى المصدري والى العصبات الصيانة عن
ذلك لا الى غيرهم من ذوي الارحام لانهم ينسبون الى قبيلة اخرى فلا يلحقهم العار بذلك ولابي حنيفة ان الو
لاية نظرية والنظر يتحقق بالتفويض الى من هو مختص بالقرابة اذا اطلقها باعث على الشفقة فظاهر المو
لا اختيار الكفو وذووا الارحام بهذه المثابة فانا نرى شفقة الانسان على ابنة اخته كشفقته على ابنة اخيه
بل قد تترجح على الثانية ولا شك ان شفقة ذوي الارحام ليس كشفقة السلطان ومن ولاه فكانوا اولى منهم
واما قولهما انما تثبت الولاية صونا للقرابة عن نسبة غير الكفو اليها فالحصر ممنوع بل تثبت لها بالذات تحصيلا
لمصلحة الصغيرة بتحصيل الكفو لانها بالذات لحاجتها لا لحاجتهم وكل من ذوي الارحام فيه داعية لتحصيل حاجتها
فتثبت له الولاية بهذا الاعتبار وان ثبتت لغيره من العصبات بكل من حاجتها بالذات الى ذلك وحاجته وثبت
وضوحا في مسئلة الغيبة ويدل عليها اجازة ابن مسعود تزويج امراته بنتها وكانت من غيره على الاصح واما اثبا
جنس ولاية الانكاح الى العصبات في الحديث فانما هو حال وجودهم ولا تعرض له حال عدمهم بنفي الولاية عن غيرهم ولا
اثباتها فاثبتناها بالمعنى وقضية ابن مسعود وايضا لا شك انه خص منه السلطان لانه ليس من العصبات بقوله
السلطان ولي من لا ولي له او بالاجماع فجاز تخصيصه بعد ذلك بالمعنى وهذا الوجه على تقدير تسليم تعرض
الحديث لغير العصبات بالنفي وحينئذ وقوله في قول محمد قياس وفي قول ابي حنيفة استحسانا مع استدلاله
بالحديث لمحمد وبالمعنى الصرف لابي حنيفة بينا قد يناقش فيه بان الاستحسان هو الذي يكون بالاثر لا القياس فان
شرطه ان لا يكون فيه نص ويجاب بانه على بابه والمراد ان ما ذكره محمد من الحكم في نفس الامر قياس لكن لا يلزم الا
استحسان الذي قال به ابو حنيفة وان محمدا ظنه خلافه من الاستحسان فاستدل بالحديث وقد ظهر
ان لا مستمسك له به وكان الاولى أن يجيب به المصنف وحاصل تحته معارضة مجردة وهي لا تفيد ثبوت
المطلوب قبل الترجيح وقالوا العصبات تتناول لانها عصبة في ولد الزنى وولد الملاعنة فيثبت لا هلها
الا ان اقارب الاب مقدمون **قوله** واذا عدم الاولياء اي كل من العصبات وذوي الارحام ومولى الموالاة
فالولاية الى الامام والحاكم اي القاضي بشرط ان يكتب ذلك في منشوره فلو زوج الصغيرة مع عدم كتب
ذلك في عهده ثم اذن له فيه فاجازه قيل لا يجوز وقيل يجوز على الاصح استحسانا **فروع الاول** ليس لوصي

الصغيرة ولاية تزويجها وان اوصى اليه الاب بالنكاح الا اذا كان الموصى عين رجلاً في حيوته للتزويج فيزوجها الو
صي به كما لو وكل في حيوته بتزويجها وان لم يعين انتظر بلوغها لتأذن كذا قيل ولعل بلا خلاف لان السلطان يزوجها
الا اذا كان الوصي قريبًا فيزوج بحكم القرابة لا الوصاية والا فالحكم وبه قال الشافعي واحمد في رواية وفي اخرى له
التزويج لقيامه مقام الاب قلنا انما قام مقامه في المال وقال مالك ان اوصى اليه في التزويج جاز وهو روا
يه هشام عن ابي حنيفة الثاني لو زوج القاضي الصغيرة التي هو وليها وهي اليتيمة من ابنه لا يجوز كالوكيل
مطلقًا اذا زوج موكلته من ابنه بخلاف سائر الاولياء لان تصرف القاضي حكم منه وحكمه لابنه لا يجوز بخلاف تصرف
الولي ذكره في التجنيس معلمًا له بعلامة غريب الرواية للسيد الامام ابي شجاع والالحاق بالوكيل يكفي للحكم
مستغنى عن جعل فعله حكمًا مع انتفاء شرطه وكذا اذا باع مال يتيمه من نفسه لا يجوز لكل من الوجهين والا
وجه ما ذكرنا بخلاف ما لو نصب وصيًا على اليتيم ثم اشترى منه يجوز لانه نائب عن الميت لا القاضي الثالث اقر
الولي على الصغير والصغيرة بالتزويج لم يصدق عند ابي حنيفة الا ببينة او يدرك الصغير فيصدقه معناه اذا
ادعى الزوج ذلك عند القاضي وصدقه الاب وعندهما يثبت النكاح باقراره قال في المصفى عن استاذه يعني
الشيخ حميد الدين ان الخلاف فيما اذا اقر الولي في صغرهما فان اقراره موقوف الى بلوغهما فاذا بلغا و صد
قاه ينفذ اقراره ولا يبطل وعندهما ينفذ في الحال وقال انه اشار اليه في المبسوط قال هو مع اقراره كذا في ا
لمغني وفي مبسوط شيخ الاسلام اذا اقر الاب على الصغير والصغيرة على قوله لا يصدق الا ببينة وان صدقه الزو
ج في ذلك او المرأة وعلى قولهما يصدق من غير بينة فان قيل على من تقام البينة ولا تقبل الا على منكر يعتبر انكا
ره والمنكر هو الصبي ولا عبرة لانكاره والاب والزوج او المرأة مقران قلنا ينصب القاضي خصمًا عن الصغير او
الصغيرة حتى ينكر فيقيم الزوج البينة فيثبت النكاح على الصغير والصغيرة انتهى كله من المصفى والذي يظهر ان
قول من قال ان الخلاف فيما اذا بلغا فانكرا النكاح اما اذا اقر عليهما في صغرهما يصح بالاتفاق اوجه واقرار وكيل
رجل او امرأة بتزويجهما واقرار مولى العبد بتزويجه على هذا الخلاف فاما اقراره بنكاح امته فنافذ اتفاقا
الرابع في النوازل امرأة جاءت الى القاضي فقالت اريد ان اتزوج ولا ولي لي فالقاضي ان يأذن لها في النكاح كما لو علم
ان لها وليا وبمثله اجاب ابو الحسن السعدي وما نقل فيه من اقامتها البينة فخلاف المشهور وما نقل
من قول حماد بن ابي حنيفة يقول لها القاضي ان لم تكوني قرشية ولا عربية ولا ذات بعل فقد اذنت لك فا
لظاهر ان الشرطين الاولين محمول لان على رواية عدم الجواز من غير الكفو واما الشرط الثالث فمعلوم الا
شتراط قوله وقال زفر اذا غاب الولي الاقرب غيبة منقطعة لا يزوجها احد حتى تبلغ بناء على انه على ولايته لان
الولاية تثبت حقًا له على ما نقرر في دليل محمد وقد منا جوابه وقال الشافعي يزوجها السلطان لا الابعد وعندنا
يزوجها الابعد لان هذه ولاية نظرية تثبت نظرًا لليتيمة لحاجتها اليها ولا نظر في التفويض الى من لا ينتفع
برايه وهذا لان التفويض الى الاقرب ليس لكونه اقرب بل لان في الاقربية زيادة مظنة للحكمة وهي الشفقة
الباعثة على زيادة اتفاق الراي للمولية فحيث لا ينتفع برايه اصلاً سلبت الى الابعد اذ لو تعينا ولاية الاقرب ا
بطلنا حقها وفاتت مصلحتها اما الولي فحقه في الصيانة عن غير الكفو يجوز مقتضيًا باثبات ولاية الفسخ اذا
فعلها من غير كفو فلا يتوقف على اثبات ولاية التزويج له فحيث تثبت فانما هي لحاجتها حقًا لها ولو سلم فهو
له حقه بسبب من جهته وهو غيبته على ان المقصود له لا يفوت اذ يخلفه فيه الولي الابعد لانه تلوه في نفي غير
الكفو والاحتراس عن التسلط بنسبته فنظامه على مقصود واحد فوجب المصير الى ما قلنا وظهر وجه
تقديمه على السلطان ولانه لو سلبت ولايته بموته كان الابعد اولى من السلطان فكذا اذا سلبت بعارض

اخر

اخر فالحاصل ان علة تقديمه على السلطان لا يختلف بالموت وعدمه وقال صلى الله عليه وسلم السلطان ولي من لا ولي له و
ما قيل من انه ينتفع برايه بالرسول والكتاب وكتاب الخاطب اليه حيث هو فخلاف المعتاد في الغايب والخاطب
فلا يفرع الفقه باعتباره وقد لا يعرف مكانه ونظيره الحضانة والتربية يقدم فيه الاقرب فاذا تزوجت الغر
بي مظنة شغلها بالزوج صارت للبعدى وكذا النفقة في مال الاقرب فاذا انقطع ذلك لبعد ماله وجبت في
مال الابعد قوله ولو زوجها حيث هو فيه منع جواب عما استدل لزفر على قيام ولايته حال غيبته بانه لو زو
جها حيث هو صح اتفاقًا فدل على انه لم يسلب الولاية شرعًا بغيبته اجاب بمنع صحة تزويجه قال في المحيط لا
رواية فيه وينبغي ان لا يجوز لانقطاع ولايته وفي المبسوط لا يجوز ولو سلم فلانها انتفعت برايه وهذا تنزل وو
جهه ان للابعد قرب التدبير وللاقرب قرب القرابة فنزلا منزلة وليين في درجة فايهما عقد جاز لانه امس بالمعنى
المعلق به ثبوت الولاية وسلبها ومعناه ان سلب الولاية انما كان لسلب الانتفاع برايه فلما زوجها من حيث هو
ظهر انه لم يكن ما علق به سلب الولاية بل القايم مناط ثبوتها وفي شرح الكنز لا رواية فيه فلئن منع لانه لو جاز عقد
ه حيث هو لادى الى مفسدة لان الحاضر لو زوجها بعد تزويج الغايب لعدم علمه لدخل بها الزوج وهي في عصمة
غيره وما قالوه في صلوة الجنازة بل عليه وهو ان الغايب لو كتب لتقدم رجلا في صلوة الجنازة فللابعد
منعه ولو كانت له ولاية باقية لما كان له منعه كما لو كان حاضرًا وقدم غيره وقد استفيد مما ذكرنا ان الوليين
اذا استويا كالاخوين الشقيقين ايهما زوج نفذ ومن العلماء من قال لا يجوز ما لم يجتمعا على العقد والعمل على ما
ذكرنا فان زوجها كل منهما فالصحة للسابق فان لم يعلم السابق او وقعا معًا بطلا لعدم الاولوية بالتصحيح
ولو زوجها ابوها وهي بكر بالغة بامرها وزوجت هي نفسها من اخر فايهما قالت هو الاول فالقول لها و
هو الاول فالقول لها وهو الزوج لانها اقرت بملك النكاح له على نفسها واقرارها حجة تامة عليها وان قالت
لا ادري الاول ولا يعلم من غيرها فرق بينهما وبينهما وكذا لو زوجها ولياها بامرها قوله ولا يرد الى اخره
يفيد انه لو حضر الاقرب بعد عقد الابعد لا يرد عقده وان عادت ولايته بعوده قوله والغيبة المنقطعة ان
يكون في موضع لا تصل اليه القوافل في السنة الا مرة وهو اختيار القدوري وعن ابي يوسف من جابلقا الى جابلسا
وهما قريتان احدهما بالمشرق والاخرى بالمغرب وهذا يرجع الى قول زفر وانما ضرب هذا مثلا وعنه في اخرى
من بغداد الى الري وهكذا عن محمد وفي رواية من الكوفة الى الري ومن المشايخ من قال حد الغيبة المنقطعة
ان يكون متنقلا من موضع الى موضع فلا يوقف على اثره او يكون مفقودًا لا يعرف خبره وقيل اذا كان في موضع
يقع الكري اليه دفعة واحدة فليست غيبة منقطعة او بدفعات فمنقطعة وقيل ادنى مدة السفر لانه لا
نهاية لاقصاه وهو اختيار بعض المتأخرين منهم القاضي الامام ابو علي النسفي ومحمد بن مقاتل وابو عصمة
المروزي وابن مقاتل الرازي وابو علي السعدي وابو اليسر والصدر الشهيد قالوا وعليه الفتوى وقال
الامام السرخسي في مبسوطه والاصح انه اذا كان في موضع لو انتظر حضوره واستطلاع رايه يفوت الكفو
وعن هذا قال قاضي خان في الجامع الصغير لو كان مختفيا في المدينة بحيث لا يوقف عليه تكون غيبته
منقطعة وهذا احسن لانه النظر وفي النهاية عليه اكثر المشايخ منهم الامام ابو بكر محمد بن الفضل
وفي شرح الكنز اكثر المتأخرين على ادنى مدة السفر ولا تعارض بين اكثر المتأخرين واكثر المشايخ والا
شبه بالفقه قول اكثر المشايخ قوله واذا اجتمع في المجنونة جنونا اصليا بان بلغت مجنونة او عارضا
بان طرأ الجنون بعد البلوغ ابوها او جدها مع ابنها فالولي في تزويجها ابنها في قول ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد ابوها وقال زفر في العارض لا يزوجها احد لان الولاية زالت عنه ببلوغها عاقلة فلا ترجع

وليس بشي لم لا ترجح عند وجود مناط الجبر بل هي احوج الى الولاية بالجنون منها إليها بالصغر لان الحاجة اليها
في الصغر لتحصيل الكفو وفي الجنون بذلك ودفع الشهوة والممارسة وكذا المجنون تجتمع فيه ابوه وابنه
او جده على هذا الخلاف وعن ابي يوسف رواية اخرى ايهما زوج من الاب والابن جاز وهي رواية المعلى جعلهما في
مرتبة ولا يبعد اذ في الابن قوة العصوبة وفي الاب زيادة الشفقة ففي كل منهما جهة **قوله** في وجه قولهما و
هذه الولاية مبنية على العصوبة بالنص السابق والابن هو المقدم في العصوبة شرعًا لانفراده بالاخذ با
لعصوبة عند اجتماعه معه ثم اذا زوج المجنونة والمجنون الكبيرين ابنهما لاخيار لهما لانه يقدم على الاب
والجد ولاخيار لهما في تزويجهما فالابن اولى **فصل في الكفاءة** الكفو المقاوم ويقال كفالة بالكسر ولما كانت
الكفاءة شرط اللزوم على الولي اذا عقدت بنفسها حتى كان له الفسخ عند عدمها كانت فرع وجود الولي وهو بثبوت
الولاية فقدم بيان الاوليا ومن تثبت له ثم اعقبه فصل الكفاءة **قوله** معتبرة قالوا معناه معتبرة في اللزوم
على الاوليا حتى ان عند عدمها جاز للولي الفسخ ثم استدل بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا يزوج النسا الا الاوليا
ولا يزوجن الا من الاكفاء فههنا نظران في اثبات حجته ثم وجه دلالته على الدعوى على الوجه من معناها اما الا
ول فهو حديث ضعيف لان في سنده مبشر بن عبيد عن الحجاج بن ارطاة والحجاج مختلف فيه ومبشر ضعيف
متروك نسبه احمد الى الوضع وسيأتي تخريجه لكنه حجة بالنظائر والشواهد فمن ذلك ما روي عن محمد في
كتاب الاثار عن ابي حنيفة عن رجل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لامنعن فروج ذوات الاحساب الا
من الاكفاء ومن ذلك ما رواه الحاكم وصححه من حديث علي ان عليه السلام قال له يا علي ثلث لا تؤخرها الـ
صلوة والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت كفوا وقول الترمذي فيه ما ارى اسناده متصلا منتق
بما ذكرناه من تصحيح الحاكم وقال في سنده سعيد بن عبد الله الجهني يجاب بقول الحاكم سعيد بن عبد الرحمن
الجهني فلينظر فيه وما عن عائشة رضي الله عنها عنه عليه السلام تخيروا لنطفكم وانكحوا الاكفاء روي من
حديث عائشة وانس وعمر من طرق عديدة فوجب ارتقاؤه الى الحجية بالحسن لحصول الظن بصحة
المعنى وثبوته عنه عليه السلام وفي هذا الكفاية واغنى استدل به بعضهم من طريق الدلالة فقال
اذا كانت الكفاءة معتبرة في الحرب وذلك في ساعة ففي النكاح وهو للعمر اولى وذكر ما وقع في غزوة
بدر انه لما برز عتبة بن ربيعة وشيبة بن ربيعة والوليد بن عتبة وخرج اليهم عوف ومعوذ ابنا عفر
ا وعبد الله ابن رواحة قالوا لهم من انتم قالوا رهط من الانصار فقالوا ابناء قوم كرام لكنا نريد الكفاء
من قريش فقال عليه السلام صدقوا ثم امر حمزة وعليا وعبيدة بن الحارث الخ فاما قوله صلى الله عليه وسلم
صدقوا فلم اره والذي في سيرة ابن هشام عن ابن اسحاق انهم قالوا لهم اكفاء كرام ولكنا نريد بني عمنا
وفي رواية ما لنا بكم من حاجة ثم نادى مناديهم يا محمد اخرج لنا اكفاءنا من قريش فقال عليه السلام قم يا حمزة
وقم يا علي الخ ونحن نقطع انه عليه السلام لو بارز للمسلمين يريد اطفا نور الله وهو من اكابر انسابهم فخرج
اليهم عبد من المسلمين فقتله كان مشكورا عند الله وعند المؤمنين ولم يرد بذلك النسب الا بعد
نعم الكفاءة المطلوبة هنا كفاءة الشدة فينبغي ان يخرج اليه كفوه فيها لان المقصود نصرة الدين ولو
كان عبدا وكلامهم انما يفيده في النسب وانما اجابهم عليه السلام لذلك اما لعلمه بانهم اشد من الدين خرج
اليهم اولا وليا يظن بالمطلوب عجزا وجبنا ودفعا لما قد يظن اهل النفاق من انه يظن بقرابته
دون الانصار النظر الثاني لا يخفى ان الظاهر من قوله لا يزوجن الا من الاكفاء ان الخطاب للاولياء
نهيا لهم ان يزوجوهن الا من الاكفاء ولا دلالة فيه على انها اذا زوجت نفسها من غير الكفو يثبت

لهم

لهم حق الفسخ فان قلت يمكن كونه فاعلا يزوجن المحذوف اعم من الاوليا ومنها اي لا يزوجهن مزوج حتى لنفسها
او الاوليا لها فالجواب ان حاصله انها منهية عن تزويجها نفسها بغير الكفو فاذا باشرته لزمتها المعصية ولا يستلزم ان للولي
فسخه الا المعنى الصرف وهو انها ادخلت عليه ضررا فله دفعه وهذا ليس من لول النص ولو علل نهيها التضمني للنص بادخالها
الضرر عليه لم يكن فسخه من لول النص وانما قلنا التضمني لان النهي على هذا التقدير متعلق بها وبالاوليا فبالنسبة اليهم
انما يعلل بترك النظر لها وبالنسبة اليها بادخال الضرر على الولي وعلى كل تقدير فليس من لول اللفظ ولا يشكل على سامع ان
في قول القايل اذا زوجت المراة نفسها من غير كفو فللولي فسخه لقوله صلى الله عليه وسلم لا يزوجهن احد الا من الاكفاء
بنوة للدليل عن المدعى فالحق انه دليل على مجرد الاعتبار في الشرع من غير تعرض لامر زائد على ذلك كما هو في الكتاب فان
قلت كون الشي معتبرا في الشرع لابد من كونه على وجه خاص اعني معتبرا على انه واجب او مندوب قلنا نعم لكنه لم تقصد
الخصوصية فان قلنا فما هو قلنا مقتضى الادلة التي ذكرناها الوجوب اعني وجوب انكاح الاكفاء وتعليلها بانتظام
المصالح بوجوده لا ينفيه ثم لا يستلزم كونه اول كفو لخاطب الا ما روى الترمذي من حديث ابي هريرة رضي الله عنه عنه
صلى الله عليه وسلم انه قال اذا خطب اليكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه الا تفعلوه تكن فتنة في الارض وفساد
كبير ولولا ان شرط المشروع القطعي لا يثبت بظني لقلنا باشتراط الكفاءة للصحة ثم هذا الوجوب يتعلق بالاوليا حقا لها
وبها حقا لهم على ما ينبني مما ذكرناه لكن انما تحقق المعصية في حقهم اذا كانت صغيرة لانها اذا كانت كبيرة لا ينفذ عليها
تزويجهم الا برضاها فهي تاركة لحقها كما اذا رضي الولي بترك حقه حيث ينفذ هذا كله مقتضى الادلة التي ذكرناها مع قطع
النظر عن غيرها وعلى اعتبارها يشكل قول ابي حنيفة رضي الله عنه في ان الاب له ان يزوج بنته الصغيرة من غير كفو فان
قلت خطب صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت قيس وهي قرشية على اسامة ابن زيد وليس قرشيا وزوجت اخت عبد الرحمن
ابن عوف من بلال وهو حبشي وزوج ابو حذيفة بنت اخيه من مولاه وكل ذلك بعلم الصحابة او بعضه وبفعله عليه السلام
فالجواب ان وقوع هذه ليس يستلزم كون ذلك الناصغير يريد العلم محيط بانهن كبار خصوصا بنت قيس كانت
ثيبا كبيرة حتى يزوجها اسامة فانما جاز لاسقاطهن حق الكفاءة هن واوليا وعن هذا وفي اعتبار الكفاءة خلا
ف مالك والثوري والكرخي من مشايخنا لما روي عنه صلى الله عليه وسلم الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي ولا
عجمي انما الفضل بالتقوى قلنا ما رووه وبناه يوجب حمل ما رووه على حال الاخرة جمعا بين الادلة **قوله** واذا زوجت المراة
نفسها من غير كفو فللاولياء ان لم يكونوا محارم كابن العم ان يفرقوا بينهما دفعا للعار عن انفسهم ما لم يجئ من الو
لي دلالة الرضا كقبض المهر او النفقة او المخاصمة في احدهما وان لم يقبض وكالتجهيز ونحوه كما لو زوجها
على السكت فظهر عدمها خلافها او اشترط العاقد الكفاءة او اخبره الزوج بها حيث كان له التفريق اما اذا لم
تشترط ولم يخبره فذكر في الفتاوى الصغرى فيمن زوجت نفسها ممن لا يعلم حاله فاذا هو عبد ماذون ليس لها
الفسخ بل للاولياء ولو زوجها الاوليا بمن لا يعلمون حاله ولم يخبرهم بحريته ورقه فاذا هو عبد ماذون له في النكاح
ليس لهم الفسخ ولو اخبر بحريته او شرطوا ذلك فظهر بخلافه كان للعاقد الفسخ ولا يكون سكوت الولي رضا الا
ان سكت الى ان ولدت فليس له التفريق وعن شيخ الاسلام ان له التفريق بعد الولادة ايضا وهذه الفرقة
فسخ لا ينقص عدد الطلاق ولا تجب عند ما شي من المهر ان وقعت قبل الدخول وبعده لها المسمى وكذا بعد
الخلوة الصحيحة وعليها العدة ولها نفقة العدة لانها كانت واجبة ولا تثبت هذه الفرقة الا بالقضاء
لانه مجتهد فيه وكل من الخصمين يتشبث بدليل فلا ينقطع النزاع الا بفصل القاضي والنكاح قبله صحيح
يتوارثان به اذا مات احدهما قبل القضاء هذا على ظاهر الرواية اما على الرواية المختارة للفتوى لا يصح ا
لعقد اصلا اذا كانت زوجت نفسها منه وهل للمراة اذا زوجت نفسها من غير كفو ان تمنع نفسها منه ان

بطلانها مختار الفقيه ابي الليث نعم قال في التجنيس هذا وان كان خلاف ظاهر الجواب لان من حجة المراة ان تقول
انما تزوجتك على رجاء ان يجيز الولي وعسى لا يرضى فيفرق فيصير هذا وطئا بشبهة ورضا بعض الاوليا المستوين في درجة كرضا كلهم خلافا لابي يوسف وزفر لانه حق الكل فلا يسقط الا برضا الكل كالدين المشترك قلنا هو حق لهم لكن
لا يتجزي فيثبت للكل على الكمال كولاية الامان فاذا ابطله احدهم لا يبقى كحق القصاص اما لو رضي الابعد كان للاقرب
الاعتراض ولو زوجها الولي باذنها من غير كفو فطلقها ثم تزوجت نفسها منه ثانيا كان لذلك الولي التفريق
ولا يكون الرضا بالاول رضا بالثاني لان الانسان لا يبعد رجوعه عن خلة دينه وكذا لو زوجها هو من غير كفو فطلقها فتزوجت اخر غير كفو ولو تزوجته ثانيا في العدة فرق بينهما لزمه مهر ثان واستانف العدة وان كان قبل الدخول في الثاني وسنأتي هذه المسئلة في باب العدة ان شا الله تعالى **قوله** ولان انتظام الى اخره يعني ان المقصود من شرعية
النكاح انتظام مصالح كل من الزوجين بالاخر في المدة العمر لانه وضع التاسيس القرابة الصهرية لتصير البعيد
قريبا عضدا وساعدا يسره ما يسره ويسوءه ما يسوءك وذلك لا يكون الا بالموافقة والتقارب ولا تقارب للنفوس عند
مباعدة الانساب والاتصاف بالرق والحرية ونحو ذلك ولذا رايتنا الشرع منع عقد النكاح اذا ورد ملك اليمين لها
عليه وان كان معللا ايضا بعلة اخرى عامة للطرفين على ما مر في فصل المحرمات فعقده مع غير المكافي قريب الشبه من عقد
لا يترتب عليه مقاصده ولو كان اياه فيبس فاذا كان نظر بعقه كره ولم يلزم المولية اذا انفرد به الولي لظهور الاضرار
بها **قوله** ثم الكفاة تعتبر في النسب جميع ما ذكر في المبسوط وفتاوى الولوالجي مذكور في الكتاب وسيورده الا
الكفاة في العقل ذكره الولوالجي ولم يذكره هنا قال بعضهم لا رواية في اعتبار العقل في الكفاة واختلف فيه
فقيل يعتبر لانه يفوت بعدمه مقصود النكاح وقيل لا لانه مرض ولا يعتبر الكفاة عندنا في السلامة من العيوب
التي يفسخ بها البيع كالجذام والجنون والبرص والبخر الا عند محمد في الثلثة الاول اعني الجنون والجذام والبرص
اذا كانت بحال لا تطيق المقام معه فالحق اعتبار الكفاة في العقل على قول محمد الا ان الذي له التفريق والفسخ
الزوجة لا الولي وكذا في اخويه عنده **فروع** انتسب الى غير نسبه لامراة فتزوجته ثم ظهر خلاف ذلك فان لم
يكافيها كقرشية انتسب لها الى قريش ثم ظهر انه عربي غير قرشي فلها الخيار ولو رضيت كان للاوليا التفريق
وان كافاها به كعربية لسيت قرشية انتسب لها الى قريش فظهر انه عربي غير قرشي فلا حق للاوليا ولها هي
الخيار عندنا ان شاءت فارقته خلافا لزفر ولنا انه شرط لنفسها في النكاح زيادة منفعة وهو ان يكون اولادها
بنها صالحين للخلافة فاذا لم ينل كان لها الخيار كشرط العبد على انه كاتب فظهر خلافه وايضا الاستفراش ذل
في جانبها فقد ترضا به ممن هو افضل منها لا من مثلها فاذا اظهر خلافه فقد غرها وتبين عدم رضاها بالعقد فيثبت لها
الخيار ولو كان هذا الانتساب من جانبها والغرور لم يكن له خيار لانه لا يفوته عليه شي من مقاصد النكاح بما ظهر
من غرورها ولتخلصه منها طريق تمكنه وهي الطلاق فلا حاجة عليه الى اثبات الخيار بعد هذا الى فصل نفرق به
وفرق بين هذا وبين اثبات خيار البلوغ للغلام وهو سهل ان شا الله **قوله** قريش بعضهم اكفا لبعض
روي الحاكم سنده فيه مجهول فان شجاع بن الوليد قال بنا بعض اخواننا عن ابن جريج عن عبد الله ابن
ابي مليكة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم العرب بعضهم اكفا لبعض قبيلة بقبيلة ورجل برجل والموالي
بعضهم اكفا لبعض قبيلة بقبيلة ورجل برجل الا حايكا او حجاما ورواه ابو يعلى بسند فيه عمران بن
ابي الفضل الايلي وضعف بانه موضوع وان عمران هذا يروي الموضوعات عن الاثبات وروى الدارقطني
عن ابن عمر مرفوعا الناس اكفا قبيلة وعربي لعربي ومولى لمولى الا حايكا او حجاما وضعف ببقية بن الوليد
وهو مخيل ان عنعن الحديث ليس غير وبان محمد بن الفضل مطعون فيه ورواه ابن عدي في الكامل من حديث

علي وعمر باللفظ الاول وفيه علي بن عروة قال منكر الحديث وعثمن بن عبد الرحمن قال صاحب التنقيح هو الطرايفي من اهل حران يروي المجاهيل وقد روي هذا الحديث من وجه اخر عن عايشة رضي الله عنها وهو
ضعيف انتهى كلامه وروى البزار عن خالد ابن معدان عن معاذ بن جبل يرفعه العرب بعضهم اكفا لبعض
انتهى وابن معدان لم يسمع من معاذ وفيه سليمن بن الجون قال ابن القطان لم اجد له ذكرا وبالجملة
فللحديث اصل فاذا اثبت اعتبار الكفاة بما قدمناه فيمكن ثبوت تفصيلها ايضا بالنظر الى عرف الناس فيما يحقرونه
ويعيرون به فيستانس بالحديث الضعيف في ذلك خصوصا وبعض طرقه كحديث بقية ليس من الضعف بذاك
فقد كان شعبة معظما لبقية وناهيك باحتياط شعبة وايضا تعدد طرق الحديث الضعيف ترفعه الى الحسن
ثم القرشيان من جمعهما اب هو النضر بن كنانة فمن دونه ومن لم ينتسب الا الى اب فوقه فهو عربي غير قرشي وانما عينه
اولاد النضر قريشا تشبيها بدابة في البحر تدعى قريشا تاكل دوابه لانهم من اعظم دواب البحر عزة وفخرا ونسبا
وعلى هذا قال اللهبي وقريش هي التي تسكن البحر بها سميت قريش قريشا وقيل لان النضر كان يسمى قريشا وهو اختيار
الشعبي سمي به لانه كان يقرش عن خلة الناس ليسد حاجتهم بماله والتقريش التفتيش قال الحارث
ايها الناطق المقرش عنا ● عند عمرو فهل لنا ابقاء ● وقيل لانه خرج يوما على نادي قومه فقال بعضهم انظر
الى النضر كانه جمل قريش وقيل سميت بقريش ابن الحارث ابن يخلد كان صاحب عيرهم فكانوا يقولون قدمت
عير قريش وخرجت عير قريش ولهذا ابن يسمى بدرا وهو الذي حفر بئر بدر وسميت به وقيل لتجارتهم والقرش
الكسب وقيل سميت به لان فهر ابن مالك قيل ان اسمه قريش وانما فهر لقبه قاله ابن عباس لمعاوية حين ساله عن
ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يكون قرشيا الا من كان من ابناء فهر وقيل هو من الجمع والتقريش التجميع لان قصيا
جمع بني النضر في الحرم من بعد تفرقهم وقيل لما نزل قصي الحرم فعل افعالا جميلة فقيل له القرشي فهو اول من
سمي به وعلى هذا ينبغي كون القرشيين من جمعهما اب هو قصي والظاهر الاول ويكون من التجمع لا التجميع
الذي فعل قصي والتجمع كان من ابنا النضر وان كان القايل قال ● ابوكم قصيا كان يدعى مجمعا ● به جمع الله القبايل من فهر
لان ابن ابنه لانه ابن مالك ابن النضر غير ان القافية اتفقت كذلك والا فبعد ان قصيا سمي مجمعا بجمعه اولا
د النضر عرف ان القرشيين من جمعهما النضر هذا وقريش عمارة تحتها بطون لوي بن غالب وقصي وعدي
ومنهم الفاروق رضي الله عنه ومرة ومن مرة تيم ومنهم الصديق رضي الله عنه ومخزوم ومنهم خالد بن الو
ليد المخزومي رضي الله عنه وهما فخذان وهاشم فخذ والعباس فصيلة واعم الطبقات الشعب شمل حمير وربيعة ومضر ثم القبيلة مثل كنانة ولذا قال عليه السلام في قريش ببطن وفي العرب قبيلة بقبيلة ونظم بعض
الادباء ترتيب الطبقات وقال ● قبيلة فوقها شعب وبعدهما ● عمارة ثم بطن تلوه فخذ ●
وليس يؤوي الفتى الا فصيلته ● ولا سداد لسهم ماله قذذ ● وذكر بعضهم العشيرة بعد الفصيلة فقال
افضل الشعب فهو كثير حي عدا في الجمع انثم القبيلة ● ثم تتلوهما العمارة ثم البطن ● والفخذ بعدها والفصيلة
ثم من بعدها العشيرة لكن ● هي في جنب ما ذكرنا قليله ● **قوله** والموالي هم العتقا والمراد هنا غير العرب وان
لم يمسهم رق لانهم لما ضلوا انسابهم كان التفاخر بينهم بالدين وما نذكره ففي الحديث دليل على انه لا
يعتبر التفاضل في انساب قريش فهو حجة على الشافعي في ان الهاشمي والمطلبي اكفا دون غيرهم بالنسبة اليهم قالوا وزوج النبي صلى الله عليه وسلم بنتيه من عثمن وهو اموي وزوج علي ام كلثوم من عمر
رضي الله عنه وهو عدوي وفيه نظر اذ قد يقول الجواز كونه لاسقاط حقه في الكفاة نظرا الى مصلحة اخرى لكنه يرى انها شرط في النسب فيلزمه ما ذكرنا وعلى اكثر اصحابه في اعتبار الكفاة في النسب في العجم وينا

محمد في اعتباره الزيادة بالخلافة حتى لا يكافي اهل بيت الخلافة غيرهم من القرشيين هذا ان قصي بن كعب
الكفاة لان قصد به تسكين الفتنة وفي الجامع لقاضي خان قالوا الحسيب يكون كفوا للنسب فالعالم العجمي كفو الجاهل
العربي والعلوية لان شرف العلم فوق شرف النسب والحسب مكارم الاخلاق وفي المحيط عن صدر الاسلام او
الحسيب هو الذي له جاه وحشمة ومنصب وفي الينابيع الاصح انه ليس كفوا للعلوية واصل ما ذكره المشايخ رحمهم
الله من ذلك ما روي عن ابي يوسف رحمه الله ان الذي اسلم بنفسه او اعتق اذا احرز من الفضائل ما يقابل نسب
الاخر كان كفوا له ولا يعتبر بالبلاد في تتمة الفتاوى القردي كفو للمدني **قوله** وبنو باهلة الخ استثناء من قوله وا
لعرب بعضهم اكفا لبعض وباهلة في الاصل اسم امراة من همدان كانت تحت معن بن اعصر بن سعد بن قيس عيلان
فنسب ولده اليها وهم معروفون بالخساسة قيل كانوا ياكلون بقية الطعام مرة ثانية وكانوا ياخذون عظام
الميتة يطبخون بها وياخذون دسوماتها ولذا قيل • ولا ينفع الاصل من هاشم • اذا كانت النفس من باهلة •
وقيل اذا قيل للكلب يا باهلي • عوى الكلب من شوم هذا النسب ولا يخلو من نظر فان النبي لم يفصل مع عليه السلام
كان اعلم بقبايل العرب واخلافهم ووفق اطلق وليس كل باهلي كذلك بل فيهم الاجواد وكون فصيلة منهم
او بطن صعاليك فعلوا ذلك لا يسري في حق الكل **قوله** واما الموالي فمن كان له ابوان في الاسلام فصاعدا
فهو من الاكفا يعني لمن له اباء فيه ومن اسلم بنفسه او له اب واحد في الاسلام لا يكون كفوا لمن له ابوان فيه لان
تمام النسب بالاب والجد والحق ابو يوسف رحمه الله الواحد بالمثنى كما هو مذهبه في التعريف اي في الشهادات
والمو عاوي قيل كان ابو يوسف انما قال ذلك في موضع لا يعد كفر الجد عيبا بعد ان كان الاب مسلما وهما قالاه في موضع
يعد عيبا والدليل على ذلك انهم قالوا جميعا ان ذلك ليس عيبا في حق العرب لانهم لا يعيرون بذلك وهذا احسن
به ينتفي الخلاف الكفاة بين اهل الذمة فلو ذمية زوجت نفسها فقال وليها ليس هذا الكفو لم يفرق بل هم اكفا بعضهم
لبعض قال في الاصل الا ان يكون نسبا مشهورا كبنت ملك من ملوكهم خدعها حايك او سايس فانه يفرق بينهما
لا لعدم الكفاة بل لتسكين الفتنة والقاضي مامور بتسكينها بينهم كما بين المسلمين **قوله** والكفاة في الحرية نظيرها
في الاسلام يعني من كان له ابوان حران كان كفوا لمن له اباء احرار ومن له اب واحد حر لا يكافي من له ابوان حران ومن عتق
بنفسه لا يكافي من له اب حر وفي التجنيس لو كان ابوها معتقا وامها حرة الاصل لا يكافيها المعتق لان فيه اثر الرق
وهو الولا والمراة لما كانت امها حرة الاصل كانت هي ايضا حرة الاصل وفي المجتبى معتقة الشريف لا يكافيها معتق الوضيع
واعلم انه لا يبعد كون من اسلم بنفسه كفوا لمن عتق بنفسه **قوله** ويعتبر ايضا في الدين اي الديانة شرعية لتعلم ان المراد به ا
لتقوى لا اتفاق الدين لان تفاصيله تعرف في النكاح اهل الشرك ولا لكونه مكافيا باسلام نفسه او ابيه وجدة لانه مر قبلها
قوله هو الصحيح اي الصحيح اقتران قول ابي حنيفة وابي يوسف فانه روي عن ابي حنيفة انه مع محمد ورجحه السرخسي وقال
الصحيح من مذهب ابي حنيفة ان الكفاة من حيث الصلاح غير معتبرة وقيل هو اقتران عن رواية اخرى عن ابي يوسف
انه لم يعتبر الكفاة في الدين وقال اذا كان الفاسق ذا مروءة كاعوانه السلطان والمباشرين المكسة وكذا عنه
ان كان يشرب المسكر سرا ولا يخرج وهو سكران يكون كفوا والاوجه الاولى كون هو الصحيح احترازا عما روي عن
كل منهما انه لا يعتبر والمعنى هو الصحيح من قول كل منهما فلو تزوجت امراة من بنات الصالحين فاسقا كان للاب
فسخه وان كان من مباشري السلطان **قوله** وقال محمد لا يعتبر الا اذا كان يسخر منه ويخرج سكران لانه من احكام الاخرة
فلا تبنى عليه احكام الدنيا وفي كون هذه قاعدة ممهدة نظر اذ لم يظهر وجه الملازمة والحق انه في وقت والمعتبر
في كل موضع مقتضى الدليل فيه من البناء على احكام الاخرة وعدمه على انا لم نبن الا على امر دنيوي وهو ما ذكره
من ان المراة تعير بفسق الزوج فوق ما تعير بضعة نسبه يعني يعيرها اشكالها من بنات الصالحين وفي المحيط

الفتوى

الفتوى على قول محمد وهو موافق لاختيار السرخسي الرواية الموافقة لقول محمد عن ابي حنيفة ولو تزوجها وهو كفو في
الديانة ثم صار داعرا لا يفسخ النكاح لان اعتبار الكفاة وقت النكاح **قوله** وهو اي اعتبار الكفاة في المال هو
ان يكون مالكا للمهر والنفقة وتقييده بظاهر الرواية احتراز عما سيذكره في الكفاة في الغنا بما نسكه الى قول
ابي حنيفة ومحمد فان ذلك ليس بظاهر الرواية كما سنذكر وبين ان المراد بالمهر ملك ما تعارفوا تعجيله وان كان كله حالا
وفي المجتبي فلهذا في عرف اهل خوارزم كله موجل فلا تعتبر القدرة عليه ولم يبين المراد بملك النفقة واختلف فيه قيل
المعتبر ملك نفقة شهر وقيل نفقة ستة اشهر وفي جامع شمس الايمة سنة وفي المجتبى الصحيح انه اذا كان قا
درا على النفقة على طريق الكسب كان كفوا ومعناه منقول عن ابي يوسف قال اذا كان قادرا على ايفاء ما تعجل لها
باليد ويكتسب ما ينفق لها يوما بيوم كان كفوا لها وفي غريب الروايه للسيد ابي شجاع جعل الاصح نفقة شهر
وفي الذخيرة ان كان يجد نفقتها ولا يجد نفقة نفسه فهو كفو والا لا يكون كفوا وان كانت فقيرة انتهى وفيه
نظر ثم هذا اذا كانت تطيق النكاح فان كانت صغيرة لا تطيقه فهو كفو وان لم يقدر على النفقة لانه لا نفقة لها
قوله ويعد المرء قادرا بيسار ابيه وامه وجده وجدته ولا يعتبر القدرة على النفقة بيسار الاب **قوله** فاما ا
لكفاة في الغنا يعني بعد ملكه للمهر والنفقة قيل يعتبر مكافاته اياها في غناها قال معتبرة في قول ابي حنيفة
ومحمد لكن صرح السرخسي في مبسوطه وصاحب الذخيرة بان الاصح ان ذلك لا يعتبر لان كثرة المال مذمومة وفي شرح
الكنز لا معتبر بالمساواة في الغنا هو الصحيح وعن ابي حنيفة ومحمد في غير رواية الاصول ان من ملكهما لا يكون كفوا للفايقة
في الغنى وليس بشي فنص على ان ما في الهدايه غير رواية الاصل وكذا في الدرايه قال وهذا القول منهما في غير روايه
الاصول وفي كتاب النكاح لا يشترط القدرة الا على المهر والنفقة وفي بعض الشروح انه خلاف ظاهر الرواية ولهذا لم
يذكره في المبسوط عن الاوايل قال وبعض المتاخرين اعتبروا الكفاة في المال بعد ما صح عن ابي يوسف بنفيه **قوله** وعن
ابي حنيفة في ذلك روايتان اظهرهما لا تعتبر في الصنايع حتى يكون البيطار كفوا للعطار وهو رواية عن محمد وعن ابي
اخرى الموالي بعضهم اكفا لبعض الا الحايك والحجام وكذا الدباغ وهو الرواية التي ذكرها في الكتاب عن ابي يوسف واظهر
الروايتين عن محمد فصار عن كل منهم روايتان الظاهر عن ابي حنيفة والظاهر عن محمد كذلك الا ان تفحش وهو
الرواية عن ابي يوسف وفيما قدمناه من حديث بقية حيث قال فيه الا حايكا او حجاما ما يفيد اعتبارها في الصنا
يع لكن على الوجه الذي ذكره في شرح الطحاوي وهو ان الصناعات المتقاربة اكفا كالبزاز والعطار بخلاف
المتباعدة وعد الخياط مع الدباغ والحجام والكناس قال فهؤلا بعضهم اكفا لبعض ولا يكافون سائر
الحروف ولم يذكر خلافا فكان ظاهرا في ان الظاهر من قول ابي حنيفة اعتبار الكفاة واليه ذهب بعض المشا
يخ قال ولذا قال الشيخ ابو نصر بعد ان اثبت اعتبارها وعن ابي حنيفة لا تعتبر ونحوه في النافع وانما
قلنا لكن على الوجه الذي ذكره في شرح الطحاوي لان حقيقة الكفاة في الصنايع لا يتحقق الا بكونهما من صنا
عة واحدة وفي المحيط وغيره وههنا خساسة هي اخس من الكل وهو الذي يخدم الظلمة يدعى شاكريا با
بعا وان كان ذا مروءة ومال قيل هذا اختلاف عصر وزمان في زمن ابي حنيفة لا تعد الدناءة في الحرفة منقصة
فلا تعتبر وفي زمنهما تعد فتعتبر والحق اعتبار ذلك سواء كان هو المبنى او لا فان الموجب هو استنقاص اهل
العرف فيدور معه على هذا ينبغي ان يكون الحايك كفوا للعطار بالاسكندرية لما هناك من حسن اعتبارها
وعدم عدها نقصا البتة اللهم الا ان تقترن به خساسة غيرها **قوله** واذا تزوجت المراة ونقصت من مهر
مثلها فللاولياء الاعتراض عند ابي حنيفة حتى يتم لها مهرها او يفارقها فالثابت الزام احد الامرين وهو موضع قيام
مكنة كل منهما فعن هذا ما في فتاوى النسفي لو لم يعلم ابن لك حتى ماتت ليس لهم ان يطالبوه بتكميل مهر

المثل لان الثابت لهم ليس الا ان يفسخ او يكمل فاذا امتنع هنا عن تكميل المهر لا يمكن الفسخ واعلم ان المراد التسمية
حتى لو سمت مهر مثلها ولم تأخذه بل ابرأت لا اعتراض عليها ثم قال المصنف وهذا الوضع اي قولنا اذا تزوجت
ونقصت من مهر مثلها فللاولياء الاعتراض وقال محمد مع ابي يوسف ليس لهم ذلك ومعناه يجب تبقية العقد مع
صحة عقد المراة بنفسها فانما يصح من محمد على اعتبار رجوعه الى ذلك لما انه نقل عنه انه لا يصح مباشرتها
بنفسها بل هو موقوف على اجازة الولي قال وهذه شهادة صادقة على رجوعه واورد عليه انه انما يتم
لو تعين هذا الوضع في النكاح بغير ولي وليس كذلك فانه لو اذن لها الولي بالتزويج ولم يسم مهرا فعقدت على هذا
الوجه صح وضع المسألة على قول محمد وكذا لو اكره السلطان امرأة ووليها على تزويجها بمهر قليل ففعل ذلك ثم زال
الاكراه ورضيت المرأة ولم يرض الولي ليس له ذلك في قول محمد الاول فلم يكن هذا الوضع دلالة على رجوع محمد الى قو
لهما انتهى ولا شك ان قولنا اذا تزوجت ونقصت لا ينقض عند محمد عام في الصور على ما هو حال اسماء الشرط
فباعتبار عمومه تكون شهادة صادقة وعليه مشى المصنف وباعتبار حمله على بعض الصور وهو في نفسه اعم
منها لا تكون شهادة وعليه مشى المعترض والاصل خلافه الا ان يوجب الحمل على بعض الصور موجب وتمام
الاعتراض موقوف عليه فتوجيه الاعتراض ان يقال يجب حمله على كل الصور المذكورة فلا يكون فيه شهادة
على ذلك وانما يجب هذا الحمل لان المذكور هنا هو المذكور في الجامع الصغير ورجوعه مروي انه قبل موته بسبعة
ايام وهو الذي يشير اليه قول المصنف وقد صح ذلك ومعلوم ان تصنيفه الجامع قبل ذلك فالحق انه رجع ولا
شهادة في هذه **قوله** واذا زوج الاب ابنته الصغيرة ونقص من مهرها او ابنه الصغير وزاد في مهر امرأته
جاز ذلك عليهما ولزم عند ابي حنيفة رحمه الله سواء كان بغبن فاحش او قليل ويثبت المال كله في ذمة ا
لصغير في الثانية لا في ذمة الاب سواء كان الاب موسرا او معسرا فيقضيه من مال الصغير وقالا لا تجوز الزيا
دة والنقص الا بما يتغابن فيه وعلى هذا الخلاف تزوج الاب ابنته بغير كفؤ والجد ان يكون معنى هذا عدم
الكفاءة في غير الديانة اما فيها فلا لما قال لو كان الاب معروفا بسوء الاختيار مجانة وفسقا كان ا
لعقد باطلا على قول ابي حنيفة على الصحيح ومن زوج بنته الصغيرة القابلة بالخير والشر ممن يعلم انه شريب
فاسق ظاهر سوء اختياره ولان ترك النظر هنا مقطوع به فلا يعارضه ظهور ارادة مصلحة تفوق ذلك
نظرا الى شفقة الابوة وما في النوازل زوج بنته الصغيرة ممن ينكر انه يشرب المسكر فاذا هو مدمن له وقا
لت لا ارضى بالنكاح يعني ما كبرت ان لم يكن يعرفه الاب بشربه وكان غلبة اهل بيته صالحين فالنكاح باطل
لانه انما زوج على ظن انه كفؤ يفيد خلافه اذ يقتضي انه لو عرفه الاب بشربه فالنكاح نافذ وهو ينافي ما قرره
منه ان الاب اذا عرف بسوء الاختيار لا يفيد تزويجه من غير الكفؤ والجواب انه لا تلازم بين ثبوت سوء الاختيار
وتيقنه وبين كونه معروفا به فلا يلزم بطلانه عند تحقق سوء الاختيار مع انه لم يتحقق للناس كون الا
ب العاقد معروفا بمثله **قوله** ومعنى هذا الكلام انه لا يجوز الحط عندهما اي قولهما لا يجوز هل معناه نفي صحة العقد
او نفي صحة التسمية والعقد صحيح فيزاد الى مهر المثل قيل بالاول وقيل بالثاني واختار المصنف الاول لان الولاية
مقيدة بشرط النظر فعند فواته ظاهرا ابابا ب المال عوض نفسها نقصا وابطاله بدون عوض لا تثبت
الولاية فلا يصح العقد كالمامور بالعقد بشرط لا يصح عقده اذا لم يجر على شرطه ولذا لا يملك البيع والشراء بغبن
فاحش فيما لهما لا يجوز فتزويجهما كذلك اولى بعدم الجواز ولابي حنيفة ان النظر وعدمه في هذا العقد
ليسا من جهة كثرة المال وقلته بل لاعتبار امر باطن فالظن كالضرر بسوء العشرة وادخال كل منهما المكروه
على الاخر والنظر كل النظر في ضده في هذا العقد وامر المال سهل غير مقصود فيه بما قلنا فاذا كان باطنا يعتبر

دليله فيتعلق الحكم عليه ودليل النظر قائم هنا وهو قرب القرابة الداعية الى وفور الشفقة مع كمال الراي ظا
هر بخلاف غير الاب والجد من العصبات والام لقصور الشفقة في العصبات ونقصان الراي في الام وهذا معنى قوله
والدليل عدمناه في حق غيرهما فلا يصح عقدهم لذلك وعلى هذا انبنى الفرع المعروف لو زوج العم الصغيرة
حرة الجد من معتق الجد فكبرت واجازته لا يصح لانه لم يكن عقدا موقوفا اذ لا مجيز له فان العم ونحوه
لا يصح منهم التزويج بغير الكفؤ ولو كان الاب معروفا بسوء الاختيار والمجانة والفسق كان العقد
باطلا على قول ابي حنيفة على ما ذكرناه هو الصحيح اما المال فهو المقصود في التصرف المالي لا امر آخر باطن
ليحال النظر عليه عند ظهور التقصير في المال فلذا لا يجوز تزويجه امتهما بغبن فاحش لانه اضاعة مالهما
لان المهر ملكهما ولا مقصود آخر باطن يصرف النظر اليه فلا يعول عليه ويدل على ذلك تزويج النبي عليه السلام
فاطمة من علي باربعمائة درهم ولا شك في انه دون مهر مثلها لانها اشرف النساء فيلزم اما ان لا مهر اكثر منه
بل الا وهو اقل منه او انها مهر مثلها والاول منتف فلزم الثاني وهذا موقوف على ثبوت ان تزوجه صلى الله عليه
وسلم اياها كان قبل البلوغ والا لا يفيد وقد يقال اذا كان المدار عنده دليل النظر وهو القرابة الخاصة اعني قرابة
الاب والجد فلا يعتبر كونه معروفا بسوء الاختيار لان المظنة تجوز التعليل بها مع العلم بانتفاء حكمتها وهنا
كذلك والجواب ان المظنة ما يغلب معها الحكمة ان لم تلزم فالمعروف بذلك ليس مظنة والحاصل اما تخصيص
العلة او القول بان العلة مجموع قرابة الاب غير المعروف بسوء الاختيار على الاختلاف في جواز تخصيص ا
لعلة وعدمه ومسألة تزويج الاب بنته من غير كفؤ عبدا وغيره قدمناها والوجه من الجانبين واحد **فصل في الو
كالة في النكاح وغيرها** من احكام الولي والفضولي وبقي الرسول نذكره بعده ان شاء الله تعالى ولما كانت
الوكالة نوعا من الولاية اذ ينفذ تصرفه على الموكل غير انها تستفاد من الولي على نفسه كانت ثانية للولاية الا
صلية فاوردها ثانية في التعليم لباب الاولياء ثم ذكر غيرها من الفضولي لتأخره عنها لان النفاذ بالاجازة
انما ينسب الى الولي المجيز فنزل عقد الفضولي كالشرط له حيث لم يستعقب بنفسه حكمه كما هو الاصل في
السبب غير ان ابتنى الا بالولي ان نظر فيه الى انه اقوى ناسب الابتداء به وان نظر الى ان عقد الفضل للوكيل اولا
وبالذات كان المناسب الابتدا بمسألة الوكيل **قوله** ويجوز لابن العم ان يزوج بنت عمه من نفسه الصغيرة
بغير اذنها والبالغة باذنها فيقول اشهد واني تزوجت بنت عمي فلانة بنت فلان بن فلان او زوجتها من
نفسي وقال زفر رحمه الله لا يجوز واذا اذنت المرأة لرجل ان يزوجها من نفسه فعقد بحضرة شاهدين
جاز وقال زفر والشافعي لا يجوز وصورتها ان يقول اشهد وان فلانة بنت فلان ابن فلان وكلتني
ان ازوجها من نفسي وقد فعلت ذلك فلو لم ينسبها الى الجد ولم يعرفها الشهود فقد النفاذ بقي وصح
فيما بينه وبين الله وفي النوازل قال لا يجوز النكاح لان الغائب انما يعرف بالتسمية الا يرى انه لو
قال تزوجت امرأة وكلتني لا يجوز وعلى هذا الخلاف كل وكيل لامرأة بتزويجها من نفسه وذكر الخصاف
رجل خطب امرأة فاجابته وكرهت ان يعلم اولياؤها فجعلت امرها في تزويجها الى الخاطب واتفقا على
المهر فكره الزوج تسميتها عند الشهود قال يقول اني خطبت امرأة بصداق كذا ورضيت به وجعلت
امرها الي بان اتزوجها فاشهدكم اني تزوجت المرأة التي امرها الي على صداق كذا فينعقد النكاح
قال شمس الائمة الحلواني الخصاف كبير في العلم وهو ممن يقتدى به وقال في التجنيس وذكر في المنتقى ان
مثل هذا التعريف يكفي ومثل هذا الخلاف فيما لو كانت حاضرة متنقبة ولا يعرفها الشهود فعن الحسن
وبشر يجوز وقيل لا يجوز ما لم ترفع نقابها ويراها الشهود والاول اقيس فيما يظهر بعد سماع الشهود كلا

منهما لان الشرط ليس شهادة تعتبر للاداء ليشترط العلم على التحقيق بذات المراة على ما تقدم ثم رايت في التجنيس
انه هو المختار لان الحاضر يعرف بالاشارة والاحتياط كشف نقابها وتسميتها ونسبتها وهذا كله اذا لم يعرفها
الشهود اما اذا كانوا يعرفونها وهي غائبة فذكر الزوج اسمها لا غير جاز النكاح اذا عرف الشهود انه اراد المراة
التي يعرفونها لان المقصود من التسمية التعريف وقد حصل انتهى وبقولنا قال مالك واحمد وسفيان الثوري
وابو ثور والظاهرية وقوله من نفسه احتراز عما لو كلته ان يزوجها مطلقا فانه لو زوجها من نفسه لا يجوز
وكذا لو وكلت اجنبيا او وكل امراة بان تزوجه فزوجته من نفسها لا يصح ايضا لزفر والشافعي رحمه الله ان الو
احد لا يتصور على البناء للفاعل ان يكون مملكا ومتملكا كما في البيع لا يجوز كونه وكيلا من الجانبين لتضاد في حكمي
التمليك والتملك ويوافقه الاثر وهو ما روي عنه صلى الله عليه وسلم كل نكاح لم يحضره اربعة فهو سفاح خاطب
وولي وشاهدا عدل الا ان الشافعي يقول على احد الوجهين في الولي ضرورة اذ لا يتولاه غيره لو منع من
تولي شطريه امتنع اصلا لانه لو امر غيره بتزويجها منه كان قائما مقامه وانتقلت عبارته اليه كتكلمه هو
بنفسه فلا فرق في التحقيق وهذا الاستثناء جاء على اعتقاد المصنف ان الشافعي يقول في المسئلة الاولى
بالجواز كقولنا ولذا اقتصر في نقل الخلاف فيها على خلاف زفر لكن الواقع ثبوت خلاف الشافعي فيها ايضا
لانه لا يثبت ولاية اجبار لغير الاب والجد فلا يتصور ان يجيز تزويج ابن العم بنت عمه من نفسه والذي يجيزه الشافعي
من تولي الطرفين هو تزويج الجد بنت ابنه من ابن ابنه وليس هو في هذا مملكا متملكا فلا يصح مستثنى ولو جعل
منقطعا لم يصح تعليله بالضرورة فان معنى الكلام انه لا يصح المباشر مملكا متملكا شرعا الا في الولي صح ذلك
ضرورة لكنه منتف ولنا ان الوكيل في النكاح سفير ومعبر حتى لا يستغني عن اضافة العقد الى الموكل على ما نذكر
ولا ترجع حقوق العقد اليه حتى لا يطالب بالمهر وتسليم الزوجة بخلاف البيع لا يصح ان يكون الواحد فيه و
كيلا من جهة البايع والمشتري فانه فيه مباشر ترجع الحقوق اليه ويستغني عن الاضافة والواحد يصلح
ان يكون معبرا عن اثنين والتمانع انما هو في الحقوق لا في نفس التلفظ فالذي يرجع اليه لا امتناع فيه
والذي فيه الامتناع لا يرجع اليه وللانتقال لكونه معبرا بعبارة الغير يكون ذلك العقد قائما بعدد
الاثنين المعبر عنهما والشاهدين على ما هو في الاثر واعلم انه يستثنى من مسئلة الوكيل بالبيع من
الجانبين الاب فانه لو باع مال ابنه من نفسه او اشتراه ولو بغبن يسير صح ولا يخفى ان هذا على التشبيه
والا فبيع الاب ليس بطريق الوكالة بل الولاية والاصالة ثم اذا تولى طرفيه قال المصنف فقوله زوجت فلانة
من نفسي يتضمن الشطرين فلا يحتاج الى القبول بعده وكذا ولي الصغيرين القاضي وغيره والوكيل من
الجانبين يقول زوجت فلانة من فلان وقال شيخ الاسلام خواهر زاده هذا اذا ذكر لفظا هو اصيل فيه
اما اذا ذكر لفظا هو نايب فيه فلا يكفي فان قال تزوجت فلانة كفى فان قال زوجتها من نفسي لا يكفي لانه نايب
فيه وعبارة الهداية وهي ما ذكرناه انفا من لجه في نفي هذا الاشتراط وصرح بنفيه في التجنيس ايضا في علامة غريب
الرواية والفتاوى الصغرى قال رجل زوج بنت اخيه من ابن اخيه فقال زوجت فلانة من فلان يكفي ولا يحتا
ج الى ان يقول قبلت وكذا كل من يتولى طرفي العقد اذا اتى باحد شطري الايجاب يكفيه ولا يحتاج الى الشطر الاخر
لان اللفظ الواحد يقع دليلا من الجانبين **قوله** فان كان كل عقد كالبيع والاجارة ونحوهما صدر من الفضولي
وله مجيز انعقد موقوفا على الاجازة فاذا اجاز من له الاجازة ثبت حكمه مستندا الى العقد فسر المجيز في
النهاية بقابل يقبل الايجاب سواء كان فضوليا او وكيلا او اصيلا وقال في فصل بيع الفضولي من النهاية
والاصل عندنا ان العقود تتوقف على الاجازة اذا كان لها مجيز حالة العقد وان لم يكن تبطل والشرا

اذا وجد

اذا وجد نفاذا انفذ انعقد على العاقد والا توقف وبيانه الصبي اذا باع ماله او اشترى او زوج امته او كاتب عبده
ونحوه يتوقف على اجازة الولي في حالة الصغر فلو بلغ قبل ان يجيزه الولي فاجاز بنفسه نفذ لانها كانت
متوقفة ولا ينفذ بمجرد بلوغه ولو طلق الصبي امراته او خلعها او عتق عبده على مال او دونه او وهب
او وهب او تصدق او زوج عبده او باع ماله محاباة فاحشة او اشترى باكثر من القيمة مما لا يتغابن فيه او
غير ذلك مما لو فعله وليه لا ينفذ كانت هذه الصور باطلة غير متوقفة ولو اجازها بعد البلوغ لعدم المجيز وقت
العقد او فعل ذلك الطلاق والعتاق انتهى وهذا يوجب ان يفسر المجيز هنا بمن يقدر على امضا العقد لا با
لقابل مطلقا ولا بالولي اذا توقف في هذه الصور وان قبل فضولي اخر او ولي لعدم قدرة الولي على امضايها
ولو اراد هنا بالمجيز المخاطب مطلقا كان ينبغي ان يقول وله مجيز ومن يقدر على انفاذه ليصح جواب المسئلة اعني قوله
انعقد موقوفا لان الصبي في الصور المذكورة فضولي ولو قبل عقده اخر لا يتوقف لعدم من يقدر
على انفاذه وعلى هذا لا يكون العقد شاملا لليمين لانه لا تتوقف على مخاطب بل على من له قدرة امضائه
فقط وصورته ان يقول اجنبي لامراة رجل ان دخلت الدار مثلا فانت طالق فانه يتوقف على اجازة المطلق
لزوج فان اجاز تعلق فتطلق بالدخول ولو دخلت قبل الاجازة لا تطلق عند الاجازة فان عادت دخلت بعدها
كذا في الجامع وفي المنتقى اذا دخلت قبل الاجازة فقال الزوج اجزت الطلاق علي فهو جائز ولو قال هذه اليمين
على الزمته اليمين ولا يقع الطلاق حتى تدخل بعد الاجازة وعرف مما ذكرنا ان الصبي اذا تزوج يتوقف على اجازة
وليه لان الصبي العاقل من اهل العبارة غير انه محتاج الى الولي فالصواب ان يحمل المجيز على من له قدرة الا
مضا ويخرج المخاطب في ذكر العقد من قوله كل عقد يعقده الفضولي فان اسم العقد لا يتم الا بالشطر
ين او ما يقوم مقامهما فعلى هذا قوله وما لا مجيز له اي ما ليس له من يقدر على الاجازة يبطل كما اذا كان تحته
حرة فزوجه الفضولي امة او اخت امراته او خامسة او زوجه معتدة او مجنونة او صغيرة يتيمة في دار الحرب او
اذا لم يكن سلطان ولا قاض لا يتوقف لعدم من يقدر على الامضا حالة العقد لان دار الحرب ليس بها مسلم له
ولاية حكم يمكن تزويجه اليتيمة فكان كالمكان الذي في دار الاسلام ليس له حاكم ولا سلطان فانه ايضا
يتعذر تزويج الصغار فيه اللاتي لا عصبة لهن فوقع باطلا حتى لو زال المانع بموت امراته السابقة
وانقضاء عدة المعتدة فاجاز لا ينفذ اما اذا كان فيجب ان يتوقف لوجود من يقدر على الامضا ولا يلزم
على هذا المكاتب اذا تكفل بمال ثم اعتق حيث تصح هذه الكفالة حتى يؤخذ فيها بعد الحرية وان لم يكن لها
مجيز حال وقوعها وكذا اذا وكل المكاتب بعتق عبده ثم اجاز هذه الوكالة بعد العتق نفذت الوكالة وكذا لو
اوصى بعين ماله ثم عتق فاجاز الوصية يصح لان كفالته التزام المال في الذمة وذمته قابلة للالتزام
لكن لا يظهر للحال لحق المولى فاذا زال المانع بالاعتاق ظهر موجبه اما التوكيل والوصية فالاجازة
فيهما انشاء لانهما يعقدان بلفظ الاجازة والانشاء لا يستدعي عقدا سابقا وكذا لو قال لاخر اجزت ان
تطلق امراتي او ان تعتق عبدي او ان تكون وكيلي او ان يكون مالي وصية كان توكيلا ووصية بخلاف
غيرهما من التصرفات لو قال اجزت عتق عبدي او ان تكون فلانة زوجتي او ان يكون مالي لفلان لا يتم ثم
شرع يستدل على توقف عقد الفضولي فقال ان ركن العقد وهو الايجاب والقبول صدر من اهله
وهو العاقل البالغ مضافا الى محله وهو غير المحرمات والحال انه لا ضرر في انعقاده على التوقف انما الضرر
في ابرامه بدون اختيار من له الاجازة فوجب ان ينعقد موقوفا على الاجازة حتى اذا راي من له الاجازة
المصلحة فيه ينفذه والا يتركه مما فيه الضرر لم يثبت بهذا العقد وما فيه مصلحة وهو توقفه على الاجازة

عن ظهور وجه وجود المصلحة له هو الثابت فكان تصرف الفضولي معنى من باب الاعانة على تحصيل غرض المسلم
من تحصيل الكفؤ والمهر وجبر السلعة فوجب اعتباره على الوجه الذي قلنا لانه داخل في عموم فعل الخيرات وقد
يتراخى حكم العقد عن العقد كما في البيع بشرط الخيار للبايع يتراخى ملك المشتري الى اختيار البايع البيع فعدم
ترتبه في الحال على عقد الفضولي لا يوجب بطلانه والاولى ان يقال عقد يرجى نفعه واستعقابه حكمه ولا ضر
ر في انعقاده موقوفا فوجب انعقاده كذلك حتى اذا راى الخ فعقد كذلك لا يقدر على اثباته حكمه فيلغو ممنوع ا
لملازمة بل اذا ليس من مصلحته وانما قلنا هذا لان قوله صدر من اهله مما يمنع ويقول الشافعي ان اريد
اهل العقد في الجملة فمسلم ولا يفيد وان اريد هذا العقد الذي هو فيه فضولي فممنوع بل اهله من له ولاية
اثبات حكمه **قوله** ومن قال اشهدوا اني قد تزوجت فلانة يعني الغايبة من غير اذن سابق منها له فبلغها
فاجازت فهو باطل وان قال اخر اشهدوا اني قد زوجتها منه فقبل اخر فبلغها فاجازت جاز وان لم يقبل احد
لم يجز ولكن لو ان كانت المراة هي التي قالت جميع ذلك يعني يكون العقد باطلا اذا قالت اشهدوا اني تز
وجت فلانا يعني الغايب من غير اذن سابق لها منه فبلغه الخبر فاجاز وان قال اخر اشهدوا اني قد زوجته
منها فقبل اخر عن الغايب فبلغه فاجاز جاز وان لم يقبل احد عن الغايب لم يجز وان اجاز هذا عند ابي حنيفة
ومحمد يعني هذا التفصيل وقال ابو يوسف فيهما يجوز اذا اجاز الغايب وان لم يقبل احد وبقيت صورة ثا
لثة هي ان يقول رجل زوجت فلانة من فلان يجوز فضوليا من الجانبين ان قبل منه فضولي اخر توقف ا
تفاقا والا فعلى الخلاف فتحصل ست صور ثلث اتفاقية وهي قول الرجل تزوجت فلانة او المراة تزوجت فلانا
او فضولي زوجت فلانا من فلانة وقبل اخر فيها وثلث خلافية هي هذه اذا لم يقبل احد ثم قال وحاصل ا
لخلاف الى اخره يعني اصل هذا الخلاف اختلافهم في ان الواحد لا يصلح فضوليا من الجانبين او فضوليا من جانب
اصيلا من جانب او وكيلا او وليا وقيده بعضهم بما اذا تكلم بكلام واحد اما اذا تكلم بكلامين فانه يتوقف با
لاتفاق ذكره في شرح الكافي والحواشي ولا وجود لهذا القيد في كلام اصحاب المذهب بل كلام محمد على ما في ا
لكافي للحاكم ابي الفضل الذي جمع كلام محمد مطلق عنه واصل المبسوط خال عنه قال ويجوز للواحد ان
ينفرد بعقد النكاح عند الشهود على اثنين اذا كان وليا لهما او وكيلا ولا يجوز ذلك اذا كان وليا او وكيلا
لاحدهما دون الاخر او لم يكن وليا لواحد منهما وعبارة المبسوط ايضا كذلك وانما هو من التفرقات وا
لظاهر ان منشاه ما نقل من المبسوط من ان اصل الخلاف في هذه الصور ان شطر العقد لا يتوقف
على ما وراء المجلس عندهما وهو قول ابي يوسف اولا وقال اخرا انه يتوقف فاخذ منه ان الفضولي لو تكلم
بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه توقف بالاتفاق يعني لانه عقد لا شطر وان الخلاف
فيما اذا تكلم بكلام واحد وقيد به بعضهم قول الهداية والحق الاطلاق وبتكلمه بكلامين لا يخرج عن كونه
فضوليا من الجانبين وقوله في الهداية في وجه قولهما وشطر العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس صريح
في ان عدم توقف الشطر اتفاقي لان الالزام لا يقع الا بمتفق والا لم يصح فيخالف ما في المبسوط وهو الراجح
لانه لا يعلم خلاف في انه اذا اوجب احد المتعاقدين البيع والنكاح فلم يقبل الاخر في المجلس بطل و
هذا معنى الاتفاق على ان شطر العقد لا يتوقف والا لجاز ان يقبل في مجلس اخر ويتم النكاح والبيع
عند ابي يوسف وليس كذلك والحق ان مبنى الخلاف في ان ما يقوم بالفضولي عقد تام او شطر
فعندهما شطر فلا يتوقف وعنده تام فيتوقف وعلى هذا تقرر الدليل من الجانبين **قوله** هو يقول لو
كان مامورا من الجانبين نفذ اتفاقا وهو فرع اعتبار الصادر منه عقدا تاما وهو فرع كلامه مقام

كلامين فاذا كان فضوليا من الجانبين يتوقف لانه لا فارق الا وجود الاذن وعدمه واثره ليس الا في النفاذ
فيبقى ما سوى النفاذ من كونه عقدا تاما فيتوقف وحاصله قياس صورة عدم الاذن على صورة الاذن
في كونه عقدا تاما ويثبت بثبوته لازمه وهو التوقف بالغاء الفارق وقوله وصار كالخلع يعني من
جانبه والطلاق والاعتاق على مال قياس على صور اخرى هي ما اذا قال خلعت امراتي او طلقتها على الف وهي غا
يبة فبلغها فاجازت جاز وكذا اعتقت عبدي على الف فبلغه فاجاز جاز كالاول ولهما ان القايم به شطر ا
لعقد وشطره لا يتوقف اما الثانية فبالاتفاق واما الاولى فلانه شطر حالة الحضرة اي خطاب الحاضر وقبوله
فكذا حالة الغيبة لانه لا فرق بحال الا ان يتكلم بكلامين حالة الغيبة وذلك لا يوجب صيرورته عقدا تاما لا
كون كلامي الواحد عقدا تاما هو اثر كونه مامورا من الطرفين او من طرف وله ولاية الطرف الاخر وهذا
لان العقد عبارة عن كلام اثنين بنيابة لا بد ليس وكلام الواحد ليس كلام اثنين الا حكما لاذنهما له او ولاية له
ولا اذن للفضولي فلا عقد تام يقوم به فتضمن هذا التقرير منع كون الاذن ليس اثره الا في النفاذ بل تاثيره في النفا
ذ يستلزم تاثيره في كونه عقدا تاما وفي كون كلامه كلامين لتوقف النفاذ على ذلك ولو سلم عدم تاثيره فيهما
لم يلزم كون كلام الفضولي عقدا تاما لان كون الكلام عقدا تاما لامر شرعي مساو للنفاذ ولا اذن في ا
لفضولي فانتفى حكمه بلازمه المساوي بخلاف الخلع واخويه لانه تصرف يمين حتى لا يملك الرجوع لانه تعليق الطلاق
والعتق بقبولهما المال فيتم به اذ ليس عقدا حقيقيا وكذا لو كانت هي التي لعقد بان قالت خالعت زوجي على الف لم يتوقف
لانه من جانبها مبادلة وعورض بانه لو كان تعليقا لم يبطل لكنه يبطل لو قال طلقتك بكذا فقامت من المجلس قبل
القبول بطل وليس لها ان تقبل بعده اجيب لا يلزم من كونه تعليقا ان لا يبطل بالقيام بل من التعليقات
ما يبطل به ويقتصر على وجود الشرط في المجلس كقوله انت طالق ان شئت يقتصر على وجود المشيئة في ا
لمجلس وهذا مثله **فروع** للفضولي في النكاح ان يفسخه قبل الاجازة عند ابي يوسف حتى لو اجاز من له الاجازة
بعد ذلك لا ينفذ في قول ابي يوسف الاخر قاسه على البيع وليس له ذلك عند محمد ويفرق بان حقوق العقد في ا
لبيع ترجع الى الفضولي بعد الاجازة لانه يصير كالوكيل بخلاف النكاح هذا ويثبت الاجازة باجزت ونحوه
بلا خلاف وكذا بقوله نعم ما صنعت وبارك الله لنا واحسنت واصبت على المختار واحتماله الاستهزاء ينتفي
ظهوره في الاجازة وكذا هذا في طلاق الفضولي ونحو بيعه وكذا اذا هناه فقبل التهنية لانه دليل
الرضا وكذا اذا قال طلقها بخلاف قوله طلقها العبد لان تمرده يقتضي حمله على ما يناسبه من المتا
ركة وسباق الكلام فيه ولو زوجه الفضولي اربعا في عقدة وثلثا في عقدة فطلق واحدة من فريق
كان اجازة لنكاح ذلك الفريق لان الطلاق الصحيح فرع النكاح الصحيح وكذا لو ادعت على رجل نكاحا
فانكر ثم طلقها او قالت لرجل طلقني يكون اقرارا بالنكاح الصحيح لان دعواها لم يتعلق كونها كذبا وتمرد
ليكون ظاهرا في المتاركة بخلاف ما لو باشره العبد بلا اذن سيده وقوله بالفارسية باك نيست اجا
زة على ما اختاره ابو الليث لانه يستعمل للاجازة ظاهرا ومثل ذلك في المراة وقبول المهر اجازة وقبول
الهداية ليست باجازة لانه لا يتوقف سلامته على النكاح بخلاف المهر **قوله** ومن امر رجلا ان يزوجه امراة
فزوجه ثنتين في عقدة لم يلزمه واحدة منهما هذا شروع في مسايل الوكيل ولا تشترط الشهادة
على الوكيل بالنكاح بل على عقد الوكيل وانما ينبغي ان يشهد على الوكالة اذا خيف جحد الموكل اياها وقوله
لم يلزمه واحدة منهما يعني اذا لم يعينها للوكيل وكانه اكتفى بالتنكير دلالة على ذلك اما اذا عينها فزوجه
اياها مع اخرى في عقدة واحدة نفذ في المعينة ولو زوجه اياها في عقد ثم لزمه الاولى وتوقف الثانية

لانه فضولي فيه ولو امره بثنتين في عقدة فزوجه واحدة جاز بخلاف ما لو امره بشرا ثوبين في صفقة لاجل
التفريق لان الجملة في البيع مظنة الرخص فاعتبر تقييده وليس في النكاح كذلك فلا يعتبر الا ان قال لا تزوجني الا
امراتين في عقدة ثم افاد وجه ما ذكر في الكتاب بقوله لا وجه الى تنفيذهما للمخالفة ولا الى تنفيذ احدهما غير عين
للجهالة ولا الى التعيين لعدم الاولوية فيتعين التفريق وهو غير مطابق للدعوى لانها عدم لزوم واحدة
منهما لا اللزوم التفريق بينه وبين كل منهما ولا بينهما اذ له ان يجيز نكاحهما او نكاح احدهما ولا هو لازم
كما ذكره بل اللازم عدم امكان تنفيذهما وتنفيذ احدهما مبهما ومعينا فانتفى اللزوم مطلقا وهو المطلوب
وكان ابو يوسف يقول اولا يصح نكاح احدهما بغير عينها والبيان الى الزوج ثم رجع لانه انما يثبت في المجهول
ما يحتمل التعليق بالشرط واذا وقع التعليل بالمخالفة لعدم النفاذ فلنذكر من فروعه فالوكيل اذا خالف
الى خير لو كان خلافه كلا خلاف نفذ عقده وليس منه ما اذا امره بالنكاح الفاسد فزوجه صحيحا بل لا يجوز لعدم
الوكالة بالنكاح اصلا لان النكاح الفاسد ليس نكاحا لانه لا يفيد حكمه وهو الملك واما العدة بعد الدخول فيه
وثبوت النسب فليس حكما له بل للفعل اذا لم يتمحض زنى بخلاف البيع الفاسد فانه بيع يفيد حكمه من الملك
فكان الخلاف فيه الى البيع الصحيح خلافا الى خير فيلزم وليس منه ما اذا وكله بالنكاح بالف فلم ترض المراة حتى
زادها الوكيل ثوبا من مال نفسه فانه لا ينفذ والنكاح موقوف على اجازة الزوج لانه خلاف الى ضرر لان
الثوب لو استحق وجبت قيمته على الزوج لا الوكيل لانه متبرع ولا ضمان على متبرع حتى لو لم يعلم الزوج بذلك
الا بعد الدخول فهو بالخيار ولا يكون الدخول بها رضا بما صنع الوكيل لانه لم يعلم فان فارقها بعد الدخول
فلها الاقل من المسمى ومهر المثل لانه كالنكاح الفاسد والدخول فيه يوجب ذلك بخلاف ما لو امره بعمياء فزوجه
بصيرة جاز ولو امره ببيضاء فزوجه سوداء او على العكس او من قبيلة فزوجه من اخرى او بامة فزوجه حرة لا يجوز
ولو زوجه مدبرة او مكاتبة او ام ولد جاز **قوله** ومن امره امير بان يزوجه امراة فزوجه لغيره جاز عند ابي حنيفة
رجوعا الى اطلاق اللفظ وعدم التهمة وقالا لا يجوز الا ان يزوجه كفوا لان التقييد بالامر مطلقا وان كان
امير المؤمنين ليعلم ذلك فيتقيد به بطريق اولى في اصل المسألة اذا امر غيره بان يزوجه فزوجه امراة
لا تكافيه ولا تهمة ولو زوجه امة لغيره او عمياء او مقطوعة اليدين او رتقاء او مفلوجة او مجنونة جاز
عنده خلافا لهما ولو زوجه صغيرة لا يجامع مثلها جاز اتفاقا وقيل هو قوله خلافا لهما ولو زوج وكيل
المراة المراة غير كفو قيل هو على الخلاف وقيل الصحيح انه لا يجوز اتفاقا والفرق لابي حنيفة ان المراة
تعير بغير الكفو فيتقيد اطلاقها بخلاف الرجل فانه لا يعير بعدم كفاءتها لانه مستفرش واطى لا يغيظه
دناءة الفراش اما لو كانت امة للوكيل فلا يجوز للتهمة ولهذا لو وكلت امراة فزوجته نفسها او وكلت
رجلا فزوجها من نفسه لا يجوز وكذا اذا زوج الوكيل بنته او بنت ولده او بنت اخيه وهو وليها
لا يجوز للتهمة ولهما ان المطلق يتقيد بالعرف وهو التزوج بالاكفاء قلنا العرف مشترك اي الواقع
من اهل العرف تزوجهم بالمكافيات وغير المكافيات فليس مختصا بتزوج المكافيات لينصرف الاطلاق اليه او
عرف عملي فلا يصلح مقيدا للفظ اذ اللفظ المقيد عبارة عن لفظ ضم اليه لفظ يقيده ولا يخفى ما في هذا
الوجه وقولهم في الاصول الحقيقة تترك بدلالة العادة ينفيه اذ ليست العادة الا عرفا عمليا فالاوجه
الاول قال الاسبيجابي قولهما احسن للفتوى واختاره الفقيه ابو الليث وقد يكون في سكوت الشيخ عن [illegible]
قوله وذكر في الوكالة ان اعتبار الكفاءة في هذا استحسان عندهما لان كل احد لا يعجز عن التزوج بمطلق
الزوجة فكانت الاستعانة في التزوج بالمكافية اشارة الى اختيار قولهما لان الاستحسان مقدم على

غيره

غيره الا في المسائل المعلومة والحق ان قول ابي حنيفة ليس قياسا لانه اخذ بنفس اللفظ المنصوص فكان النظر في ا
ي الاستحسانين اولى وفي وجه الاستحسان المذكور دفع لقول من قال من المشايخ ان هذه المسألة دلالة
على ان الكفاءة معتبرة عندهما في النساء للرجال اذ ظهر ان قولهما ليس بناء عليه بل على ان الظاهر ان الاستعانة
لا تقصد الا لتحصيل المناسب لا فيما صدق عليه مطلقا الاسم لان كل احد يقدر على ذلك او الوكيل بتز
ويج امراة بعينها يملكه بالغبن اليسير اجماعا والفاحش عنده خلافا لهما والفرق له بينه وبين الشرا
حيث لا يجوز شرا الوكيل بالغبن الفاحش اتفاقا ان التهمة في حق الوكيل بالنكاح منتفية بسبب عدم
الاستغناء به عن اضافة العقد الى موكله فيجوز منه بالغبن الكثير بخلاف الشراء فانه يستغني فيه عنه
فتمكنت تهمته انه اشترى لنفسه فوجده خاسرا فجعله لموكله ومعنى لا يجوز هنا لا ينفذ النكاح الا ان يجيزه
ولكن اذا سمى للوكيل مثلا الفا فزوجه باكثر فان دخل بها ولم يكن يعلم قبله ثم علم فهو بالخيار لان هذا الد
خول ليس رضا لانه على اعتبار ان الوكيل لم يخالف اذ لم يعلم بخلافه ما لو علم فدخل بها فان فارقها فلها
الاقل من المسمى ومهر المثل فان كان الوكيل او الرسول ضمن المهر واخبرهم انه امره بذلك ثم رد الزوج ا
لنكاح للزيادة في المهر لزم الوكيل او الرسول نصف المهر وليس له ان يلزمه النكاح ويغرم هو الزيادة
لانه لما لم يمتثل صار فضوليا ولو كانت هي الموكلة وسمت الفا مثلا فزوجها الوكيل ثم قال الزوج ولو بعد
الدخول تزوجتك بدينار وصدقه الوكيل ان اقر الزوج ان المراة لم توكله بدينار فهي بالخيار ان شاءت اجا
زت النكاح بدينار وان شاءت ردته ولها مهر مثلها بالغا ما بلغ ولا نفقة عدة لها لما ذكرنا تبين ان الدخول حصل
في النكاح موقوف فيوجب مهر المثل دون نفقة العدة وان كذبها الزوج فالقول قولها مع يمينها فان ردت
فما في الجواب بحاله قال المصنف في التجنيس يجب ان يحتاط في مثل هذا الامر لانه ربما يقع مثل هذا وقد حصل
لها منه اولاد ثم تنكر المراة قدر ما زوجها الوكيل ويكون القول قولها فترد النكاح وكذا في هذا في سائر
الاولياء اذا كانت المراة بالغة وهذا ما ذكر في الرسول من مسائل اصل المبسوط قال اذا ارسل الى المراة ر
سولا حرا او عبدا صغيرا او كبيرا فهو سواء اذا بلغ الرسالة فقال ان فلانا يسألك ان تزوجيه نفسك
فاشهدت انها زوجته وسمع الشهود كلامهما اي كلامها وكلام الرسول فان ذلك جائز اذا اقر الزوج
بالرسالة او قامت عليه بينة فان لم يكن احدهما فلا نكاح بينهما لان الرسالة لما لم تثبت كان الآخر فضوليا ولم يرض الز
وج بصنعه ولا يخفى ان مثل هذا بعينه في الوكيل ثم ذكر في الرسول فروعا كلها تجري في الوكيل لا باس بذكرها قال
فان كان الرسول زوجها وضمن لها المهر وقال قد امرني بذلك فانكر الزوج ان امره بذلك او بينة والضمان
لازم للرسول ان كان من اهل الضمان فان جحد ولا بينة بالامر فلا نكاح وللمراة على الرسول نصف المهر لانه مقر بانه
امره بذلك وان النكاح جائز وان الضمان قد لزمه واقراره على نفسه صحيح قال وذكر في كتاب الوكالة قال محمد
على الوكيل المهر كله لان جحود الزوج ليس بفرقة وهذا يبين لك انه لا فرق في هذه الاحكام بين الرسول والوكيل
ثم قال في المبسوط فقيل ما ذكر هنا قول ابي يوسف [حنيفة صح] الاول وهناك قول محمد وابي يوسف الآخر بناء على ان قضاء
القاضي ينفذ ظاهرا وباطنا عنده فتقع بالفرقة قبل الدخول ويسقط نصف المهر وعلى قول محمد لا ينفذ با
طنا فيبقى جميع على الزوج فيجب على الكفيل لاقراره به وقيل بل فيه روايتان وجه تلك الرواية ان الزوج
منكر لاصل النكاح وانكاره للنكاح ليس طلاقا فلا يسقط به شيء بزعم الكفيل ووجه هذه انه انكر وجوبه
عليه وهو يملك اسقاط نصفه عن نفسه بسبب يكتسبه فيجعل مسقطا فيما يمكنه قال فان كان الرسول
قال لم يامرني ولكني ازوجه واضمن عنه المهر ففعل ثم اجاز الزوج جاز ولزم الزوج الضمان لان

الاجازة كالاذن في الابتدا وان لم يجز لم يكن على الوسول شي لان اصل السبب قد انتفى برده و براة الاصيل توجب براة الكفيل

باب المهر المهر حكم العقد فيتعقبه في الوجود فعقبه اياه في البيان ليحاذي تحقيقه الوجودي تحقيقه التعلمي

قوله ويصح النكاح وان لم يسم فيه مهرًا الاخلاف في ذلك لان النكاح عقد انضمام يعني ماخوذا في مفهومه المال جزا فيتم

بدونه الا ان قوله عقد لا يستلزمه الى اذا لم يثبت في مفهومه زيادة شروط وهو منتف اذ قد ثبت زيادة عدم المحرمية ونحوه فلا بد من زيادة شرعا على الدعوى ويرد ان المهر ايضا واجب شرعا فيه فاجاب بانه وجب شرعا حكما

له حيث افاد بقوله فلا يحتاج الى ذكره ان لم يسم ابانة لشرف المحل اما انه وجب شرعا فلقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم

ان تبتغوا باموالكم فقيد الاحلال به واما اعتباره حكما فلقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او

تفرضوا لهن فريضة فان رفع الجناح عن الطلاق قبل الفرض فرع صحة النكاح قبله فكان واجبا مبين متفق ما وهو الحكم

واما انه ابانة لشرفه فلعقلية ذلك اذا لم يشرع بدلا كالثمن والاجرة والا لوجب تقديم تسميته فعلمنا ان البدل النفقة

وهذا الاظهار خطره فلا يستهان به واذن فقد تاكد شرعا باظهار شرفه مرة باشتراط الشهادة ومرة بالزام المال

فتحصل ان المهر حكم العقد فلا يشترط لصحة العقد التنصيص على حكمه كالملك لا يشترط لصحة البيع ذكره ثم يثبت هو

كذلك يثبت مهر المثل عند عدم تسمية مهر **قوله** وكذا اذا تزوجها بشرط ادا مهر لها اي يصح النكاح وفيه خلاف

مالك وجه قوله ان النكاح عقد معاوضة كالبيع والمهر و كان مقتضا هذا ان يفسد بترك التسمية ايضا الا

انا تركناه بالنص السابق ثم بحديث ابن مسعود في المفوضة وسنذكره فلنا حديث ابن مسعود دل على ان المهر

اعتبر حكما شرعا والا لما ثبت بدون التنصيص عليه اذ لا وجود للشي بلا ركنه وشرطه فحيث كان واجبا ولم يتوقف عليه الوجود كان

حكما واذا ثبت به كونه حكما كان شرط عدمه شرطا فاسدا وبه لا يفسد النكاح بخلاف البيع لان الثمن ركنه فلا

يتم دون ركنه وبهذا ظهر ان ركن البيع بعقد هذا ويصح الرهن بمهر المثل لانه كالمسمى في كونه دينا فان

هلك وبه وفا كانت مستوفية فان طلقها قبل الدخول لزمها ان ترد ما زاد على قدر المتعة ولو كان الرهن قايما

وقت الطلاق قبل الدخول فليس لها ان تحبسه بالمتعة في قول ابي يوسف الاخر وفي قوله الاول وهو الاستحسان

وهو قول محمد لها حبسه بها لانها خلفه والرهن بالشي محبس بخلفه كالرهن بالعين المغصوبة تكون محبوسة

بالقيمة وجه الاخر انها دين اخر لانها ثياب وهي غير الدراهم والدليل عليه ان الكفيل بمهر المثل لا يكون كفيلا

بالمتعة ويتفرع على القولين ما اذا هلك بعد طلب الزوج الرهن بعد الطلاق بمنعته حتى هلك هل تضمن

تمام قيمته ففي قوله الاول لا ضمان عليها لانها حبسته بحق وفي الاخر تضمن تمامه لانها عاصية ولو هلك قبل

منعها لا ضمان عليها والحكم في قوله الاول تصير مستوفية للمتعة وفي قوله الاخر لها ان تطالبه بها **قوله**

واقل المهر عشرة دراهم فضة وان لم تكن مسكوكة بل تبرا وانما تشترط المسكوكة في نصاب السرقة للقطع

تقليلا لوجود الحد وهذا عندنا وعند مالك ربع دينار وعند النخعي اربعون وقال الشافعي واحمد رحمهما الله

ما يجوز كونه ثمنا لانه حقها اذ جعل بدل بضعها ولذا تتصرف فيه ابرا واستيفا فيكون التقدير اليها

ويدل على عدم التعيين العشرة حديث عبد الرحمن بن عوف حيث قال فيه كم سقت اليها قال وزن نواة

من ذهب فقال بارك الله لك اولم ولو بشاة رواه الجماعة والنواة خمسة دراهم عند الاكثر وقيل ثلثة

وثلث وقيل النواة فيه نواة التمر وعن جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اعطى في صداق امراة ملء كفيه

سويقا او تمرا فقد استحل رواه ابو داود ولان قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين يوجب وجود

المال مطلقا فالتعيين الخاص زيادة عليه بخبر الواحد وانتم تمنعونه ولنا قوله صلى الله عليه وسلم من حديث

جابر الا لا يزوج النساء الا الاوليا ولا يزوجن الا من الاكفا ولا مهر اقل من عشرة رواه الدارقطني وا

البيهقي وتقدم الكلام عليه في الكفاءة فوجب الجمع فيحمل كلما افاد ظاهره كونه اقل من عشرة على انه المعجل

وذلك لان العادة عندهم كان تعجيل بعض المهر قبل الدخول حتى ذهب بعض العلماء الى انه لا يدخل بها حتى

يقدم شيئا لها نقل عن ابن عباس وابن عمر والزهري وقتادة تمسكا بمنعه صلى الله عليه وسلم عليا فيما روى

ابن عباس ان عليا رضي الله عنه لما تزوج بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد ان يدخل بها فمنعه رسول

الله صلى الله عليه وسلم حتى يعطيها شيا فقال يا رسول الله ليس لي شي فقال اعطها درعك فاعطاها

درعه ثم دخل بها لفظ ابي داود رواه النسائي ومعلوم ان الصداق كان اربع مائة درهم وهي فضة لكن المختار

الجواز قبله لما روت عايشة رضي الله عنها قالت امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ادخل امراة على زوجها

قبل ان يعطيها رواه ابو داود فيحمل المنع المذكور على الندب اي ندب تقديم شي ادخالا للمسرة عليها

تالفا لقلبها واذا كان ذلك معهودا وجب حمل ما خالف ما رويناه عليه جمعا بين الاحاديث وكذا

يحمل امره صلى الله عليه وسلم بالتماس خاتم من حديد على انه تقديم شي تالفا ولما عجز قال قم فعلمها عشرين

اية وهي امراتك رواه ابو داود وهل يحمل رواية الصحيح زوجتكها بما معك من القران فانه لا بنا فيه

وبه تجتمع الروايات قيل لا تعارض ليحتاج الى الجمع فان حديث جابر فيه معك من القران فانه لا بنا فيه و

تجتمع الروايات قيل لا تعارض ليحتاج الى الجمع فان حديث جابر فيه مبشر بن عبيد والحجاج بن ارطاة

وهما ضعيفان عن المحدثين قلنا له شاهد يعضده وهو ما عن علي رضي الله عنه قال لا تقطع

اليد في اقل من عشرة دراهم ولا يكون المهر اقل من عشرة دراهم رواه الدارقطني والبيهقي وقال محمد

بلغنا ذلك عن علي وعبد الله بن عمر وعامر وابراهيم ورواه باسناده الى جابر في شرح الطحاوي عن رسول الله

صلى الله عليه وسلم وهذا من المقدرات فلا يدرك الا سماعا لكن فيه داود الاودي عن الشعبي عن علي

وداود هذا ضعفه ابن حبان والحق ان وجود ما ينفي بحسب الظاهر تقدير المهر بعشرة في السنة كثير متهاترة

التمس ولو خاتما من حديد وحديث جابر من اعطى في صداق امراة ملء كفيه سويقا الحديث وحديث التر

مذي وابن ماجة انه صلى الله عليه وسلم اجاز نكاح امراة على نعلين صححه الترمذي وحديث الدارقطني

والطبراني عنه صلى الله عليه وسلم ادوا العلايق قيل وما العلايق قال ما تراضا عليه الاهلون ولو قضيبا من

اراك وحديث الدارقطني عن الخدري عنه عليه السلام قال لا يضر احدكم بقليل ماله تزوج ام بكثيره بعد ان

يشهد الا انها كلها مضعفة ما سوى حديث التمس فحديث من اعطى فيه اسحق بن جبريل قال في الميزان لا

يعرف وضعفه الازدي ومسلم بن رومان مجهول ايضا وحديث النعلين وان صححه الترمذي فليس بصحيح

فيه عاصم بن عبيد الله قال ابن الجوزي قال ابن معين ضعيف لا يحتج به وقال ابن حبان فاحش الخطا

فترك وحديث العلايق معلول بمحمد بن عبد الرحمن بن البيلماني قال ابن القطان قال البخاري منكر

الحديث ورواه ابو داود في المراسيل وفيه محمد بن عبد الرحمن بن ابي ليلى ضعف وحديث الخدري فيه

ابو هارون العبدي قال ابن الجوزي قال حماد بن زيد كان كذابا وقال السعدي مثله مع احتمال كون

تينك النعلين تساوي عشرة وكون العلايق يراد بها النفقة والكسوة ونحوها الا انه اعم منه

لك واحتمال التمس خاتما في المعجل وان قيل انه خلاف الظاهر لكن يجب المصير اليه لانه قال فيه بعده

زوجتكها بما معك من القران فان نحمل على تعليمه اياها ما معه او نفي المهر بالكلية عارض كتاب الله

تعالى وهو قوله تعالى بعد عد المحرمات واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فقيد

الاحلال بالابتغا بالمال فوجب كون الخبر غير مخالف له والا لم يقبل ما لم يبلغ رتبة التواتر

قطعي في دلالته لانه نسخ للقطعي فيستدعي ان يكون قطعيا فاما اذا كان خبر واحد فلا فكيف واحتمال
كونه غير تمام المهر ثابت بناء على ما عهد من ان لزوم وقف بتم شي اونى به كان فوجب الحمل على ذلك فبقي
كون الحمل على ذلك اي الخبر واحد لم يصح عند المجيب بيستلزم الزيادة على النص به لانه يقتضي تقييد
الاطلاق بمطلق المال فالقول به لاجل الابهام مقدر بزيادة عليه بخبر الواحد وانه لا يجوز فان
قيل قد اقترن النص نفسه بما يفيد تقديره بمعين وهو قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم
في ازواجهم وما ملكت ايمانهم ثم ذلك المعين مجمل فيلتحق بيانا بخبر الواحد قلنا انما افاد النص معلومية
المفروض له سبحانه والاتفاق على انه في الزوجات والمملوكين ما يكفي كلا من النفقة والكسوة والسكنى
فهو مراد من الاية قطعا وكون المهر ايضا مرادا بالسياق لانه عقيب قوله خالصة لك يعني نفي المهر
حالة لك وغيرك قد علمنا ما فرضنا عليهم من ذلك فخالف حكمهم حكمك لا يستلزم تقديره بمعين وتقرير
المصنف في تقرير قياس حاصله المهر حق الشرع بالابه وسببه اظهار الخطر للبضع على ما تقدم ومطلق المال
لا يستلزم الخطر كحبة حنطة وكسرة وقد عهد في الشرع تقديره ما يستباح به العضو بماله خطر وذلك عشرة في
حق السرقة فيتقدر به في استباحة البضع وهذا الى رد المختلف فيه الى المتفق فيه فان حكم الاصل ممنوع
فانهم لا يعدون نصاب السرقة بعشرة وايضا المقدر في الاصل عشرة مسكوكة او ما يساويها ولا يشترط في المهر
ذلك فلو سمى عشرة تبرا تساوي تسعة مسكوكة جاز اللهم الا ان يجعل ستة لا الاعلى انه مقدر بخلاف الشافعي
في نفيه قوله ولو سمى اقل من عشرة فلها العشرة عندنا وقال زفر مهر المثل قياسا على عدم التسمية فكذا التسمية
ما لا يصلح فتسمية الاقل فيه مهر المثل فلتسمية الاقل فيه مهر المثل وقولنا استحسان وله وجهان احدهما ان
العشرة في كونها صداقا لا تتجزا شرعا وتسمية بعض ما لا يتجزا كالكل فهي كما لو تزوج نصفها او طلق نصف تطليقة
حيث ينعقد وتقع طلقة فكذا تسمية بعض العشرة والثاني وهو المذكور في الكتاب حاصله ان في المهر حقين
وهو ما زاد على العشرة الى مهر مثلها وحق الشرع وهو العشرة وللانسان التصرف في حق نفسه بالاسقاط
دون حق غيره فاذا رضيت بما دون العشرة فقد اسقطت من الحقين فيعمل فيما لها الاسقاط منه وهو ما
زاد على العشرة دون ما ليس لها وهو حق الشرع فيجب تكميل العشرة قضاء لحقه فايجاب الزايد بلا موجب فان
قيل القياس المذكور موجب له ولم يبطل بعد لانه معارضة قلنا ابطاله ان التشبيه المذكور اما في
الحكم ابتداء بان يدعي ان تسمية ما لا يصلح في عدمها فثبوت الحكم فيه اعني وجوب مهر المثل بالنص
والاجماع دون القياس ونمنع الانتاج واما في الجامع وهو القياس لينتقل حكم الجامع في محل ثبوته فلا
بد من تعيينه ليعلم ثبوته في الفرع اذ قياس التشبيه الطردي باطل ولا يعلم ما هو الا ان يعينه عدم القدرة
على تسليم شي اذ لا قدرة على تسليم العدم بوجه ونمنع كلية الكبرى لان عدم القدرة تخص ما ليس بمال
كالمجهول فاحشا وان عينه فوات الخطر الذي وجب لاجله المهر على ما قررتم قلنا فيجب ما يتحقق به ولم يتعين
مهر المثل لتحققه بالعشرة فالزائد بلا موجب واما افساد المصنف بقوله ولا معتبر بعدم التسمية الخ يعني
لا نسلم ان كلما لا يصلح مهرا يكون كعدم التسمية في ايجاب مهر المثل لان عدمها قصارى ان يكون لرضاها
بغير مهر فانه قد يكون لطلبها مهر المثل لمعرفة فانه حكمه ورضاها بلا مهر لا يستلزم رضاها بالعشرة
فما دونها لانها قد ترضى بعدمه تكرما على الزوج ولا ترضى بالعوض اليسير ترفعا فيعقب على المبني ولو
قيل عدم التسمية ظاهره في القصد الى ثبوت حكمه من وجوب مهر المثل وليس الثابت في المتنازع فيه
ظهوره ذلك والا لترك التسمية راسا لان زيادة التسمية تكلف امر مستغنا عنه في المقصود وهو

فقص مهر المثل مع انه مختلف في كون حكم تسمية ما دون العشرة وجوب مهر المثل بل الظاهر انها رضيت بالعشرة
لما صرحت بالرضا بما دونها فلا يثبت حكم الاصل فيه والا لكان اقرب مع انه لم يمس المبنى ثم فرع على الخلاف فقال و
لو طلقها قبل الدخول اي في صورة تسمية ما دون العشرة فلها خمسة عند علمائنا الثلثة لان موجب هذه
التسمية عشرة وعنده المتعة وفي المبسوط وكذا لو تزوجها على ثوب يساوي خمسة فلها الثوب وخمسة
خلافا له ولو طلقها قبل الدخول فلها نصف الثوب ودرهمان ونصف وعنده المتعة وتعتبر قيمة الثو
ب يوم التزوج عليه وكذا لو سمى مكيلا او موزونا لان تقدير المهر واعتباره عند العقد وروى الحسن عن
ابي حنيفة انه في الثوب تعتبر قيمته يوم القبض وفي المكيل والموزون يوم العقد لان المكيل والموزون
يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا بنفس العقد والثوب لا يثبت ثبوتا صحيحا بل يتردد بينه وبين القيمة فلهذا
تعتبر قيمته وقت القبض انتهى وعلم بما ذكر ان المراد ثوب بغير عينه اما لو كان بعينه فانها تملكه بنفس
العقد كما سيعلم **قوله** فلها المسمى ان دخل بها الخ هذا اذا لم تكن الدراهم المسماة فان كان تزوجها
على الدراهم التي هي نقد البلد فكسدت وصار النقد غيرها فانما على الزوج قيمتها يوم كسدت على المختار
بخلاف البيع حيث يبطل بكساد الثمن قبل القبض على ما سيعرف **قوله** به يتاكد البدل اي يتاكد
لزومه فانه كان قبل لازما لكن على شرف السقوط بارتدادها وتقبيلها ابن الزوج بشهوة **قوله** وا
لشي بانتهايه يتقرر لانتهائه عبارة عن وجوده بتمامه فيستعقب مواجبه الممكن الزامها من المهر
والارث والنسب بخلاف النفقة ويعلم من هذا الدليل ان موتها ايضا كذلك فالاقتصار على موته اتفا
ق والاختلاف للاربعة في هذا سواء كانت حرة او امة **قوله** وان طلقها قبل الدخول والخلوة اي بعد
ما سمى فلها نصف المهر ثم ان كانت قبضت المهر فحكم هذا التنصيف يثبت عند زفر بنفس الطلاق ويعو
د النصف الى ملك الزوج وعندنا لا يبطل ملك المراة في النصف الا بقضاء او رضا لان الطلاق قبل
الدخول اوجب فساد سبب ملكها في النصف وفساد السبب في الابتداء لا يمنع ثبوت ملكها با
لقبض فاولى ان لا يمنع بقاءه فيتفرع على الخلاف ما لو اعتق الزوج الجارية المهر بعد الطلاق قبل ال
دخول وهي مقبوضة للمراة نفذ عتقه في نصفها عنده وعندنا لا ينفذ في شي منها ولو قضا القا
ضي بعد عتقه بنصفها له لا ينفذ ذلك العتق لانه عتق سبق ملكه كالمقبوض بشراء فاسد اذا
اعتقه البايع ثم رد عليه لا ينفذ ذلك العتق الذي كان قبل الرد ولو اعتقتها المراة بعد الطلا
ق نفذ في الكل وكذا ان باعت او وهبت لبقاء ملكها في الكل قبل القضاء والتراضي عندنا واذا نفذ تصرفها
فقد تعذر عليها رد النصف بعد وجوبه فتضمن قيمتها للزوج يوم قبضت ولو وطيت الجارية بشبهة
فحكم العقر كحكم الزيادة المنفصلة المتولدة من الاصل كالارش لانه بدل جزء من عينها فان المستوفى
بالوطي في حكم العين دون المنفعة وسنذكر حكم الزيادة المذكورة وازالة البكارة بلا دخول كمن تزوج
بكرا فدفعها فزالت بكارتها ليس كالدخول فلا يوجب الا النصف المهر عند ابي حنيفة وعند محمد عليه كماله وا
ختلفت الرواية عن ابي يوسف فقيل هو مع محمد وقيل مع ابي حنيفة **قوله** والاقيسة فيه متعارضة جواب
عن سؤال مقدر هو ان الاية وهي قوله تعالى فنصف ما فرضتم عام في المفروض اعطى حكم التنصيف
وقد خص منه ما اذا كان المفروض نحو الخمر وما اذا سمى بعد العقد الخالي عن التسمية فانه لا يتنصف با
لطلاق قبل الدخول فجاز ان يعارضه القياس ان وجد وقد وجد وهو ان في طلاقه قبل الدخول تفويت
الملك على نفسه باختياره فكان كاعتاق المشتري العبد المبيع او اتلاف المبيع ومقتضاه وجوب تمام

المسمى او يقال هو يرجع المبدل اليها سالما فكان كما اذا تقايلا قبل القبض في البيع يسقط كل الثمن فقال الا
قيسة متعارضة فان مقتضى الاول وجوب المسمى بتمامه كما ذكرنا ومقتضى الثاني لا يجب لها شي اصلا فتساقطا
قطعا فبقي النص على ما كان عليه فكان المرجع اليه وعلى هذا يسقط ما اورد من ان مقتضى العبارة ان
المصير الى النص بعد تعارض القياسين يكون الحكم على عكسه لان ذلك في نص لا يعارضه القياس ومن
ان القياسين اذا تعارضا لا يتركان بل يعمل المجتهد بشهادة قلبه في احدهما لان ذلك فيما اذا لم يكن ثمة
نص يرجع اليه لكن تقرير السوال على الوجه المذكور لا يتوجه لان تمام معنى الاية هو انتصاف المسمى
بالطلاق قبل الدخول قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف
ما فرضتم فتوجيه السوال بان النص قد خص وقياس الطلاق قبل الدخول على اتلاف المبيع والحق ذلك بوجوب
ان لا يجب شي باطل لانه نسخ لتمام موجب النص لا تخصيص اذا لم يبق تحت النص على ذلك التقرير شي
وليس ينسخ العام المخصوص بالقياس بل تخص به فلا يتوجه ليعارض باخر يمنعه من الاخراج وتقريره
لا على انه جواب سوال يرد عليه ما ذكرنا انه يسقط على ذلك التقرير فلم يكن حاجة في الاستدلال الى
التعرض للعقد الا ان يكون قصد ذكر الواقع في نفس الامر **قوله** وشرط بعض العقد ويرى في لزوم نصف ا
لمسمى بالطلاق قبل الدخول ان يكون قبل الخلوة لانها كالدخول عندنا كما في تمام المهر بها **قوله**
وان تزوجها ولم يسم لها مهرا الى اخره الحاصل ان وجوب مهر المثل حكم كل نكاح لا مهر فيه عقدا بان
سكت عن المهر او شرط نفيه او سمي في العقد وشرط رده مثله من جنسه وصورته هذا ان تزوجها على
الف على ان ترد اليه الف درهم ولها مهر مثلها بمنزلة عدم التسمية لان الالف بمقابلة مثلها بقي النكاح بلا
تسمية بخلاف ما لو تزوجها على الف على ان ترد عليه مائة دينار حيث تنقسم الالف على مائة دينار ومهر مثلها
فما اصاب الدنانير يكون صرفا مشترطا فيه التقابض وما يخص مهر المثل يكون مهرا فان طلقها قبل الدخول
ترد نصف ذلك على الزوج ان كانت قبضت الالف لان المقابلة هنا بخلاف الجنس وعند اختلاف الجنس تكون
المقابلة باعتبار القيمة ولو تفرقا قبل التقابض بطل حصة الدنانير من الدراهم وفي هذه الوجوه ان
كانت حصة مهر المثل من الالف اقل من عشرة يكمل لها عشرة ومن صور وجوبه ان يتزوجها على حكمها
او حكمه او حكم اخر لانه في الجهالة فوق جهالة مهر المثل الا ان في الاضافة الى نفسه ان حكم لها بقدر
مهر المثل او اكثر صح او دونه فلا الا ان ... واليها ان حكمت بمهر مثلها او اقل جاز او اكثر فلا الا ان يرضى
والى الاجنبي ان حكم لها بمهر المثل جاز لا بالاقل الا ان ترضى ولا بالاكثر الا ان يرضى وكذا اذا تزوجها
على ما في بطن جاريته او اغنامه لا يصح بخلاف خلعها على ما في بطن جاريتها ونحوه يصح لان ما في
البطن بعرضيته ان يصير مالا بالانفصال وان لم يكن مالا في الحال والعوض في الخلع يحتمل الاضافة كا
لخلع بخلاف النكاح لا يحتملها فلا يحتمل بدله ومثله ما يخرج نخله وما يكتسب غلامه **قوله** او مات عنها
وكذا اذا ماتت هي يجب ايضا مهر المثل لورثتها **قوله** وقال الشافعي يعني في قول عنه لا يجب في الموت شي
للمفوضة وهو قول مالك في صورة نفي المهر وقوله الاخر كقولنا **قوله** واكثرهم اي اكثر اصحابه **قوله** لان
المهر خالص حقها فتتمكن من نفيه ابتداء كما تتمكن من اسقاطه انتهاء اي بعد التسمية ولا يخفى
ان هذا الاستدلال يقتضي نفي وجوبه مطلقا قبل الدخول وبعده وهو خلاف ما نقله عن الاكثر و
لان عمر وابنه وعليا وزيدا رضوان الله عليهم قالوا في المفوضة حسبها الميراث ولنا ان سايلا
سال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عنها في صورة موت الرجل فقال بعد شهر اقول فيه

بنفسي فان يك صوابا فمن الله ورسوله وان يك خطا فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله وان
يك خطا فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله عنه بريئان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا
شطط فقام رجل يقال له معقل بن سنان وابو الجراح حامل راية الاشجعيين فقالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قضى في امراة منا يقال لها بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك هذا فسر ابن مسعود رضي الله عنه سرورا لم
ير مثله قط بعد اسلامه وبروع بكسر الباء الموحدة في المشهور ويروى بفتحها هكذا رواه اصحابنا رحمهم
الله تعالى وروى الترمذي والنسائي وابو داود هذا الحديث بلفظ اخر وهو ان ابن مسعود قال في رجل تز
وج امراة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق فقال لها الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث
فقال معقل بن سنان سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثله هذا لفظ ابي داود
وله روايات اخر بالفاظ قال البيهقي جميع روايات هذا الحديث واسانيدها صحاح والذي روي عن
علي رضي الله عنه انه قلما نذهب نفرد به وهو تحليف الراوي الا ابا بكر الصديق رضي الله عنه ولم يرد هذا الرجل ليحلفه
لكنه لم يصح عنه ذلك وممن انكر ثبوتها عنه الحافظ المنذري **قوله** ولنا ان المهر وجب حقا للشرع اي وجوبه
ابتداء حق الشرع لما في منافاته نفيا وانما يصير حقها في حالة البقاء اي بعد وجوبه على الزوج ابتداء بالشرع
يثبت لها شرعا حق اخذه فتتمكن من الابراء المصادف حقها دون نفيه ابتداء عن ان يجب **قوله** ثم هذه ا
لمتعة اي متعة المطلقة قبل الدخول التي لم يفرض لها مهر في العقد واجبة عندنا وعند الشافعي واحمد وخصها
احترازا عن غيرها من النساء فان المتعة لغيرها مستحبة الا من سنذكر وقوله رجوعا الى الامر هو قوله تعالى
ومتعوهن عقيب قوله لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة اي ولم تفرضوا
لهن فريضة فانصرف الى المطلقة قبل الفرض والمسيس بخلاف المدخول بها فان المتعة مستحبة لها فرض
لها او لا **قوله** وفيه خلاف مالك فمن مذهبه استحباب المتعة في هذه الصورة وغيرها من الصور الا المطلقة قبل الدخول
بعد الفرض الى ان تجي الفرقة من جهتها في جميع الصور ووجه قوله تعليقه بالمحسنين اعني الامر المذكور لقوله سبحانه
عقيبه حقا على المحسنين وهم المتطوعون فيكون ذلك قرينة صرف الامر المذكور الى الندب والجواب منع قصر المحسنين
على المتطوع بل هو اعم منه ومن القايم بالواجبات ايضا فلا ينافي الوجوب فلا يكون صارفا الامر عن الوجوب مع ما انضم
اليه من لفظ حقا وعلى **قوله** والمتعة ثلثة اثواب من كسوة مثلها وهي درع وخمار وملحفة قدرها لانها اللبس الوسط
لانها تصلي وتخرج غالبا فيها وفي المبسوط ادنى المتعة درع وخمار وملحفة وهذا التقدير مروي عن عايشة وابن
عباس ومن بعدهم سعيد بن المسيب والحسن وعطا والشعبي وحيث قدروه به مع فهم اللغة يعرف منه ان لفظ
متعته لا يقال في اعطاء الدراهم بل فيما سواها من الاثاث والامتعة وهو المتبادر الى الفهم ايضا فلا يقدر با
لدراهم وان لم تمتنع ان يقع على الدراهم ايضا لان الشان في المتبادر من اللفظ وعن الشافعي تقديرها بثلا
ثين ولا باحتها والحاكم وانما يجتهد لتعرف حال من يعتبر بحاله من الزوجين او حالهما لان الاثواب معتبرة بحا
لهما على ما هو الاشبه بالفقه لان في اعتبار حاله يسوى به بين الشريفة والخسيسة وهو منكر بين الناس وقيل
يعتبر حالها وهو الذي يشير اليه قول القدوري من كسوة مثلها وهو قول الكرخي لقيام هذه المتعة مقام
مهر المثل فانها انما تجب عند سقوطه وفيه يعتبر حالها فكذا في خلفه وهكذا في النفقة والكسوة فان كا
نت من السفل فمن الكرباس وان كانت وسطا فمن القز وان كانت مرتفعة الحال فمن الابريسم والاطلاق
الوجيزة كونها وسطا لا بغاية الجودة ولا بغاية الرداءة لا يوافق رايا من الثلاثة الا اعتبار بحاله او حالها
او حالهما وقيل يعتبر حاله وهو اختيار المصنف وصححه عملا بالنص وهو قوله تعالى على الموسع قدره وعلى

المفترقين وبقال ان هذا اينا فضل قولهم ان المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل لانها خلفه فان كانا سواء فالواجب
المتعة لانها الفريضة بالكتاب العزيز وان كان نصف مهر المثل اقل من المتعة فالواجب الاقل الا ان ينقص عن خمسة
فيكمل لها الخمسة وهذا الكل نص الاصل والمبسوط وهو صريح في اعتبار حالها وهذا لان مهر المثل هو العوض الا
صلي لكنه تعذر تنصيفه لجهالته فيصار الى المتعة خلفا عنه فلا يجوز الزيادة على نصف المهر ولا ينقص عن الخمسة
لان اقل المهر عشرة ومنع الشافعي اعتبار المتعة بمهر المثل لانه يسقط بالطلاق قبل الدخول فلا معنى لاعتباره بعد
ذلك اجيب بان النكاح الذي فيه التسمية في المال اقوى من نكاح لا تسمية فيه وفي الاقوى لا يجب بالطلاق قبل
الدخول اكثر من نصف ما كان واجبا قبله فكذا في النكاح الذي لا تسمية فيه وكان الواجب قبل الدخول مهر
المثل فلا يزاد بالطلاق قبل الدخول على نصفه ثم لا تجب المتعة الا اذا كانت الفرقة من جهته كالفرقة بالطلا
ق والطلاق والايلاء واللعان والجب والعنة وردته وابائه وتقبيله امها او ابنتها بشهوة وان جاءت من
جهتها فلا تجب كردتها وابائها وتقبيلها ابنه بشهوة والرضاع وخيار البلوغ والعتق وعدم الكفاءة وكما
لا تجب المتعة بسبب مجيء الفرقة من قبلها لا تستحب لها ايضا لجنايتها ومقتضى هذا ان لا تستحب في خيارها
فينبغي ان يقال لجنايتها او رضاها واستحباب المتعة لا يجانبها بالطلاق وكذا الوفسخه لخيار البلوغ او ا
شتري هو او وكيله منكوحته او باعها المولى من رجل ثم اشتراها منه الزوج تجب المتعة وكل موضع لا تجب فيه
المتعة عند عدم التسمية لا يجب نصف المسمى عند وجودها وفي كل موضع يجب فيه يجب والواجب بالعقد هو ا
لمسمى او مهر المثل ان لم يسم ثم بالطلاق قبل الدخول يسقط نصفه وقيل كله ثم تجب النصف بطريق المتعة
قوله وعلى قول ابي يوسف الاول اشارة الى ان قوله الاخر كقولهما **قوله** فيتنصف بالنص يعني قوله تعالى فنصف
ما فرضتم فانه يتناول ما فرض في العقد او بعده بتراضيهما او بفرض القاضي فان لها ان ترفعه الى القاضي
ليفرض لها اذا لم يكن فرض لها في العقد **قوله** ان هذا تعيين المهر المثل وذلك لان هذا العقد حين انعقد موجبا المهر
المثل لان ذلك حكم العقد الذي لم يسم فيه مهرا او ثبوت الملزوم لا ينفك عنه ثبوت اللازم فاذا كان الثابت به لزوم مهر
المثل لا يتنصف اجماعا فلا يتنصف ما فرض بعد العقد والفرض المنصف في النص اعني قوله تعالى فنصف ما فر
ضتم يترجح حمله على المفروض في العقد بالضرورة لانا لما بينا ان المفروض بعد عقد لا تسمية فيه هو نفس خصوص مهر
مثل تلك المراة وان الاجماع على عدم انتصافه لزم بالضرورة ان المتنصف بالنص ما فرض في العقد على ان المتعارف هو
الفرض في العقد حتى كان المتبادر من قولنا فرض لها الصداق انه اوجبه في العقد فيتعين كون ذلك نص ما فرضتم بضرو
رة ان المخبر عنه بفرضتم هو الفرض الواقع في العقد وهذا من المصنف تفسير للعرف العملي بعد ما منع منه في الفصل الساب
ق حيث قال او هو عرف عملي ولا يصلح مقيد اللفظ وقد مر ان الحق التقييد به وفي الغاية والدراية لا يتناول
غيره اي غير المفروض في العقد اذ المطلق لا عموم له وليس بشيء لان المطلق المعترض لمجرد الذات فيتناول المفروض
على اي صفة كانت سواء كان في العقد او بعده بتراضيهما او بفرض القاضي عليه لو رافعته ليفرض لها فالصو
ا ما ذكرنا من ان المفروض بعد العقد نفس مهر المثل وان الفرض لتعيين كميته ليمكن دفعه وهو لا يتنصف
اجماعا فتعين كون المراد به في النص المتعارف دون غيره مما يصدق عليه لغة لما بينا ولان غيره غير متبادر
لندرة وجوده **فرع** لو عقد بعد التسمية ثم فرض لها دارا بعد العقد فلا شفعة فيها للشفيع لما قلنا
ان المفروض بعده تقدير مهر المثل ومهر المثل بدل البضع فلا شفعة فيه ولهذا لو طلقها قبل الدخول بها كان
عليها ان ترد الدار وترجع على الزوج بالمتعة بخلاف ما لو كان مسمى في العقد ثم باعها به الدار فان فيها الشفعة
لانها ملكت الدار شراء بالمهر وان طلقها قبل الدخول بها فالدار لها وترد نصف المسمى على الزوج لانها صارت مستوفية

للصداق بالشراء والشراء لا يبطل بالطلاق **قوله** لزمته الزيادة خلافا لزفر والشافعي رحمهما الله لانها لو صحت
بعد العقد لزم كون الشيء بدل ملكه قلنا اللزوم منتف على تقدير الالتحاق باصل العقد وينتقض بالعوض
عن الهبة بعد عقدها والدليل على الصحة قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة فانه يتنا
ول ما تراضيا على الحاقه واسقاطه **ومن فروع الزيادة** ما لو راجع المطلقة الرجعية على الف فان قبلت لز
مت والا فلا لان هذه زيادة وقبولها شرط في اللزوم ويناسب هذه مسئلة التواضع لما فيها من تعدد التسمية
لو تواضعا في السر على مهر وعقدا في العلانية باكثر منه ان اتفقا على ان العلانية هزل فالمهر مهر السر وان اختلفا
فادعى الزوج المواضعة وانكرت فالقول لها مع ان الحكم الجنس فان اختلفا فانه ينعقد بمهر المثل ولو عقد
في السر بالف واظهر الفين فكذلك ان اتفقا على المواضعة فالمهر ما في السر وان اختلفا فالقول للمراة في
الجد فيلزمه مهر المثل ولو عقد في السر بالف واظهر الفين فكذلك ان اتفقا على المواضعة فالمهر ما في
السر وان اختلفا فالقول للمراة في دعوى الجد فيلزمه مهر العلانية الا ان يكون اشهد عليها او على وليها ا
زوجها منه ان مهر السر واقام البينة بذلك فيثبت ما ادعاه ولو عقد في السر بالف ثم عقد في العلا
نية بالفين واشهد ان العلانية سمعة فالسر وان لم يشهد فالصور الشهير عن ابي حنيفة رحمه الله
المهر مهر السر وعن محمد مهر العلانية وذكر القاضي الامام ابا يوسف مكان محمد وجعل محمدا مع ابي حنيفة قال لو تز
وج امراة بالف ثم جدد بالفين ثم اختلفوا فيه ذكر خواهر زاده ان على قول ابي حنيفة ومحمد لا تلزم الا الالف الا
ولى وعلى قول ابي يوسف تلزمه الالف الثانية وذكر في المحيط قول ابي يوسف مع ابي حنيفة وفي شرح الطحا
وي تزوجها على الف ثم على الفين لا يثبت الثاني خلافا لابي يوسف وعلل عدم الثبوت بانهما قصدا اثبات
الزيادة في ضمن العقد ولم يثبت العقد فكذا الزيادة فاتفقت هذه النقول على ان قول ابي حنيفة عدم
الثاني وعلى عكس هذا حكى الخلاف في الكافي الشيخ حافظ الدين قال تزوجها على مهر في السر بشهادة شا
هدين على الف ثم تزوجها في العلانية بالفين فمهرها الفادرهم ويكون هذا زيادة في المهر عند ابي حنيفة
ومحمد وعند ابي يوسف المهر هو الاول وهذا هو ظاهر المنصوص في الاصل وعليه مشى شمس الايمة قال في
~~ان عند ابي حنيفة رحمه الله المهر هو الاول وهذا هو ظاهر المنصوص في الاصل~~ مهر العلانية قال في
المبسوط اذا اتفقا في السر بالف واشهدا انهما يجددان العقد بالفين سمعة فالمهر هو الاول لان العقد
الثاني بعد الاول لغو وبالاشهاد علمنا انهما قصدا الهزل بما سمياه فيه وان لم يشهدا على ذلك فالذي
اليه في الكتاب المهر مهر العلانية ويكون هذا منه زيادة لها في المهر فالواجب اعند ابي حنيفة فاما عند ابي
يوسف ومحمد رحمهما الله المهر هو الاول لان العقد الثاني لغو فيما ذكر فيه ايضا من الزيادة يلغوا وعند ابي حنيفة
العقد الثاني ان كان لغوا فما ذكر فيه من الزيادة يكون معتبرا بمنزلة من قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا
ابني لما الغى صريح كلامه عندهما لم يعتق العبد وعنده وان لغى صريح كلامه في حكم النسب يبقى معتبرا في حق العتق
انتهى كلام شمس الايمة وباخره يخرج الجواب عن المذكور في شرح الطحاوي من تعليل عدم اعتبار الثاني **قوله** اشا
ر في الكتاب الى ان المهر مهر العلانية هو والله اعلم اطلاق اعتبار العلانية في الاصل فان عبارته فيه اذا تزوجها على
مهر في السر وسمع في العلانية باكثر منه يوخذ بالعلانية فالتسميع في العلانية يشمل ما تضمن عقدا بل مجرد اظهار على
على ما هو عكس اول صور المواضعة ونبهنا عليه او في ضمنه فما اخرجه الدليل خرج ويبقى الباقي ولا اختلاف في اعتبار
الاول اذا اشهد على هزلية الثاني او اعترفا به مطلقا فيبقى ما لم يشهد فيه ولم يعترفا به مما هو في ضمن عقد ثان
مراد اقطعا وظاهر هذا انه لا خلاف فيه بينهم ولهذا والله سبحانه اعلم ذكر عصام انه عليه الغين ولم يذكر

الا اذا اشهد ان العلا
نية هزل غير مقصود واذا
لم يشهد على ذلك وما اذا
كان التسميع ليس في ضمن ع

حنفاً وان ذكر في المحيط عنه انه ذكر في كتاب الاقرار انه لا يثبت الزيادة فاذ حكى المشايخ الخلاف يجب كون المذ
كور قول ابي حنيفة البتة لان وضع الاصل لافادة قوله وكان القاضي الامام قاضي خان رحمه الله انما افتى با
نه لا يجب بالعقد الثاني شي الا اذا عني به الزيادة في المهر لما علم ان علة اعتبار العلانية فيما اذا جدد ولم يشهد ا
كون نه زيادة لكن الاوجه الاطلاق فان ذلك يقتضي ان يشتغل الزوجان عن مرادهما قبل الحكم وقد ينكر ا
لزوج القصد وينفتح باب الخصومة من غير حاجة الى ذلك لانه اذا كان الثابت شرعاً جواز الزيادة في المهر
والكلام الثاني يعطيه صادراً من مميز عاقل وجب الحكم بمقتضاه بل يجب انه لو ادعى الهزل به لا يقبل
ما لم تقم بينة على اتفاقهما على ذلك نعم ويحال ايضاً انه يجب الالفان مع الف السر فيجتمع عليه ثلثة الاف لان الاول قد تقرر
وجوبه ثبوتاً لا مرد له والمفروض كون الثاني زيادة فيجب بكماله مع الاول ومن ثم ذكر في الدراية عن شرح الا
ستيجابي حين دعلى الف تثبت التسميتان عند ابي حنيفة وعندهما لا تثبت الثانية وكذا المراجع المطلقة بالف وفي
النوازل عن الفقيه ابي الليث رحمه الله اذا جدد يجب كلا المهرين ووجه من نقل لزوم الثاني فقط اعتبار
ارادة الاول في ضمن الكلام الثاني لان الظاهر كون المقصود تغيير الاول الى الثاني والذي يظهر من الجمع بين
كلام التخلي لقاضي والاطلاق المنظافر عليه كون المراد بكلام الجمهور لزومه اذا لم يشهد امن حيث الحكم
ومراد القاضي لزومه عند الله في نفس الامر ولا شك انما يلزم عند الله تعالى اذا قصد الزيادة فاما اذا
لم يقصد احتى كان هازلاً فهي في نفس الامر فلا يلزم عند الله شي حتى لا يطالب به في القيمة ويلزم ذلك في حكم القا
ضي لانه يواخذه بظاهر لفظه الا ان يشهد اعلى خلافه وما قيل انه لا يجب المهر الثاني الا اذا كانت قالت لا ارى
بالمهر الاول او ابرائه ثم قالت لا اقيم معك بدون مهر فاما اذا لم يجد هذا البساط فلا يجب الثاني قريب من قول
القاضي وحاصله اعتبار قرينة ارادة الزيادة واختلافهم فيما اذا كان التجديد بعد هبتها المهر الاول انه
هل وجوب الثاني على الخلاف او ان الاتفاق على عدم وجوبه غير بعيد اذ قد يقال كون الزيادة تستدعي قيام أ
لمزيد عليه وبالهبة انتفى قيامه فلا يتحقق كون الثاني زيادة وهو المحقق لوجوبه وقد يقال انما يستدعي
دخوله في الوجود لا بقاؤه الى وقت الزيادة فصلح منشأ للخلاف في ثبوته على الخلاف او عدم ثبوته بالاتفا
وفي الفتاوي امراة وهبت مهرها من زوجها ثم ان زوجها اشهد ان لها عليه كذا من مهرها اختلفوا فيه والمختار
عند الفقيه ابي الليث اقراره جائز اذا قبلت ووجهه في التجنيس بوجوب تصحيح التصرف ما امكن وقد امكن بان
يجعل كانه زادها في المهر وانما شرطنا القبول لان الزيادة في المهر لا تصح الا بقبول المراة انتهى والخلاف
المشار اليه بقوله والمختار فرع الخلاف الذي قبله لانه في صورة هبتها المهر والعيد وهو قبول المراة صحيح
لا يخالف المنقول عن ابي حنيفة وذلك لان المنقول هو ما اذا جدد او عقد ثانياً باكثر مما يفيد اجتماعهما
على الامر الثاني وذلك يفيد قبولها الثاني بلا شبهة بخلاف هذه الصورة فان المذكور فيها ان الزوج اقر
او اشهد ونحوه وهو لا يستلزم ذلك **قوله** لان المعقود عليه وهو منافع بضعها انما يصير مستوفاً بالو
طي ولا يجب كمال البدل قبل الاستيفاء فلا يجب كمال المهر قبله **قوله** ولنا انها سلمت المبدل الخ يتضمن منع تو
قف وجوب الكمال على الاستيفاء على التسليم **قوله** اعتباراً بالبيع والاجارة يعني ان الموجب للبدل تسليم المبد
ل لا حقيقة استيفاء المنفعة كالبيع والاجارة الموجب فيها التسليم وهو رفع الموانع والتخلية بينه
وبين المسلم اليه وان لم يستوف المشتري والمستاجر منفعة اصلاً فكذا في المتنازع فيه يكون تسليم ا
لبضع بذلك بل اولى واما قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فر
يضة فالمجاز فيها متحتم لانه ان حمل المس على الوطي كما يقول فهو من اطلاق اسم السبب على المسبب

والاوجه انه من اطلاق اسم المطلق على اخص لخصوصه وان حمل على الخلوة كما نقول فمن المسبب على السبب اذ المس
مسبب عن الخلوة عادة وكل منهما ممكن وترجيح الثاني بموافقة القياس المذكور والحديث وهو قوله صلى
الله عليه وسلم من كشف خمار امراة ونظر اليها وجب الصداق دخل او لم يدخل رواه الدارقطني والشيخ
ابو بكر الرازي في احكامه وقد يقال يجب ان لا يعتبر هنا خلاف الاول مجاز لا مجاز الا مجاز يجمع الحقيقة
والخلوة لا تصدق على الجماع فلا يكون المس مجازاً فيها والالزم انه لو طلقها وقد وطئها بحضرة الناس
وجب نصف المهر لانه طلقها قبل الخلوة والفرض انها المراد بالمس في النص وهو باطل فلا يحمل على الخلوة
ويجاب بان ثبوت الكمال في الصورة بالاجماع على انه تسليم المبدل مع ادعاء الاجماع على وجوب كماله
بالخلوة كما نقله الشيخ ابو بكر الرازي في احكامه حيث قال هو اتفاق الصدر الاول وحكي الطحاوي فيه
اجماع الصحابة وقال ابن المنذر هو قول عمر رضي الله عنه وعلي وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وجابر
ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم اجمعين ويوافقه قوله تعالى وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم
الى بعض اوجب جميع المهر بالافضاء وهو الخلوة لانه من الدخول في الفضاء خالة الفراوح فيكون وجوب
نصفه بالطلاق قبل الخلوة الذي هو معنى النص مخصوصاً مما اخرج منه الصورة التي اوردناها و
الدليل على وجوب المخصص الاجماع المذكور ومن فروع لزوم المهر بالخلوة لو زنى بامراة فتزوجها
وهو على بطنها فعليه مهران مهر بالزنى لانه سقط الحد بالتزوج قبل تمام الزنا والمهر المسمى بالنكاح لان
هذا ابلغ من الخلوة **قوله** وان كان احدهما مريضاً شروع في بيان موانع صحة الخلوة وعبارة شرح ا
لطحاوي فيه جامعة قال الخلوة صحيحة ان يخلو بها في مكان يامنان اطلاع الناس عليهما كدار وبيت دون
الصحراء والطريق الاعظم والسطح الذي ليس على جوانبه ستر وكذا اذا كان الستر رقيقاً او قصيراً
بحيث لو قام انسان يطلع عليهما وان لا يكون مانع من الوطي حساً ولا طبعاً ولا شرعاً انتهى ومن فصل
الموانع ذكر منها الرتق والقرن والعفل وان تكون شعراء او صغيرة لا تطيق الجماع او هو صغير لا يقدر
عليه وقال بعضهم ان كان يشتهي وتتحرك آلته ينبغي ان يجب كمال المهر واذا كان معهما ثالث استوى
منعه بصحة الخلوة بين ان يكون بصيراً او اعمى يقظان او نائماً بالغاً او صبياً يعقل لان الاعمى يحس والنايم
يستيقظ ويتنبه ومن كان صغيراً لا يعقل او مجنوناً او مغمى عليه لا يمنع وقيل المجنون والمغمى عليه يمنعا
وزوجته الاخرى مانعة اليه رجع محمد رحمه الله والجواري لا تمنع في جوامع الفقه جاريتها تمنع لا
جاريته وفي شرح المجمع في امته روايتان والكلب العقور مانع وغيره والعقور ان كان لها منع او له
لا يمنع وعندي ان كلبه لا يمنع وان كان عقوراً لان الكلب قط لا يعتدي على سيده ولا على من يمنعه سيده
عنه ولو سافر بها فعدل عن الجادة بها الى مكان خال فهي صحيحة ولا تصح الخلوة في المسجد والحمام وقال شداد
ان كانت ظلمة شديدة صحت لانها كالساتر وعلى قياس قوله تصح على سطح لا ساتر له اذا كانت ظلمة شديدة
والاوجه ان لا تصح لان المانع الاحساس ولا يختص بالبصر الا ترى الى الامتناع لوجود الاعمى ولا ابصار للاحساس
ولا يصح في بستان ليس له باب وتصح في محمل عليه قبة مضروبة وهو يقدر على وطيها وان كان نهاراً والجملة
والقبة كذلك ولو كانا في مخزن من خان يسكنه الناس فرد الباب ولم يغلق والناس قعود في وسطه غير مترصدين
لنظرهما صحت وان كانوا مترصدين لا تصح هذه الموانع من قبيل الحسي ولو دخلت عليه فلم يعرفها ثم خرجت او
دخل هو عليها ولم يعرفها لا تصح عند ابي الليث وتصح عند الفقيه ابي بكر وكذا لو كانت نائمة ولو عرفها هو
ولم تعرفه تصح **فرعان الاول** لو قال ان خلوت بك فانت طالق فخلا بها طلقت ووجب نصف المهر **الثاني** للزوج

ان يدخل بزوجته اذا كانت تطيق الجماع من غير تقدير وقد قدر بالبلوغ وبالتسع واعلم ان اصحابنا اقاموا
الخلوة الصحيحة مقام الوطء في حق بعض الاحكام كتأكد المهر وثبوت النسب والعدة والنفقة والسكنى في مدة
العدة ومراعاة وقت طلاقها ولم يقيموها مقامه في الاحصان وحلها للاول والرجعة والميراث وحرمة ا
لبنات يعني اذا خلا بالمطلقة الرجعية لا يصير مراجعا واذا خلا بامراة ثم طلقها لا تحرم بناتها ولا يرث منها لو
ماتت في العدة للاحتياط الواجب في هذه الاحكام وفي شرح الشافي ذكر تزوج البنت على عكس هذا ففيه
خلاف واما في حق وقوع طلاق اخر ففيه روايتان والاشبه وقوعه لان الاحكام لما اختلفت في هذا الباب
وجب ان يقع احتياطا **قوله** وهذا التفصيل في مرضها قال الصدر الشهيد هو الصحيح **قوله** وهذا القول
اي رواية في حق كمال المهر هو الصحيح دفعا للضرر عنها اما في حق جواز الافطار فالصحيح غيرها وهو
انه لا يباح الا بعذر وقد ذكرنا في كتاب الصوم ان هنالك رواية المنتقى في جواز الافطار بلا عذر ثم
وجوب القضاء فعدت بالدليل من ظاهر الرواية وقول المصنف هو الصحيح احتراز عن رواية شاذة
عن ابي حنيفة انه يمنع لانه يمنعه الجماع ويجعله اثما لما فيه من ابطال العمل **قوله** ادير على سلامة الالة يعني
ان خلوة الخصي صحيحة وهو كذلك بالاتفاق **قوله** والعدة واجبة في جميع هذه المسائل اي عند صحة
الخلوة وفسادها بالموانع المذكورة احتياطا لتوهم الشغل نظرا الى التمكن الحقيقي وكذا في ا
لمجبوب لقيام احتمال الشغل بالسحق ولذا يثبت نسب الولد منه عند ابي سليمن وذكر التمرتاشي ان علم
انه ينزل يثبت وان علم بخلافه فلا وعليها العدة والاول احسن وعلم القاضي بانه ينزل اولا ربما ينفي
او يتعسر قال العتابي تكلم مشايخنا في العدة الواجبة بالخلوة الصحيحة انها واجبة ظاهرا وحقيقة
فقيل لو تزوجت وهي متيقنة بعدم الوطء حل لها ديانة لا قضاء وقوله والعدة حق الشرع ولذا لا تسقط
لو اسقطاها ولا يحل لها الخروج ولو اذن لها الزوج وتتداخل العدتان ولا يتداخل حق العبد والولد اي وحق
الولد ولذا قال صلى الله عليه وسلم لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الاخر ان يسقي ماءه زرع غيره فلا يصد
ق في ابطالها باتفاقهما على عدم الوطء بخلاف المهر لانه مال فلا يحتاط في ايجابه غير ان في وجه الاستدلال
بالحديث على انها حق الولد تاملا **قوله** وذكر القدوري في شرحه المختصر الكرخي ان المانع ان كان شرعيا
تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة وان كان حقيقيا كالمرض والصغر لا تجب لانعدام التمكن حقيقة فكا
ن كالطلاق قبل الدخول من حيث قيام اليقين بعدم الشغل وما قاله قال به التمرتاشي وقاضي خان ويؤ
يد ما ذكر العتابي الا ان الاوجه على هذا ان يخص الصغر بغير القادر والمرض بالمدنف لثبوت التمكن حقيقة
في غيرهما واعلم ان المراد بوجوب العدة بالخلوة انما هو في النكاح الصحيح اما النكاح الفاسد فلا تجب
العدة بالخلوة فيه بل بحقيقة الدخول **قوله** وتستحب المتعة لكل مطلقة الا المطلقة واحدة وهي
التي طلقها الزوج قبل الدخول وقد سمي لها مهرا في كل من الصور والاستثناء اشكال اما الاول فان
المطلقة قبل الدخول التي لم يسم لها مهرا داخلة في عمومه والمتعة واجبة لها **واما الثاني** فالمطلقة
قبل الدخول المفروض لها ذكر في المبسوط والمحيط والمختلف والحصر ان المتعة تستحب لها واجيب عن
الاول ان الاستحباب مستعمل في اعم من الوجوب يعني انه بالمعنى اللغوي او هو عام مخصوص با
لصور السابقة وقرينة التخصيص هو تقدم ذكرها فكانه قال وتستحب لكل مطلقة غير تلك وعن
الثاني انه قول القدوري تبعه فيه وفي بعض مشكلات القدوري المتعة اربعة اقسام واجبة
وهي ما تقدم ومستحبة وهي التي طلقها بعد الدخول ولم يسم لها مهرا او سمته وهي التي طلقها بعد

الدخول وقد سمي لها **والرابعة** ليست بواجبة ولا سنة ولا مستحبة وهي التي طلقها قبل الدخول وقد سمي لها
لان نصف المهر ثابت لها نصف فيقوم مقام المتعة وقيل الصحيح ان هذا تغيير وقع من الكاتب فذكر بعضهم
ان في بعض النسخ ولم يسم لها مهرا ونقل في الدراية ضبطه كذلك عن غير واحد **قوله** وقال الشافعي
لا تجب لكل مطلقة الا لهذه وعن احمد رواية كقوله ورواية كقولنا وتقدم تفصيل مالك وجه و
جوب المتعة الواجبة في صورة عدم التسمية للايحاش بالطلاق وما سلم لها من المهر ليس في
مقابلته بل في مقابلة البضع فتجب دفعا للايحاش واما التي لم يدخل بها وقد سمي لها فوجوب نصف المهر
لها ثابت بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم
بطريق المتعة اي بطريق ايجاب المتعة في غيرها وهو جبر صدع الايحاش لا المهر لعدم استيفاء منافع بضعها فلا
تجب متعة اخرى والا تكررت وقوله فسخ مجاز لانه وقع طلاقا حتى انتقص به عدد الطلاق لكنه كالفسخ من
جهة انه كالحالة السابقة على النكاح بسبب عود المعقود عليه سالما اليها فلا يلزم كون ما ذكره على قول من
قال يسقط كل المهر بهذا الطلاق لانه فسخ ثم تجب بطريق المتعة نصفا القول المحقق انه يبقى نصف المهر
ويسقط نصفه بالنص وله ايضا قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين خص منها تلك المطلقة
بنص فنصف ما فرضتم جعله تمام حكمها وبه يحمل قوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات الى قوله فمتعوهن على غير المفروض
لها العقلية ان نصف مهرها بطريق المتعة **قوله** ولذا ان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة بكسر الواو وقع به السما
ع لانها مفوضة نفسها لوليها وللزوج وتجوز فتحها اي فوضها وليها للزوج وهي التي تزوجت بلا مهر مسمى وحا
صله منع كون علة الوجوب في الاصل وهي المفوضة الايحاش وابطل هذا بثبته للعلية اخرا بقوله وهو غير جان في
الايحاش لانه باذن الشرع بل الوجوب فيها تعويض عما كان واجبا لها من نصف مهر المثل لانه اقرب الى فهم من علم
انه تعالى اسقط ما كان واجبا لها ثم اوجب لها شيئا اخر مكانه وعلم ان لا جناية في الطلاق بل قد يكون مستحبا في
التي لا تصلي والفاجرة ولا سقوط في المدخول بها مطلقا فلا تجب لها لانتفاء العلة المساوية ولا نسلم ان ما سلم
للمدخول بها في مقابلة البضع بل يبقى لها العقد على نفسها الملصق به المال في قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
محصنين ولهذا كان لها المطالبة به قبل الدخول غير انه بالدخول يتقرر ما كان على شرف السقوط وقوله تعالى
وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين اما ان اللام للعهد الذكري في المطلقات التي لم يسم لهن لانهن تقدم
ذكرهن بقوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ثم قال ومتعوهن
او يراد بمتعوهن ايجاب نفقة العدة وكسوتها واما غير المدخول بها المسمى لها فمحل الاتفاق وانما
اثبتنا الاستحباب في المدخولة لقوله تعالى فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا وهن مدخولات
قوله واذا زوج الرجل ابنته على ان يزوجه الرجل ابنته او اخته ليكون احد العقدين عوضا عن الاخر
اي صداقا فيه وانما قيد به لانه لو لم يقل على ان يكون بضع كل صداقا للاخرى او معناه بل قال زوجتك بنتي
على ان تزوجني بنتك ولم يزد عليه فقبل جاز النكاح اتفاقا ولا يكون شغارا او لو زاد **قوله** على ان
يكون بضع بنتي صداقا لبنتك فلم يقبل الاخر بل زوجه بنته ولم يجعلها صداقا كان نكاح الثاني صحيحا
اتفاقا والاول على الخلاف ثم حكم هذا العقد عندنا صحته وفساد التسمية فيجب مهر المثل وقال الشافعي
في يبطل العقد بالمنقول والمعقول اما الاول فحديث عمر رضي الله عنه اخرجه الستة ان رسول الله عليه السلام
نهى عن نكاح الشغار وهو ان يزوج الرجل ابنته او اخته على ان يزوجه الرجل ابنته وليس بينهما
صداق والنهي يقتضي فساد المنهي عنه والفاسد في هذا العقد لا يفيد الملك اتفاقا وعنه عليه السلام

قال لاشغار في الإسلام والنفي يرفع لوجوده في الشرع وعرف منه النفي الى كل ولي يزوج موليته على
ان يزوجه الاخر موليته كبيع الامة يزوج امته على ان الاخر موليته كذلك واما الثاني فان كل بضع صداق ومنكو
ح فيكون مشتركا بين الزوج ومستحق المهر وهو باطل والاطناب في تقريره مستغنى عنه والجواب عن الاول
ان متعلق النهي والنفي مسمى الشغار وما في مفهومه من خلوه عن الصداق وكون البضع صداقا ونحن
قايلون بنفي هذه الماهيه وما يصدق عليها شرعا فلا يثبت النكاح كذلك بل نبطله فيبقى نكاحا سمي فيه ما لا
يصلح مهرا فينعقد موجبا لمهر المثل كالنكاح المسمى فيه خمر او خنزير فما هو متعلق النهي لم يثبته وما
اثبتناه لم يتعلق به بل اقتضت العمومات صحته اعني ما يفيد الانعقاد بمهر المثل عند عدم تسمية المهر
وتسمية ما لا يصلح مهرا فظهر انا قايلون بموجب المتفق لحيث نفيناه وعن الثاني بتسليم بطلان الشركه
في هذا الباب ونحن لم نثبته اذ لا شركه في هذا الباب ونحن نثبته اذ الاشركه بدون الاستحقاق وقد
بطلنا كونه صداقا فبطل استحقاق مستحق المهر بضعه فبقي كله منكوحا في عقد شرط فيه شرط فاسد ولا
يبطل به النكاح بخلاف ما لو زوجت نفسها من رجلين فان بطلان الاشتراك فيه لم يستلزم بطلان النكاح
وانما استلزمه عدم موجب النفي لعدم الاولوية **قوله** واذا تزوج حر امراة على خدمته سنة فلها مهر
مثلها وقال محمد رحمه الله في الجامع لها قيمة خدمته ولم يذكر القدوري خلافا واختلف في قول ابي يوسف
فقال الهندواني يكون مع محمد وقال بعض المشايخ مع ابي حنيفة وهو الاظهر والا لم يقتصر على خلاف محمد
في الجامع الصغير **قوله** وقال الشافعي لها تعليم القران والخدمة في الوجهين اي وجهي حرية الزوج وعبديته
قوله وكذا المنافع على اصلنا فقصر النظر على هذه النكته يوجب ان لا يصح تسمية شي من المنافع ولا
حنطة **قوله** وخدمة العبد ابتغا بالمال لتضمنه تسليم رقبته وهي مال يقتضي جواز جميع منافع الاعيان
ما خلا خدمة الحر ويوافقه عموم مفهوم رفق له ولا كذلك الحر وهذا موافق لما في جامع قاضي خان وشرح
الشافي لنجم الدين عمر النسفي وما قال في البدايع لو تزوجها على ساير منافع الاعيان سكنى داره وخدمة
عبده وركوب دابته والحمل عليها وزراعة ارضه يعني ان تزرع هي ارضه ونحوها من ساير العقود
لمكان الحاجة والحاجه في النكاح متحققه وامكان الدفع ثابت بتسليم محاله اذ ليس فيها استخدام المراة
زوجها يفيد جواز تسمية خدمة الحر وهو الصحيح وفي الغاية معزيا الى المحيط لو تزوجها على خدمة
حر اخر فالصحيح صحته وترجع على الزوج بقيمة خدمته وهذا يشير الى انه لا يخدمها فاما لانه اجنبي فلا يؤمن من الانكشاف عليه مع مخالطة الخدمة واما ان يكون مراده اذا كان بغير امر ذلك الحر
لم يجزه وانت اذا تاملت تعليل محمد رحمه الله وجوب قيمة الخدمة بان المسمى مال الا انه عجز عن التسليم
للمناقضة وتعليلهما نفي ماليته بعدم استحقاقه في هذا العقد لحال المفيد انه لو استحق تسليمه
الحق بالاموال لكن انتفى ذلك للزوم المناقضة لا تكاد تتوقف في صحة تسمية خدمة حر اخر ثم بعد هذا
يجب ان ينظر فان لم يكن بامره ولم يجزه وجب قيمتها وان كان بامره فان كانت خدمة معينة تستدعي
مخالطة لا يؤمن معها الانكشاف والفتنة وجب ان تمنع وتعطي هي قيمتها او لا تمتنع عن ذلك وجب
تسليمها وان كانت غير معينة بل تزوجها على منافع ذلك الحر حتى يصير احق بها لانه اجير وحتى
تصرفه في الاول فكالاول او في الثاني فكالثاني وقد ادى المصنف الريب اخر بقوله بخلاف
خدمة حر اخر فانه لا مناقضة والحاصل ان ما هو مال او منفعة يمكن تسليمها شرعا يجوز ان
تتزوج عليها وما لا فلا فخدمة الزوج الحر للمناقضة وحر اخر في خدمة تستدعي خلوة

للنفقة وتعليم القران لعدم استحقاق الاجرة على ذلك كالاذان والامامة والحج وعند الشافعي
يجوز اخذ الاجرة على هذه فصح تسميتها واختلف الرواية في رعي غنمها وزراعة ارضها للتردد
في تمحضها خدمة وعدمه وكون الوجه الصحة لقص الله سبحانه قصة شعيب وموسى عليهما السلام
من غير بيان نفيه في شرعنا انما يلزم لو كانت الغنم ملك البنت دون شعيب وهو منتف **قوله** بخلاف
رعي الاغنام الخ يعني انه لم يتمحض خدمة لها اذ العادة اشتراك الزوجين في القيام على مصالح مالهما
يقوم كل بمصالح مال الاخر على انه ممنوع في رواية في الهداية بخلاف رعي الغنم والزراعة حيث لا
يجوز على رواية الاصل والجامع وهو الاصح يعني على انه يزرع لها ارضها ويجوز على رواية ابن سما
عة لانه ليس من باب الخدمة لما ذكرنا الا ترى ان الابن اذا استاجر اباه للخدمة لا يجوز ولو استاجره للرعي صح
انتهى **فروع** واذا اعتق امة وجعل عتقها صداقها كان يقول اعتقتك على ان تزوجيني نفسك بعوض العتق فقبلت
صح العتق وهي بالخيار في تزوجه فان تزوجته فلها مهر مثلها خلافا لابي يوسف له الحديث المشهور الصحيح انه صلى
الله عليه وسلم تزوج صفية وجعل عتقها صداقها قلنا نص كتاب الله تعالى يعين المال فانه بعد عد المحرمات احل
ما وراءهن مقيدا بالابتغاء بالمال قال الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم الاية وقول الراوي
ذلك كناية عن عدم المهر يعني اعتقها وتزوجها ولم يكن شي غير العتق والتزوج بلا مهر جايز للنبي عليه السلام
دون غيره وغاية ما ان ما ذكرناه محتمل لفظ الراوي فيجب حمله عليه دفعا للمعارضة بينه وبين الكتاب وان ابت
ان تتزوجه الزمناها بقيمتها ولو كانت الجارية ام ولد فاعتقها على ذلك فابت قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب
عليها قيمتها لان رقها غير متقوم عنده ولو قالت لعبدها اعتقتك على ان تتزوجني بالف او على ان تعطيني
الفا فقبل عتق فان ابى تزوجها فعليه قيمة نفسه وان تزوجها بالف قسم الالف على قيمته نفسه وعلى مهر مثلها
فما اصاب الرقبة قيمته وما اصاب المهر فمهرها يتنصف بالطلاق قبل الدخول **قوله** فان تزوجها على الف
حاصل وجوهها اذا تزوجها على مسمى فاما من الدراهم او الدنانير او المكيل او الموزون غير المعين بخلاف
المعين منها فانه كالعروض واما من العروض او الحيوان معينا او في الذمة ففي الاول ان وهبته الكل او
نصفه بعد قبض الكل ثم طلقها قبل الدخول رجع عليها بنصفه اتفاقا او قبله لم يرجع بشي خلافا لزفر او بعد
قبض نصفه لم يرجع بشي خلافا لهما وقالا لا يرجع بنصف المقبوض كما لو كان من الشيء حتى لو كانت وهبته
اقل من النصف وقبضت الباقي رجع عليها بنصف المقبوض وعنده يرجع الى تمام نصف الصداق
وفي الثاني لا يرجع بشي مطلقا قبضت او لم تقبض واوجب زفر رحمه الله رجوعه بنصف قيمة العرض وجه
الاتفاقية في الاول ان المقبوض ليس نفس المهر لانه وصف في الذمة بل مثل تقع به المقاصة فظهر ان
الواصل اليه غير ما يستحقه بالطلاق اعني نصف المهر الا ترى ان لها ان تمسك ما اخذته منه وتعطيه غيره
اذا طلقها قبل الدخول بعد القبض وتقرير المصنف ناظر الى ان الواجب بالطلاق دراهم مطلقة وهذه
ليست الا معينة ويدل على انها ليست عين الواجب كونها لها ان تمسكها وتدفع غيرها عند الطلاق وجه
قول زفر في ثاني شقي الاول ان الواصل اليه وان كان نفس الدين لكن وصل اليه بسبب غير الطلاق وهو الا
براء وهو متباعن الابراء وغيره متباعن الطلاق لما عرف من ان اختلاف الاسباب يوجب اختلاف الا
لمسببات شرعا اصله حديث لحم بريرة فنبه اسقطه لزوم الاختلاف شرعا لم يصل اليه عين ما يستحقه فصار
كالاولى وجه الاستحسان ان المستحق بالطلاق وهو سقوط نصف الدين عنه تحقق بالابراء فجين ثبت الطلاق
لم يؤثر شيئا لعدم مصادفته شغل الذمة بالمهر وهو محل اثره لانه انما يوثر في شغل الذمة بالاسقاط فلو

جب شيئا اخر كما قال انه يرجع عليها بخمس مائة يعني لكان ذلك غير موجبة في غير محله وصار كمن عليه الدين المؤجل
اذا عجله ثم حل الاجل لا يجب شيء اخر واذا تاملت هذا التقرير سقط عنك ما تكلف في دفع لزوم اختلاف المسبب
باختلاف السبب من تخصيص الدعوى بالاعيان لانها تقبل التغير صفاتها بخلاف الاوصاف كالدين فيما نحن فيه حينئذ لا يقبل
ذلك لاستحالة قيام الصفة بالصفة وهو دفع فاسد لان ثبوت التغير شرعا لا يتوقف على ذلك انما هو اعتبار شرعي وقيام
الصفة بالصفة بمعنى الاختصاص الناعت ليس محالا على ما عرف في الحقيقة الكلامية ثم يمكن حمل قوله في الكتاب انه وصل
اليه عين ما يستحقه وهو براءة ذمته عن نصف المهر الى اخره على ان اي عين ما يستحقه ذاتا لا من حيث هو بسبب الابراء ولا
براء ولا يبالي باختلاف السبب عند حصول المقصود سابقا فانه لم يوثر شيئا وجه قولهما في قبض النصف الحاق البعض
بالكل وهو قول الشافعي في الاصح يعني لو قبضت الكل ثم وهبته له يرجع بنصفه فاذا قبضت النصف يرجع بنصفه ولا يخفى
ان الملازمة في الحكم فان رجوعه في صورة قبض الكل ليس لكونه قبض الكل ولا البعض بل لانه لم يصل اليه عين
ما يستحقه بالطلاق وهذا المناط منتف في صورة قبض النصف بناء على ان الطلاق قبل الدخول اعادة نصف
الصداق الى قديم ملك الزوج فيظهر ان الصداق الذي بذلك مشتركا بينهما يعني تبين ذلك والا فحال الهبة
كان كله ملكها ظاهرا فاذا قبضت النصف انصرف الى حقها كمكيل او موزون بين اثنين وهو في يد احدهما فقبض
صاحبه نصفه كان المقبوض حقه فاذا ابرأته بعد ما قبضت النصف من الباقي او الكل كان الواصل اليها عين ما
تستحقه بالوجه المذكور في هبة الكل قبل قبضه فظهر ان الحاقهما البعض بالكل بوصف طردي غير موثر و
تقرير الوجه الثاني ظاهر من الكتاب وقوله والحط لا يلتحق باصل العقد في النكاح يؤيده انها لو حطت
حتى بقي اقل من عشرة صح ولا يستحق غيره وتسميته ما دون العشرة في اصل العقد لا تصح وقيد بالنكاح لانه
يلتحق في البيع باصل العقد ووجه الفرق ان البيع عقد مغابنة ومبادلة مال بمال ومرابحة فتقع الحاجة
الى دفع الغبن فاعتبر الحط لقصد دفعه فالتحق باصل العقد ولا كذلك عقد النكاح فليس كذلك الحط
فيه وقوله الا يرى ان الزيادة فيه لا تلتحق حتى لا تتنصف استيضاح لعدم الالتحاق وهو مشكل فان
عدم التحاق الزيادة باصل العقد هو الدافع لقول المانعين لها لو صحت كان ملكه عوضا عن ملكه فاذا لم
يلتحق بقي ابطالهم بلا جواب فالحق انها تلتحق كما يعطيه كلام غير واحد من المشايخ وانما لا تتنصف
لان الانتصاف خاص بالمفروض في نفس العقد حقيقة بالنص المقيد بالعادة المنصرف اليها على ما مر و
هذه لم توجد حقيقة حالة العقد بل لحقت به ولان وجه الحاقها بالبيع وهو انه قد يكون خاسرا او
يدفع اما المشتري فيرد الى العدل يجري في النكاح وخسرانه انه ينقص عن مهر مثلها فيرد بالزيادة اليه
فان تزوجها مع نقصها عن مهر مثل احق انها مثلا يعقب الندم لها وزيادته يعقبه له وجه قول
زفر رحمه الله في العرض المعين وهو احد قولي الشافعي في الجديد واختاره اكثر اصحابه ان الواجب فيه رد
نصف عين المهر على ما مر تقريره من ان السالم بالهبة غير ما يستحقه بالطلاق لاختلاف السبب فترتب على
الطلاق مقتضاه ويجب قيمة نصف لتعذر عينه كما لو تزوج على عبد الغير فانه يجب ... ووجه الاستحسان ان
الواجب بالطلاق سلامة نصف المقبوض وقد وصل عين ذلك اليه فلم يصادف الطلاق ما كان شاغلا لذمتها
منها ليوثر وجوب تفريغها منه عليها على نحو ما سلكته في التقرير السابق وحمل كلام الكتاب هنا عليه
اسهل مما تقدم قوله بخلاف ما اذا كان المقبوض دينا اي دراهم او ما الحق بها فان الواصل اليه ليس
عين ما يستحقه لعدم تعينها وبخلاف ما اذا باعته من زوجها العرض المذكور فانه وصل اليه عين ما
يستحقه لكنه ببدل والسالم ببدل بمنزلة ذلك البدل نفسه الذي كان في ملكه فكانه لم يصل اليه شيء ولو

العرض

العروض او الحيوان في الذمة فكذلك الجواب اي لا يرجع عليها بشيء قبضت او لم تقبض اما اذا لم تقبض فتقر
يره تقريره دينا واما ان قبضته ثم وهبته فلان المقبوض فيه متعين الرد بالطلاق فليس لها ان تمسكه وتد
فع غيره بخلاف المقبوض من الدراهم وانما وقعت هذه المفارقة لان الاصل ان لا يثبت العرض في الذ
مة مع الجهالة ولذا لا يثبت في المعاوضات المحضة كالشراء لكنها تحملت في النكاح لجري التساهل في العوض فيه
لانه غير المقصود منه فاذا عين بالتسليم يصير كان العقد وقع على ذلك المقبوض فيجب رده لاستحقاقه كما لو كان
معينا في الابتداء فيعطى حكمه ويتأتى خلاف زفر رحمه الله في هذه ايضا لما عرف من اصله وهو اشتراط وصو
له اليه من الجهة المستحقة وما ذكر في الغاية قال زفر في الدراهم والدنانير المعينة لا يرجع عليها بناء على اصله
في تعينها استغنت صحته عنه لما علم من اشتراطه اتحاد الجهة الا انه تكون الدراهم والدنانير فيما يتعين واذ قد انجر
الكلام الى شيء مما يتعلق باحكام المهر فهذه فوائد تتعلق به كلها من المبسوط فنقول لا يثبت فيه خيار
الرؤية فلو تزوجها على شيء بعينه لم تره فاتاها به ليس لها رده ويثبت فيه خيار العيب فلها رده اذا كان
العيب فاحشا وهو ما ينقص عن القيمة قدرا لا يدخل تحت تقويم المقومين بخلاف العيب اليسير اما خيار
الرؤية فلعدم الفائدة في اثباته اذ الفائدة في اثباته التمكن من اعادة العوض الذي هو قبل المسمى كا
لمراة في النكاح وهذا يحصل بالبيع لانه ينفسخ بالرد بخلاف النكاح لا ينفسخ برد المسمى بخيار الرؤية ولا
ترد المراة بل غاية ما يجب برد المسمى فيه قيمته والقيمة ايضا غير مرئية واما خيار العيب فلثبوت فائدة
وهي الرجوع بقيمته صحيحا لان السبب الموجب للتسمية هو العقد ولم يبطل بالاتفاق فلا يجوز الحكم
ببطلان التسمية مع بقاء السبب الموجب له صحيحا ولكن بالرد بالعيب يتعذر تسليم العين كما التز
م فتجب قيمته كالعبد المغصوب اذا ابق وعلى هذا الاصل اذا هلك الصداق المعين قبل التسليم لا تبطل
التسمية بل تجب مثله اذا كان مثليا والا فقيمته وكذا لو استحق هذا اذا كان العيب قائما وقت العقد
فان تعيب في يد الزوج قبل التسليم بشيء فليس لها غيره وعند زفر رحمه الله لها الخيار او فاحشا فا
ما بفعل الزوج فلها الخيار ان تضمنه قيمته يوم تزوجها او تاخذه وتضمن الزوج النقصان لانه اتلف جزءا من
الصداق ولو اتلفه ضمنه فاذا اتلف بعضه لزمه قدره وعن ابي حنيفة اذا اختار اخذه لا تضمنه النقصان
واما بافة سماوية فلها هذا الخيار غير انها لا تضمنه النقصان اذا اختارت اخذه واما بفعل الصداق نفسه
ففي ظاهر الرواية هو كالعيب السماوي لان فعله بنفسه هدر وعن ابي حنيفة انه كتعييب الزوج واما
بفعلها فتصير قابضة له كله واما بفعل اجنبي فيجب ضمان النقصان ويكون ضمانه بمنزلة الزيادة المتو
لدة قبل القبض فيثبت لها الخيار للتغير بين ان تاخذه وتضمن الجاني نقصانه او تضمن الزوج قيمته وهو
يرجع على الجاني وليس لها ان تاخذ العين وتضمن الزوج النقصان لانه لا صنع منه هذا كله اذا دخل بها او مات
عنها فان طلقها قبل الدخول فهو في حق النصف كما في الكل لو طلقها بعد الدخول فلو تعيب في يدها بعد
قبضها ثم طلقت قبل الدخول ففي السماوي ان شاء ضمنها الزوج نصف قيمته يوم قبضها لتعذر ردها اياه كما
قبضته وان شاء اخذ النصف وليس عليها ضمان نقصان والتعيب بفعل الصداق كالسماوي وكذا بفعلها
لانه صادف ملكا لها صحيحا فلا يوجب ضمان نقصان عليها واذا كان بفعل اجنبي فهو ضامن وهو كالزيادة
المنفصلة المتولدة من العين لانه بدل جزء من العين فيمنع تنصيف الاصل بالطلاق وانما يرجع الزوج
عليها بنصف قيمة الصداق يوم قبضته وكذا ان تعيب بفعل الزوج لان الزوج بعد تسليمه كالاجنبي في ايجاب
الارش وذلك يمنع تنصيف الصداق بالطلاق فلو كان انما تعيب في يدها بعد ما طلقها قبل الدخول كان

للزوج ان ياخذ نصف الاصل مع نصف النقصان لان السبب فسد في النصف بالطلاق وصار مستحق الرد على ا
لزوج فكان في يدها في هذه الحالة كالمقبوض بشراء فاسد فيلزمها ضمان النقصان سواء تعيب بفعلها او
بفعله او بامر سماوي لانه مضمون عليها بالقبض والاوصاف تضمن بالقبض كالمغصوب وان كان بفعل اجنبي فالا
رش كالزيادة المنفصلة وقد ذكرنا حكمها ووقع في مختصر الحاكم ابي الفضل ان التعيب في يدها قبل الطلاق وبعده
في الحكم سواء قال شمس الايمة في المبسوط وهو غلط بل الصحيح في كل فصل ما ذكرنا فلو كان المهر جارية فلم يقبضها
حتى وطيها الزوج فجاءت بولد فادعاه لم يثبت نسبه لان الاستيلاد في ملك المراة غير صحيح الا ان الحد يسقط
عنه للشبهة لان الصداق مضمون عليه بالعقد كالمبيع في يد البايع وعليه العقر وهذا العقر مع الولد ز
يادة منفصلة متولدة من الاصل لان المستوفى بالوطي في حكم جزء من العين والعقر بدله فاذا طلقها
قبل الدخول تنصف الكل فيكون العقر والجارية بينهما ولا تكون الجارية ام ولد الزوج لعدم ثبوت نسبه ولد
منه ولكن يعتق نصف الولد على الزوج لانه ملك ولده من الزنى فيعتق عليه للجزئية ويسعى للمراة في نصف
قيمته ولا يصير الزوج ضامنا لانه ما صنع في الولد شيئا انما صنع الطلاق وذلك ليس مباشرة لاعتاق الولد بل
من حكم الطلاق عود النصف الى الزوج ثم يعتق عليه حكما لملكه وان ماتت الخادمة عند المراة او قتلت ثم
طلقها قبل الدخول فالزوج عليها نصف القيمة يوم قبضت لانه تعذر عليها رد النصف الصداق بعد تقرر
السبب الموجب له ولا سبيل للزوج على القاتل لان فعله لم يلاق ملكه بل ملك المراة فلا يضمنه شيئا واذا فرغنا
من الكلام في الزيادة في المهر فلنستوف فيه وحاصله من المبسوط ان الزيادة قبل قبضها متصلة كالسمن
والجمال وبياض العين ومنفصلة متولدة من العين كالولد والثمار والعقر وغير متولدة كالكسب والغلة
وذلك كله يسلم لها اذا دخل بها او ماتت عنها لانه يملك بملك الاصل وملك الاصل كان سالما لها وقد تقرر
ذلك بالموت والدخول فكذلك الزيادة فاما اذا طلقها قبل الدخول فالزيادة المتولدة منفصلة او متصلة
تتنصف بالطلاق مع الاصل لانه في حكم جزء من العين المتولدة عنها كالموجود وقت العقد حتى يصير
يقابلها شيء من الثمن عند القبض واما غير المتولدة كالكسب والغلة فلا تتنصف بالطلاق قبل الد
خول بل الكل لها في قول ابي حنيفة وفي قولهما يتنصف مع الاصل ولو جاءت الفرقة من قبلها قبل الدخول
حتى بطل ملكها عن جميع الصداق تسلم لها الكسب عند ابي حنيفة وعندهما يرد الكسب مع الاصل وكذا البيع
قبل القبض يسلم الكسب للمشتري وعندهما هو للبايع لهما ان الكسب زيادة منفصلة عن الاصل فيكون كالو
لد فكما لا يسلم لها اذا بطل ملكها عن الاصل فكذلك هذا وهذا لان بطلان ملكها عن الاصل لانفساخ السبب
الملك في الاصل لا يبقى سببا لملك الزيادة وحقيقة الوجه لابي حنيفة ان سبب ملك الزيادة غير سبب ملك
الاصل بل ملك الاصل يصير شرطا فسبب ملك الاصل مثلا قبول عقد النكاح وفي الزيادة الاكتساب
للمكتسب وهو اما احتطاب العبد او اجارته نفسه او قبوله الهبة وهذه الاسباب لا تنفسخ با
لطلاق غير ان المكتسب اذا لم يكن اهلا للملك خلفه فيه مولاه بذلك السبب لوصلة الملك بينهما وقت
الاكتساب وبطلان ملكه في الاصل لا ينفي انه لم يخلفه في الملك بذلك السبب وليس الكسب كالزيادة
المتولدة لان المتولد جزء من الاصل يسري اليه ملك الاصل لان يكون مملوكا بسبب حادث الا يرى ان ولد
المكاتبة يكون مكاتبا وكسبها لا يكون مكاتبا وولد المبيعة قبل القبض يكون مبيعا يقابله حصة من الثمن
عند القبض وكسبه ليس مبيعا ولا يقابله شيء من الثمن وان قبض مع الاصل ولو قبضت الاصل مع الزيادة
المتولدة ثم طلقها قبل ان يدخل بها تتنصف الاصل والزيادة لان حكم التنصيف عند الطلاق يثبت

في الكل

في الكلحين كانت الزيادة قبل القبض فلا يسقط ذلك بقبضها ولو كانت قبضت الاصل قبل حدوث الزيادة ثم
حدثت في يدها ثم طلقها قبل الدخول فاما ان تكون غير متولدة او متولدة من العين وهي اما متصلة او
منفصلة فان كانت غير متولدة كالكسب والغلة فهو سالم لها وردت نصف الاصل على الزوج لان حدوث الكسب كان
بعد تمام ملكها ويدها فيكون سالما لها وان لزمها رد الاصل او بعضه كالمبيع اذا اكتسب في يد المشتري
ثم رد الاصل بعيب يبقى الكسب سالما له وهذا لقوله صلى الله عليه وسلم الخراج بالضمان وقد كان الصداق
في ضمانها فتسلم منفعته والكسب بدل المنفعة وان كانت متولدة من العين فان كانت منفصلة كالولد
والثمار امتنع تنصف الاصل بالطلاق وعود الكل اليه اذا جاءت الفرقة من قبلها وانما للزوج في الطلاق
نصف قيمة الاصل وفي ردتها جميع قيمته يوم دفع اليها في ظاهر المذهب وعلى قول زفر يتنصف الاصل مع
الزيادة في الطلاق ويعود الكل الى الزوج اذا جاءت الفرقة من قبلها لان بقبضها لا يتاكد ملكها ما لم يدخل
بها بل توهم عود نصف الى الزوج بالطلاق او الكل اذا جاءت الفرقة من قبلها فيسري ذلك الحق الى ا
لزيادة كالمشتراة شراء فاسدا اذا قبضها المشتري وازدادت زيادة منفصلة فان البايع يسترد مع ز
يادتها وروى ابن سماعة عن ابي يوسف تفصيلا قال في الطلاق يرجع الزوج عليها بنصف قيمة الاصل
وعند ردتها يسترد منها الاصل مع الزيادة لان الزيادة تفسخ السبب من الاصل فيكون الرد بحكم انفساخ
السبب بمنزلة الرد لفساد البيع وفيه يثبت الرد في الاصل والزيادة اما الطلاق فحل العقد وليس
بفسخ له من الاصل فلا يثبت حق الزوج في الزيادة التي لم تكن في ملكه ولا في يده ويتعذر نصف الزيادة
يتعذر نصف الاصل وجه ظاهر الرواية انها ملكت الصداق بالعقد وتم ملكها فيه بالقبض ثم حدثت
الزيادة على ملك تام لها والتنصيف عند الطلاق انما يثبت في المفروض في العقد وليست الزيادة مسماة فيه
ولا حكما اذ لم يرد القبض المستحق بالعقد فتعذر تنصيفها وهي جزء من العين فيتعذر تنصيفها بعد تنصيف
العين كالزيادة المنفصلة في المبيع تمنع رد الاصل بالعيب اذا كانت حادثة بعد القبض وهذا بخلاف الزيا
دة المنفصلة في الموهوب فانه لا يمنع الواهب من الرجوع في الاصل لان الهبة عقد تبرع فاذا رجع في ا
لاصل بقيت الزيادة للموهوب له بغير عوض وقد كان الاصل سالما له بغير عوض فيجوز ان تسلم الزيادة
ايضا بغير عوض فاما المبيع والنكاح فمعاوضة فبعد تعذر رد الزيادة لو اثبتنا الرد في الاصل بقيت
الزيادة سالمة بلا عوض وهي جزء من الاصل ولا يجوز ان يسلم الملك بلا عوض واذا تعذر تنصف الا
صل وجب عليها نصف قيمته للزوج لتعذر رد العين بعد تقرر سبب وجوبه ولما كان الصداق انما
دخل في ضمانها بالقبض كان المعتبر القيمة وقت القبض وان كانت متصلة كالسمن والجمال والجلاء
البياض فطلقها قبل الدخول فعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله هذا والزيادة المنفصلة سو
اء انما للزوج عليها نصف قيمة الصداق يوم قبضته وعند محمد وزفر رحمهما الله يتنصف الاصل بز
يادته لان النكاح عقد معاوضة والزيادة المتصلة لا عبرة بها في عقد المعاوضة كما لو اشترى
جارية بعبد وقبضها فازدادت متصلة ثم هلك العبد قبل التسليم او رده المشتري بعيب فانه
يسترد الجارية بزيادتها بخلاف ما لو كانت الزيادة منفصلة وهذا لان المتصلة كزيادة السعر
الا يرى انها لو حدثت قبل القبض لا ينقسم الثمن باعتبارها كزيادة السعر فكذا في الصداق بخلاف
الموهوبة فان الزيادة المتصلة فيها تمنع الرجوع لان الهبة ليست بعقد ضمان فالقبض بحكمها لم
يوجب ضمان العين على الموهوب له لم يبق للواهب حق في العين حتى يسري الى الزيادة واذا تعذر

الرجوع في الزيادة تعذر في الاصل لانه ينفصل عنها بخلاف قبضها الصداق فانه قبض ضمان لحق الزوج فيتبين به
بقاء حق الزوج في الاصل فيسري الي الزيادة كالبيع والضمان هنا في الزيادة حدثت من ملك صحيح لها فيكون سالماً
لها بكل حال كالمنفصلة واذا تعذر تنصيف الزيادة تعذر تنصيف الاصل لما قال محمد رحمه الله والدليل عليه
ان الصداق في حكم الصلة من وجه لانها تملكه لا عوضاً عن مال والمتصلة في الصلات تمنع رد الاصل كالموهوب
وتاثير المتصلة في الصلات اكثر من المنفصلة حتى أن المنفصلة في الهبة لا تمنع الرجوع والمتصلة تمنع ثم الزيا
دة المنفصلة لما تمنع تنصيف الاصل فالمتصلة اولى ان تمنع فاما البيع فالصحيح ان عند ابي حنيفة وابي
يوسف المتصلة تمنع فسخ العقد من الاصل كالمنفصلة وما ذكر في المأذون فهو قول محمد وقد نص في كتاب
البيوع على أن الزيادة المتصلة تمنع الفسخ بالتحالف عند ابي حنيفة وابي يوسف كالمنفصلة واما ان كان حدوث
الزيادة في يدها بعد ما طلقها قبل الدخول فانه يتنصف الاصل مع الزيادة لان بالطلاق صار رد الاصل
مستحقاً عليها فيسري ذلك الى الزيادة كالمشتري شراء فاسداً اذا رد بالزيادة المتصلة والمنفصلة بخلاف ما
قبل الطلاق **قوله** واذا تزوجها الى آخره للمسئلة صورتان الاولى ان سمى لها مهراً او يشترط لها معه ما لها فيه
نفع كان لا يخرجها من البلد او لا يتزوج عليها او لا يتسرى او يطلق ظرتها والثانية ان يسمي لها مهراً على تقدير
وآخر على تقدير آخر اما الاولى فحكمها ظاهر في الكتاب وهو انه ان وفى لها فليس لها الا المسمى والا فلها مهر مثلها
فلو كان مهر مثلها قدر المسمى او اقل لا تستحق شيئاً آخر وقال زفر ان كان ما ضم الى المسمى مالاً كالهدية ونحوها يكمل
لها مهر المثل عند فوته والا فليس لها الا الالف لان المال يتقوم بالاتلاف فكذا يمنع التسليم اذا شرط لها في العقد
بخلاف طلاق الضرة ونحوه لا يتقوم فلا يلزم وقال الامام احمد رحمه الله اذا فات ثبت لها الخيار في الفسخ لا
نها لم تتزوجه الا على ملك المرغوب فيه فصار كما اذا باع عبداً على انه خباز او كاتب وهو بخلافه ولقوله
صلى الله عليه وسلم احق الشروط ان توفوا به ما استحللتم به الفروج وجواب زفر ان ايجاب التسليم ليس للتقوم
في المعصوم بل لعدم رضاها بالالف الا به فيا ونفعا به ظهر عدم رضاها بالمسمى فكان كعدم التسمية و
فيه مهر المثل وجواب الثاني ان ذلك في الشرط الصحيح وليس هذا منه لقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون
عند شروطهم الا شرطاً احل حراماً او حرم حلالاً وهذه الشروط تمنع التزوج والتسري لو وجب الجري
على موجبها فكانت باطلة فلا يعتبر عدمها في خيار الفسخ بل ان وفى تمت التسمية لرضاها بها والا انتفى
لعدم الرضا وفساد العقد ليس لازماً لعدم التسمية ولا لعدم مهار نشأ اذ ليس ذكرها من الاركان ولا الشروط
بخلاف البيع **فان قيل** ما استحللتم به لا يمس محل النزاع لان مقتضى الشرط المذكور ان لا يتزوج ما دامت تحته
مختار العدم حصول خيار الفسخ في يدها وابتداء عدم التزوج مختار الا مرمت بتحريمه شرطا **فالجواب** ان ا
لشرط المحرم للحلال يتحقق ما حكم بكونه باطلا لا ينصرف الى على ارادة كونه شرط ترك الحلال او فعل الحرام اذ
لو اجل حقيقته بان ثبت به حكم الحل شرعاً لم يكن باطلاً واذا عارضه وجب حمل الاحقية المذكورة فيما روي
على ما هو الحق في نفسه وهو المراد به ضد الباطل وهو اعم من الوجوب صادق عليه وعلى الجائز والا
لمندوب لا ما يخص الواجب عيناً بقي ان يقال اذا ظهر عدم رضاها بالالف لم يلزم كونه نكاحاً بلا تسمية
ولا نظير للقطع بانها ليست مفوضة بل انما رضيت بتسمية صحيحة معينة وقد قالوا اذا سمى للبكر عند استئذا
نها مهراً فسكتت لا يكون رضا حتى يكون المهر وافراً ولا يصح النكاح بمهر المثل ولا بد فكيف وهي مصرحة بنفيه
وكون مهر مثلها اصلا لا يستلزم صحة النكاح به ما لم تكن مفوضة او تصرح بالرضا به والا فقد لا ترضى بمهر
المثل تسمية فلا ينفذ النكاح عليها به فيجب ان تختار كما اذا زوجت نفسها من غير كفو فانه ينعقد ثم يثبت
للولي خيار الفسخ واما ما ذكر من حمل لفظ احق في الحديث على ما ذكر قيل لا موجب لان ذلك الموجب وهو

تحريم

تحريم الحلال منتفٍ لانه لا يجوز التزامه بهذا الشرط بل هو ممتنع منه بالتزامه مختار لاجتناب الامور بينه وهو
صحبة الزوجة ولهذا لو تسرى لا نقول فعل محرماً وهو ادنى من امتناعه عن بعض المباحات بحلفه لا يفعله
واما الثانية فكان يتزوجها على الف ان اقام بها وان لا يتسري او ان يطلق ضرتها وان كانت مولاة
او ان كانت اعجمية او ثيبا وعلى الفين ان كان اضداد ذلك فان وفى بالاول او كانت اعجمية ونحوه فلها
الالف والا فمهر المثل لا يزاد على الفين ولا ينقص عن الف عند ابي حنيفة وكذا ان فقد شرط الالفين
يصح المذكور عنده حتى لو طلقها قبل الدخول يجب لها نصف المسمى ولا نزاع على انه لا خطر فيها وكذا في ا
لمسئلة الاولى لان بالطلاق قبل الدخول يسقط اعتبار هذا الشرط وقالا الشرطان جائزان فلها الالف
ان اقام بها والالفان ان اخرجها وقال زفر الشرطان فاسدان فلها مهر مثلها لا ينقص عن الالف ولا يزاد على الفين
وجه قول ابي حنيفة انه لا خطر في التسمية الاولى بل هي منجزة بخلاف الثانية فهي معلقة فاذا وجد شرطها بان
اخرجها مثلا تثبت لها ذلك المسمى وقد كان ذلك المسمى الاول ثابتا لان المنجز لا يعدم بوجود المعلق محنئذ و
جب المعلق بوجود شرطه اجتمع تسميتان فيجب مهر المثل للجهالة ووجه قولهما معلقان فلا يوجد في
كل تقدير سوى مسمى واحد ووجه قول زفر رحمه الله ان لا تعليق اصلا بل هما منجزان لان ما يذكر مع المال انما
يذكر للترغيب لا للشرط فاجتمعا فيفسد للجهالة واصلها في الاجارات وستزداد هناك ومنه قد كان شاء الله
تعالى واعلم انه نقل عن ابي يوسف لو تزوجها على الف ان كانت قبيحة والفين ان كانت جميلة يصحان بالاتفاق
لانه لا خطر في التسمية الثانية لان احد الوصفين ثابت في نفس الامر جزماً غير ان الزوج يجهله وجهالته لا تو
جب خطرا بالتسمية الى الوقوع وعدمه واستشكل بان مقتضاه ثبوت صحتهما اتفاقا فيما اذا تزوجها بالف
ان كانت مولاة او ليست له امراة وبالفين ان كانت حرة الاصل او له امراة لكن الخلاف منقول فيها والاولى
ان تجعل مسئلة القبيحة والجميلة على الخلاف فقد نص في نوادر ابن سماعة عن محمد على الخلاف فيها واعلم انه لو كا
ن تزوجها على الف وعلى طلاق فلانة تطلق بمجرد تمام العقد بخلاف ما تقدم من كون ان يطلق فلانة
فانه ما لم يطلقها لم تطلق وفي المبسوط لو تزوجها على الف وعلى ان يطلق امراته فلانة وعلى ان ترد عليه
عبدا فقد بذلت البضع والعبد والزوج بذل الالف وشرط الطلاق فيقسم الالف على مهر مثلها وعلى قيمة
العبد فان كان سواء صار نصف الالف ثمنا للعبد ونصفها صداقها واذا طلقها قبل ان يدخل بها فلها
نصف ذلك وان دخل بها نظر ان كان مهر مثلها خمسمائة او اقل فليس لها الا ذلك وان كان اكثر فان وفى با
لشرط فطلق فليس لها الا الخمسمائة وان ابى ان يطلق لم يجبر عليه لانه شرط الطلاق وايقاع الطلاق لا يصح التزا
مه في الذمة فلا يلزمه بالشرط شيء ولها كمال مهر مثلها ولو كان تزوجها على الف وطلاق فلانة على ان ترد عليه
عبدا اوقع الطلاق بنفس العقد والزوج بذل شيئين الالف والطلاق والمراة البضع والعبد والشيئان متى قو
بلا بشيئين ينقسم كل واحد منهما على الاخرين فان كان مهر المثل وقيمة العبد سواء كان نصف الالف ونصف
الطلاق صداقها فاذا طلقها قبل الدخول كان لها مائتان وخمسون والطلاق الواقع على الضرة بائن لان
بمقابلته نصف العبد ونصف البضع وان لم يكن مشروطا على المطلقة وانما جعلنا نصف العبد ونصف البضع
بمقابلة الطلاق لان المجهول اذا ضم الى المعلوم فالانقسام باعتبار الذات دون القيمة ولو استحق العبد
او هلك قبل التسليم رجع بخمسمائة حصة العبد وبنصف قيمة العبد ايضا لان نصف العبد بمقابلة
نصف الطلاق واستحقاق العبد او هلاكه قبل التسليم يوجب قيمته على من كان ملتزما تسليمه فلهذا
رجع بقيمة ذلك النصف وههنا المسئلة التي تجاذبها بابا الشفعة والنكاح وهي ما اذا تزوجها على دار على

دار على ان ترد عليه الفا فتقسم الدار على مهر مثلها وعلى الالف حتى لو استويا فالنصف مهر والنصف مبيع و
ان تفاوتا تفاوتا وهذا بالاتفاق ثم هل تثبت الشفعة لجار هذه الدار فيها مثلا عند ابي حنيفة لا وعندهما
نعم اعتبارا للبعض المبيع بالكل وهو يقول ما ثبت في ضمن شي يعطى له حكم المتضمن لا حكم نفسه والبيع
هنا في ضمن النكاح اذ العقد بلفظ النكاح فحكمه حكمه ولا شفعة في الدار التي يتزوج عليها فكذا في هذه
ولو اعتبر البيع اصلا فسد لانه نكاح في ضمنه بيع فيفسد البيع لانه يفسد بالشروط الفاسدة وقبول
النكاح صار شرطا فيه وفي فتاوي الخاصي علامة النون تزوج امراة ولم يسم لها مهرا على ان ترفع
اليه هذا العبد فانه يقسم مهر مثلها على قيمة العبد ومهر مثلها لانها بذلت البضع والعبد بازاء مهرها
مهر المثل والبدل ينقسم على قيمة المبدل فما اصاب قيمة العبد فالبيع فيه باطل لانها باعته بشي مجهول ويجب
الباقي مهرا لها وذكر في علامة الواو وقال لامراة اتزوجك على ان تعطيني عبدك هذا فاجابته بالنكاح
جاز بمهر المثل فلا شي له من العبد الا ما لا شي له من العبد فلان هذا شرط فاسد واما جواز النكاح فلا
يبطل بالشروط الفاسدة انتهى وهذا الخلاف في العقد الذي يجب لها اذ مقتضى هذا انه تمام مهر المثل خلا
ف الاول **قوله** ولو تزوجها على هذا العبد او هذا العبد او على هذه الالف او هذا العبد او على الف او
العين فان كان مهر مثلها اقل منه او كسهما او مثله فلها الاوكس الا ان يرضى الزوج بدفع الارفع فهو
لها الا ان ترضى بالاوكس وان كان اكثر منه او فعهما او مثله فلها الارفع الا ان ترضى بالاوكس وان كان مهر مثلها
بينهما اي فوق الاوكس ودون الارفع فلها مهر مثلها وهذا عند ابي حنيفة وقال لها الاوكس في ذلك
كله فان طلقها قبل الدخول فلها نصف الاوكس في ذلك كله بالاجماع فلو كان قيمة العبدين سواء
صحة التسمية اتفاقا وكثير على ان منشا هذا الخلاف الخلاف في الواجب الاصلي في النكاح فعنده مهر
المثل لانه اعدل اذ هو قيمة البضع لانه متقوم بحالة الدخول بخلاف المسمى فانه قد يزيد على قيمته
وقد ينقص فلا يعدل اليه الا عند صحة التسمية وقد فسدت للجهالة بادخال كلمة او وعندهما الواجب الاصلي
المسمى فلا يعدل عنه الى مهر المثل الا اذا فسدت من كل وجه وهو منتف اذ يمكن ايجاب الاوكس لانه متيقن
قياسا على ما لو خالعها على هذا العبد او هذا فانه يجب الاوكس فيهما اتفاقا وهذا ان كان منقولا
عنهم فلا كلام فيه وان كان تخريجا فليس بلازم لجواز ان يتفقوا على ان الاصل مهر المثل ثم يختلفوا في فساد
التسمية في هذه المسلة فعنده فسدت لادخال او فيصير الى مهر المثل وعندهما لم تفسد لان المراد بينهما
لما تفاوت ورضيت هي بايهما كان فقد رضيت بالاوكس فتعين دون الارفع اذ لا يمكن تعيينه عليه مع رضاها
بالاوكس واذا تعين ما لها لم يصر الى مهر المثل لان المصير اليه حكم عقد لا تسمية فيه صحيحة وصار كالخلع على
الف او الفين والاعتاق بان قال اعتقتك على هذا العبد او هذا او قبل فانه يجب الاوكس فيهما وهو يفرق
بان تعين الاوكس فيهما بضرورة ان لا موجب فيهما في حق البدل وانما يجب فيهما بالتسمية والا يلغو
كلامهما بالكلية ولا ضرورة هنا لان للنكاح موجبا اصليا فاذا لم يتعين احد ما ورد فيه لا يلزم الالغاء اذا
يهان بتصحيحه بمهر المثل وهذا الخلاف ما لو خيرها بان قال على انها بالخيار تاخذ ايهما شاءت او على اني با
لخيار اعطيك ايهما شيت فانه يصح كذلك اتفاقا لانتفاء المنازعة اما ما نحن فيه فلانها لو ارادة اخذ الا
رفع فامتنع تحققت المنازعة اذ ليس الرجوع الى قول احدهما باولى من الاخر بخلاف التخيير اذ من له ا
لخيار يستبد بالتعيين وصار كبيع احد العبدين لا يجوز ولو سمى لكل ثمنا وجعل خيار التعيين لاحدهما
جاز بخلاف ما لو اقر له بالف او الفين حيث تعين له الالف لانه لم يوقع ذلك في انشاء معاوضة بل ذكران ...

مشغوله

مشغوله باحد المالين والاصل براءة الذمة وهو في شك من اشتغالها بالالفين لم يجزم بهما فلا تلزماته بخلاف
الالف فانه لم يشك فيها ولو تزوجها على الف حالة او مؤجلة الى سنة ومهر مثلها الف او اكثر فلها الحالة والا فالمؤ
جلة لانها اقل ولو على الف حالة او الفين الى سنة ومهر مثلها كالاكثر فالخيار لها وان كان كالاقل فله وان كان بينهما
يجب مهر المثل وعندهما الخيار له لوجوب الاقل عليه **قوله** والواجب في الطلاق قبل الدخول الخ وعلى هذا الوكالة
المتعة تزايد على نصف الاوكس لحكم صرح به في الدراية فالمحكم في الطلاق قبل الدخول في التحقيق
ليس الا متعة مثلها **قوله** واذا تزوجها على حيوان غير موصوف الخ المهر كما يكون من النقد يكون من العروض
والحيوان فاذا كان عرضا او حيوانا فاما معين كهذا العبد او الفرس او الدار فيثبت الملك بمجرد
القبول فيه لها ان كان مملوكا له وكذا لو لم يكن مشارا اليه الا انه اضافه الى نفسه كعبدي والا فلها
ان تاخذه بشرائه لها فان عجز عن شرائه لزمه قيمته ولو استحق نصف الدار خيرة في النصف الباقي في يدها ان
شاءت ردته بالعيب الفاحش وهو التشقيص في الاملاك المجتمعة ورجعت بقيمة الدار وان شاءت
مسكته ورجعت بقيمة نصفها ولو طلقها قبل الدخول كان لها النصف الذي في يدها خاصة ولو
ولدت الامة عنده ثم مات الولد فليس على الزوج ضمانه ولا يكون حالها اعلى من حال ولد المغصوبة ولكن لها الامة ان
دخل بها ولا خيار لها ان كان نقصان الولادة يسيرا وان كان فاحشا فلها ان شاءت اخذت الجارية ولا يضمن
الزوج شيئا وان شاءت اخذت قيمتها يوم تزوجها عليها لان نقصان الولادة كالعيب السماوي وقد كان الولد
جابرا لذلك النقصان فاما اذا مات الولد ظهر النقصان لانعدام ما يجبره وقد بينا ثبوت الخيار لها في العيب
السماوي بهذه الصفة ولو كان الزوج قتله ضمن قيمته لانه اتلف امانة في يده فان كان في قيمته وفا بنقصان
الولادة لم يضمن نقصانها وان لم يكن اجاب في كافي الحاكم بان عليه تمام ذلك قال شمس الائمة وهو غلط فق
بين في الابتداء ان الزوج لا يضمن نقصان الولادة عند موت الولد فكذا لا يضمن ما زاد على قيمته من قدرا
لنقصان ولكن ان كان يسيرا فلا خيار لها وان كان فاحشا فلها الخيار كما قلنا ولا اشكال في الثوب المعين في
ثبوت الصحة غير انه اذا زاد فقال هذا الثوب الهروي ولم يكن هرويا فليس لها غيره وعلى قول ابي يوسف لها قيمة
ثوب هروي وسط وعلى قول زفر لها الخيار بين ان تاخذه او تطلب قيمة الهروي الوسط لانها وجدته على
خلاف شرطه ولكنا نقول المشار اليه من جنس المسمى فيتعلق العقد بالمشار اليه وسنقرره ان شا الله تعالى
واما غير معين فلا يخلو ان يكون مكيلا او موزونا او غيرهما ففي غيرهما ان لم يعين الجنس بان قال حيوان ثوب
دار لم يصح ويجب مهر المثل بالغا ما بلغ لان بجهالة الجنس لا يعرف الوسط لانه انما يتحقق في الافراد المماثلة
وذلك باتحاد النوع بخلاف الحيوان الذي تحته الفرس والحمار وغيرهما والثوب الذي تحته القطن والكتان وا
لحرير واختلاف الصنعة ايضا والدار الذي تحتها ما تختلف اختلافا فاحشا بالبلدان والمحال والضيق والسعة
وكثرة المرافق وقلتها فتكون هذه الجهالة افحش من جهالة مهر المثل فمهر المثل اولى وان عينه بان قال
عبد امة فرس حمار بيت صحت التسمية وان لم يصفه وينصرف الى بيت وسط من ذلك وكذا ايا فيها وهذا
في عرفهم اما البيت في عرفنا فليس خاصا بما يبات فيه بل يقال لمجموع المنزل والدار فينبغي ان يجب
بتسميته مهر المثل كالدار ويجبر على قبول قيمته لو اتاها بها وبقولنا قال مالك واحمد خلافا للشافعي
له انا عقد النكاح معاوضة فلا تصح التسمية مع جهالة العوض كالبيع ولنا انه معاوضة مال بما
ليس بمال والحيوان يثبت في ذلك بالذمة اصله ايجاب الشرع مائة من الابل في الدية وفي الجنين غرة
عبد او امة في الذمة وليس فيها معلوم الا الوسط من الاسنان الخاصة وبهذا الشرع عدم جريان

المشاحة في ذلك حيث لم يقابلها مال فلا يفضي جهالة الوصف فيه الى المنازعة المانعة من التسليم والتسلم
الا يرى ان الشرع اوجب مهر المثل مع جهالة وصفه وقدره في بعض الصور بان لم تكن مما اقارب بها من
تزوج وعلم لها مهر المثل جهالة جنس فتصحيح التسمية اولى قوله وشرطنا ان يكون الخ جواب سوال تقر
يره لما شابه النكاح الاقرار في كونه التزام مال ابتداء ينبغي ان يصح تسمية حيوان كما يصح الاقرار به
ويلزمه البيان من غير توقف على كون المقر به مالا له وسط وطرفان فقال شرطنا ذلك رعاية لجانبي المراة او
الزوج اذ جهة كونه معاوضة توجب اشتراط نفي الجهالة اصلا لكن لما لم تكن المال من الجانبين تحملت فيه
الجهالة اليسيرة مع انه المورد الشرعي اعني ايجاب الشرع الوسط في حيوان الزكوة رعاية لجانبي الفقراء
وارباب الاموال وكذا ما ذكرناه من الدية والغرة ولا يتعدى الى حكم الاصل ولو اسقط قوله فجعلناه
التزام المال ابتداء الحق بالدية والغرة ومهر المثل استغنى عن هذا السوال وجوابه قوله وانما
يخير الزوج جواب عن سوال مقدر هو انما ذكرتم يقتضي وجوب الوسط والحكم عندكم وجوب احد الامرين منه
ومن قيمته حتى يجبر على قبولها اجاب لما كان الوسط لا يعرف الا بالقيمة صارت القيمة اصلا مزاحما للمسمى
كانها هو فهي اصل من وجه فيجبر على قبول اي اتاها به وبهذا التقرير يندفع ما قد يقال اذا كان الحكم ذلك فصار
كانه تزوجها على عبد او قيمته وفيه يجب مهر المثل لان هذا التقرير انما افاد ان الاصل العبد عينا ثم القيمة مخلص
الا يرى الى التشبيه في قولنا كانها هو وفي المبسوط بعد ان قال لكون المهر عوضا راعينا صفة الوسطية
ليعتدل النظر من الجانبين ولكونه مالا يلتزم ابتداء لا يمنع جهالة الصفة صحة الالتزام قال ولهذا لو اتا
ها بالقيمة اجبرت على القبول لان صحة الالتزام باعتبار صفة المالية والقيمة فيه كالعين هذا وتعتبر
القيمة بقدر الغلاء والرخص وتختلف ذلك بحسب الاوقات وهو الصحيح وانما قدر ابو حنيفة في السود
باربعين دينارا وفي البيض بخمسين لما كان في زمانه قوله وان تزوجها على ثوب الخ نقل عن الكافي انه
قوله وكذا اذا بالغ في وصف الثوب بان ذكر بعد نوعه طوله وعرضه ورقعته وعلى منوال كذا لا يختلف الجود
فيها يجبر على اخذ القيمة كما على اخذ الثوب وجعله ظاهر الرواية احترازا عما عن ابي حنيفة رحمه الله تجبر
الزوج على عين الوسط وهو قول زفر وعما عن ابي يوسف انه ان ذكر الاجل مع ذلك فعين الثوب لان مو
صوفه اذا كان موجلا يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا في السلم وان لم يوجل يجبر الزوج وعبارته في المبسو
ط فان عين صفة الثوب فعلى قول زفر لا يجبر على القيمة اذا اتاها بها وعلى قول ابي يوسف ان ذكر الاجل الخ
ما ذكرناه ثم قال وزفر يقول الثوب يثبت في الذمة موصوفا ثبوتا صحيحا لانه بالمبالغة في ذكر صفته
يلتحق بذوات الامثال ولهذا يجوز السلم فيه واشتراط الاجل هناك من حكم السلم لا من حكم ثبوت الثيا
ب دينا في الذمة فاستوى ذكر الاجل وعدمه واجاب بان قال لكنا نقول لو باع عبدا بثياب موصوفة في الذ
مة لا يجوز الا موجلا وان لم يكن العقد سلما فعرفنا ان الثياب لا تثبت دينا ثبوتا صحيحا الا موجلا انتهى و
ظاهره ترجيح قول ابي يوسف وقد يقال بل حاصل الصورة سلم والعبد راس ماله والثياب الموجلة ا
لمسلم فيه ولا يخفى ترجيح قول زفر اذ لم يندفع قوله ان اشتراط الاجل ليس من حكم ثبوته في الذمة وهو ظاهر
واما المكيل والموزون فان سمى جنسه كعلى اردب قمح شعير دون صفته فكغيره من ثبوته واجباره على
قبول القيمة وان وصفه كجيدة خالية من الشعير صعيدية او بحرية لا يخير الزوج بل يتعين المسمى لان الموصو
ف منها يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا حالا كالقرض وموجلا كما في السلم وعن ابي حنيفة لا يجبر على القيمة فيهما اذا لم يبين
الصفة ايضا لان صحة التسمية انما توجب الوسط مخيرا بينه وبين القيمة كما في الفرس والعبد لا تعين الوسط

قوله

قوله فان تزوج مسلم على خمر او خنزير فالنكاح جائز ولها مهر مثلها وبه قال الثلثة وقالوا في رواية عنه كل منهم
يفسد النكاح لامتناع العوض اذ المسمى يمنع عوضا اخر وهو ممتنع التسليم في حق المسلم قوله امتناع التسليم
لا يزيد على فساد التسمية وفسادها لا يزيد على اعتبارها عدما مع اشتراط قبوله والنكاح لا يفسد بعدم التسمية
ولا بالشرط الفاسد بخلاف البيع بالاول لانه ركنه وبالثاني لان الشرط الفاسد يصير ربا لان الشرط زيادة خا
لية عن العوض في احد الجانبين ولا ربا في النكاح قوله فان تزوج امراة على هذا الدن من الخل فاذا هو خمر او على هذا
العبد فاذا هو حر فعند ابي حنيفة لها مهر مثلها فيهما وقال ابو يوسف لها مثل وزن الخمر خلا وقيمة الحر المشار اليه
لو كان عبدا وقال محمد بقول ابي حنيفة في الحر وبقول ابي يوسف في الخمر وذكر الحاكم ان قول ابي يوسف الاول في الحر كقو
لهما وظاهر كلام الهداية في التعليلات يقتضي افتراقهم في مباني الخلاف لانه خص ابا يوسف بما حاصله سمى
لها مالا وتعذر تسليمه فتجب قيمته في القيمي والمثل في المثلي والعبد قيمي والخمر مثلي ثم قال وابو حنيفة رحمه الله
يقول لما اجتمعت الى اخره والتحقيق انه لا خلاف بينهم فيه ففي الايضاح لا خلاف بينهم ان المعتبر المشار اليه ان
كان المسمى من جنسه وان كان من خلاف جنسه فالمسمى وفي اشارة الاسرار قال هذا الخلاف ينشا من اصل مجمع عليه الى اخر معنى
ما ذكرنا وما ذكر ولان هذا الاصل متفق عليه في البيوع والاجارة وساير العقود وتفصيله من الكافي قال هذه ا
لمسايل مبنية على اصل وهو ان الاشارة والتسمية اذا اجتمعا والمشار اليه من خلاف جنس المسمى فالعبرة للتسمية لانها تعر
ف الماهية والاشارة تعرف الصورة فكان اعتبار التسمية اولى لان المعاني احق بالاعتبار وان كان المشار اليه
من جنس المسمى الا انهما اختلفا وصفا فالعبرة للاشارة لان المسمى موجود في المشار اليه ذاتا والوصف يتبعه ا
ي يتبع الذات الا يرى ان من اشترى فصا على انه ياقوتة فاذا هو زجاج لا ينعقد لاختلاف الجنس ولو اشتراه
على انه احمر فاذا هو اخضر ينعقد لاتحاده والشان في التخريج على هذا الاصل فابو يوسف يقول الحر مع العبد
والخل مع الخمر جنسان مختلفان في حق الصداق لان احدهما مال متقوم يصلح صداقا والاخر لا فالحكم للمسمى
وكان الاشارة تبين وصفه كانه قال عبد كهذا الحر وخل كهذه الخمر ومحمد رحمه الله يقول العبد مع الحر جنس واحد
اذ معنى الذات لا يفترق فيهما فان منفعتهما تحصل على نمط واحد فاذا لم يتبدل معنى الذات اعتبر جنسا واحدا
حتى ان العبرة للاشارة والمشار اليه لا يصلح مهرا فوجب مهر المثل فاما الخل مع الخمر فجنسان اذ المطلوب
من الخمر غير المطلوب من الخل فالحكم فيه كما قال ابو يوسف وابو حنيفة يقول لا اتحاد الذاتان حكم الجنسين
الا بتبدل الصورة والمعنى لان كل موجود من الحوادث موجود بهما وصورة الخمر والخل والحر والعبد واحد
فاتحد الجنس فالعبرة للاشارة فيهما والمشار اليه غير صالح فوجب مهر المثل انتهى وغاية الامر ان يكون سمى
الخمر خلا والحر عبدا مجازا وذلك لا يمنع تعلق الحكم بالمراد كما لو قال لامراته هذه الكلبة طالق والعبده
هذا الحمار تطلق ويعتق فظهر ان لا اختلاف بينهم في الاصل بل في اختلاف الجنس واتحاده فلزم ان ما ذكر
في بعض شروح الفقه من ان الجنس عند الفقهاء المقول على كثيرين مختلفين بالاحكام انما هو على قول ابي
يوسف وعند محمد رحمه الله المختلفين بالمقاصد وعلى قول ابي حنيفة هو المقول على متحدي الصورة والمعنى ثم
لا يخفى ان اللايق كون الجواب على قول ابي يوسف وجوب القيمة او عبد وسط لان الغاء الاشارة واعتبار المسمى
يوجب كون الحاصل انه تزوجها على عبد وحكمه ما قلنا ولو تزوجها على عكس ما ذكرنا اي على هذا الدن من الخمر
فاذا هو خل وهذا الحر فاذا هو عبد او هذه الميتة فاذا هي ذكية فلها المشار اليه في الاصح عن ابي حنيفة
وان روي عنه مهر المثل وقد مر على اصله وبالاصح عنه قال ابو يوسف فاوجب الذكية وما معها و
اوجب محمد المذكاة ومهر المثل في الخمر مر على اصله وابو يوسف خالف اصله واعتذر عنه بانه جمع بين الاشارة

والتسمية وصحت احداهما وبطلت الاخرى فاعتبرت الصحة وصار الاخرى كان لم تكن وكذا خالف ابو حنيفة الاصل المذكور
له على تلك الرواية القايلة بوجوب مهر المثل ووجه بانه بقول الموجب الاصلي مهر المثل وانما اعتبرنا الاشارة هناك
ليجب ولو اعتبرناها هنا لم يجب فلا يعتبر ليجب مهر المثل لانه هو الاصل **قوله** فان تزوجها على هذين العبدين فاذا احد
هما حر فليس لها عند ابي حنيفة الا الباقي اذا ساوى عشرة فان لم يساوها كملت العشرة لانه مسمى ووجوب المسمى
المستحق باصل العقد وان قل يمنع وجوب مهر المثل وقال ابو يوسف لها العبد وقيمة الحر لانها ما رضيت الا بهما و
لتعذر تسليم احدهما فتجب القيمة وقال محمد لها الباقي وتمام مهر مثلها ان لم يبلغ الباقي مهر المثل وهو رواية عن ابي
حنيفة وعلى هذا لو بلغ الباقي مهر المثل لا يزاد عليه فيبتنى بقول ابي حنيفة لانهما لو كانا حرين يجب مهر المثل فاذا كان
احدهما حرا ولم يبلغ الباقي مهر المثل يضمن مهر المثل دفعا للضرر عنها فههنا مقامان لهما مقام اختلفا فيه وهو
تعيين الواجب مع الباقي ومقام اتفقا فيه وهو عدم الاقتصار على الباقي ولهما فيه الالحاق بالمسألة السابقة
اعني ما اذا تزوجها على الف وان لا يخرجها من البلد ولم يف حيث يكمل مهر المثل لانها لم ترض بذلك العقد فقط
وقد امتنع الباقي فلم يجب الاقتصار عليه والجواب الفرق بان الغايب في السابقة لم يستحق باصل العقد
مدفوع بان لا اثر لاستحقاق مستحق خاص باصل العقد في دفع استحقاق غيره ولزوم مهر المثل فيها ليس
الا لعدم رضاها بذلك العقد تسمية اذ لم ترض الا بالكل غير ان الغايب هناك لما لم يتقوم صير الى مهر المثل وهنا
يتقوم بمعنى يقوم هذا الحر عبدا فتجب قيمته وعلى هذا يترجح قول ابي يوسف من حيث الوجه فقد يجاب
بان خبر الغايب هناك لعدم رضاها وعدم تقصيرها في تعيين ما ترضى به اما هنا فهي المقصرة في الفحص
عن حال المسميين فانه مما يعلم بالفحص بخلاف السابقة لان عدم الاخراج وطلاق الضرة انما يعلم بعد ذلك
فكانت هنا ملتزمة للضرر معنى هذا وقد خرجت هذه المسألة على ما يليها من الاصل الذي ذكرناه فعند ابي
حنيفة تسمية العبد عند الاشارة الى الحر لغو واذا الغي تسمية احد العبدين صار كانه تزوجها على عبد
فليس لها غيره وعند ابي يوسف تسمية العبد معتبرة مع الاشارة الى الحر فاعتبر تسمية العبدين لكنه عجز عن
تسليم احدهما فوجبت قيمته ومحمد يقول الامر كما قال ابو حنيفة ان تسمية العبد عند الاشارة الى الحر لغو لكنها
لم ترض في تمليك بضعها بعبد واحد فيجب النظر الى مهر المثل لدفع الضرر ولا جواب الا بما قلنا من التزامها
لذلك حيث قصرت انتهى والا فالاوجه قول ابي يوسف وكونها مقصرة بذلك ممنوع اذ العادة مانعة من التردد
في ان المسمى حر او عبد وقريب من هذا ما لو تزوجها على هذه الثياب العشرة فاذا هي تسعة ليس لها غير
التسعة وحكم محمد بها كما قال ابو حنيفة ان ساوت مهر مثلها او زادت والا كمل مهر مثلها وفي فتاوى الخاصي
من علامة العيني تزوج على هذه الاثواب العشرة فاذا هي احد عشر فان كان مهر مثلها مثل احد عشر او زيادة
فلها احد عشر عند ابي حنيفة وبه يفتى لان المهر احد العشرتين اجودهما وارادها فصار كما اذا تزوج
على احد هذين العبدين اما اذا وجدت الهروية فاذا هي تسعة حيث كان لها التسعة لا غير عنده وبه يفتى
فرق بين هذا او بين ما تزوجها على هذه الاثواب العشرة الهروية فاذا هي تسعة حيث كان لها تسعة وثوب اخر
في قولهم جميعا لانه في الاولى المنطوق الثوب المطلق والثوب المطلق لا يجب مهرا الا يرى انه لو تزوج على
ثوب مطلق يجب مهر المثل وفي الثانية المنطوق به ثوب هروي وبهذا يجب مهرا او شرح العبارة الاولى ان
لتزوج انما وقع على عشرة وحين وجدت احد عشر فلا بد ان يشتمل غالبا على عشرة هي اجود الاحد عشر وعشرة
هي اردى الاحد عشر فصارت التسمية عشرة من احد عشر اما اردأها او اجودها وبه تفسد التسمية عند
ابي حنيفة فيحكم مهر المثل فاذا كان احد عشر او اكثر فلها الاحد عشر لرضاها بالنقصان وان كان بين العشرة التي

هي

هي الاردى والعشرة التي هي الاجود تعين اعني مهر المثل كما لو كان بين اوكس العبدين وجودهما وان كان اقل من اردى
العشرتين او مثلها تعين العشرة الردى كما لو كان اقل من اوكس العبدين او مثله هذا قياس **قوله** واما قياس
قولهما فصحت التسمية وتعين اردأهما مطلقا كما عينا اوكس العبدين كذلك وشرح عبارة التسعة انه
اذا ظهرت العشرة تسعة ولم يصفها بالهروية فكانه تزوجها على هذه التسعة وثوب اخر وهو مطلق
فيلغو او يجب التسعة فقط بخلاف ما اذا وصفها بالهروية لان المعنى انه تزوجها على هذه التسعة وثوب
هروي فلا تبطل تسميته غير ان مقتضى الاصل ان تتخير فيه بين عينه وقيمته والله اعلم **قوله** واذا فرق القا
ضي بين الزوجين في النكاح الفاسد وهو كتزوج الاخت في عدة الاخت او الخامسة في عدة الرابعة
او الامة على الحرة ان كان قبل الدخول فلا مهر لها خلا بها او لم يخل لان المهر لا يجب في النكاح الفاسد الا بالد
خول وانما لم تقم الخلوة فيه مقام الدخول لان التمكن منها فيه منتف شرعا بخلاف الصحيح فانه تجب فيه بالعقد
ويكمل بالخلوة لو طلقها فيه قبل الدخول لان الخلوة فيه اقيمت مقام الدخول لثبوت التمكن من الوطي شر
عا وحسا فان دخل بها بجماع في القبل فلها مهر مثلها لا يزاد على المسمى عندنا خلافا لزفر اعتبره بالبيع الفا
سد حيث تجب فيه القيمة اذا امتنع الرد ونحن نقول المستوفى ليس بمال وانما التسمية فان زادت على
مهر المثل تجب الزيادة لعدم صحة التسمية وان نقصت لم تجب الزيادة على المسمى لعدم التسمية واورد
عليه لزوم التناقض لانكم اسقطتم اعتبار التسمية اذا زادت على مهر المثل ثم اعتبرتموها اذا نقصت عنه
فان كانت فاسدة تجب شمول العدم وان كانت صحيحة فشمول الوجوب واجاب المورد بانها صحيحة من
وجه فاسدة من وجه صحيحة من حيث ان المسمى مال فاسدة من حيث انها وجدت في عقد فاسد فاعتبر
نا فسادها اذا زادت وصحتها اذا نقصت لانضمام رضاها والحق ان هذه التسمية ليست الا فاسدة
وقد صرح المصنف ببطلانها اذ ليس معنى فساد التسمية الا كون المسمى ليس بمال او وقوعه في عقد فاسد
كل منهما ينتقيد بفسادها ولفسادها وجب المصير الى مهر المثل لانه القيمة للبضع شرعا وتقرير الكتاب
لا تجب الزيادة لعدم التسمية اي لانها لم تسمها فكانت راضية بالحط مسقطة حقها في الزيادة الى تمام
حيث لم تسم تمامه واذا علمت فساد التسمية علمت ان المصير في العقد الفاسد الى مهر المثل بالدخول اتفاقا
بيننا وبين زفر انه يوجبه بالغا ما بلغ ونحن لا نوجب الزيادة على المسمى لما ذكرنا فوجه الاستدلال ان يقال سلمنا ان الواجب
فيه مهر المثل لكنها رضيت باسقاط بعض حقها وتترك باقي المقدار لانه لا حاجة اليها بل لا تصح لان قوله
انما تتقوم بالتسمية ان ارادت في النكاح الصحيح فالحصر ممنوع بل تارة بها وتارة بمهر المثل وان اراد في الفا
سد فقد ظهر انها لا تصح فيه حتى صار خاليا عن التسمية ووجب مهر المثل غير انه اعتبر حطها **فان قيل** لما اعتبر رضاها
بالحط ولم يعتبر رضاه بالزيادة فلم يوجب المسمى اذا زاد على مهر المثل **فالجواب** انا لو اوجبناه فاما لانه سمى
وقد بطل واما لرضاه ومجرد الرضا بالتمليك لا يثبت لزوم القضاء به لانه لا يدخل في ملك الاخر بل بالقبض
بخلاف الرضا بالحط كانه اسقاط فيتم بالواحد وعلى هذا الانتفاء المعارضة لزفر بما في الترمذي وغيره من قوله
صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث فان دخل بها فلها المهر بما استحل من
فرجها فكان وجوب مهر المثل اصلا في كل نكاح فاسد حتى ابعد ما فيه مما قدمنا في باب الاولياء والاكفاء **فرع**
لا يصير محصنا بهذا الدخول الى الدخول في العقد الفاسد اي ثور واجمعت الامة على انه لا يكون محصنا في العقد الصحيح الا بالد
خول ثم لو تكرر الجماع لم يلزمه سوى مهر واحد وهو ما ذكرنا بخلاف ما اذا تكرر وطي الابن لجارية الاب
او دعى الشبهة فانه يلزمه بكل وطي مهر والاصل ان الوطي في غير الملك ان كان بشبهة اشتباه تعدد المهر

بتكراره وان كان بشبهة ملك لا يتعدد بتعدده ففي جارية الاب وجارية الزوجة اذا وطئها الزوج الثابة
في حقهما شبهة الاشتباه فيتكرر بتكرره وفي جارية الابن اذا وطئها الاب والمكاتبة اذا وطئها السيد والز
وجة في النكاح الفاسد او في النكاح الصحيح اذا ظهر بعد تعدد الوطي انه كان حلف بطلاقها الثابتة في حقهم
شبهة الملك وتكرار الوطي في الملك لا يتعدد به المهر فكذا في شبهته واما اذا وطي احد الشريكين الجارية المشتركة
مرارا قال الشيخ حسام الدين لم يذكر في الكتاب وكان الشيخ برهان الدين يقول يتعدد المهر لانه في النصف
الاخر ليس له شبهة ملك فصار بمنزلة جارية الاب في حق الابن ولو وطئها بعد التفريق في النكاح الفاسد يحد لانتفا
الشبهة ولو زنى بامراة فتزوجها وهو مخالطها ثم اتم الجماع لزمه مهران مهر المثل بالزنى لما سقط عنه الحد حين
تزوجها قبل تمامه والمهر المسمى بالنكاح وان طلقها في الحلال لان هذا اكثر من الخلوة وفي الخلاصة في ا
لجنس الخامس من فصل المهر لو وطي المعتدة عن طلاق ثلث وادعى الشبهة يلزمه مهر واحد ام بكل وطي مهر قيل
ان كانت الطلقات الثلاث جملة فظن انها لم تقع فهو ظن في موضعه فيلزمه مهر واحد وان ظن انها تقع لكن
ظن ان وطيها حلال فهذا ظن في غير موضعه فيلزمه بكل وطي مهر وفي نوادر هشام عن محمد رحمه الله اشترى
جارية فوطيها مرارا ثم استحقت فعليه مهر واحد وان استحق نصفها فعليه نصف المهر وفي اخر حد خواهر
زاده الصبي اذا زنى بصبية فعليه المهر وان اقر بذلك لا مهر عليه واذا زنى الصبي ببالغة مكرهة عليه مهرها وان دعته
الى نفسها لا مهر عليه ولو دعت صبية صبيا عليه المهر وكذا لو دعت امة صبيا والمراد من المهر العقر **قوله** وعليها العدة
يعني اذا فارقها وقد دخل بها لا بمجرد الخلوة لانها لا تقام مقام الوطي في النكاح الفاسد وينبغي ان لا يجب عليها الا
حداد في الاصل فيما اذا دخل الرجل على غير امراته فدخل بها قال عليه مهرها لانه دخل بها قال عليه مهرها لانه د
خل بها بشبهة النكاح لان خبر الواحد حجة في المعاملات فتصير شبهة تسقط الحد ويجب المهر قال وعليها العدة
ويثبت نسب ولدها منه ولا نفقة في عدتها ما تنفق المعتدة بنحوه قضى رضي الله عنه ولان الحداد لاظهار التا
سف على فوات نعمة النكاح وليس ذلك في الوطي بشبهة ولا نفقة في هذه العدة لان وجوبها باعتبار الملك
الثابت بالنكاح وهو منتف هنا ولانها النفقة التي كانت واجبة باصل النكاح تبقى في العدة ولم يكن عليه نفقة مستحقة
هنا لتبقى ولا يرجع بالمهر على الذي ادخلها عليه لانه هو المستوفي للبدل ولو كانت هذه اخت امراته حرمت عليه امراته
الى انقضاء عدتها **قوله** ويعتبر ابتداؤها من وقت التفريق لا من اخر الوطآت هو الصحيح احتراز عن قول زفر ر
حمه الله لانها انما تجب باعتبار شبهة النكاح ورفع هذه الشبهة بالتفريق او بالافتراق بالمتاركة ولهذا لا يتحقق
الطلاق في النكاح الفاسد فلا يرتفع الا بما قلنا ولا يتحقق المتاركة الا بالقول بان يقول تاركتك او خليت سبيلك
او خليتها وتركتها اما لو تركها ومضى على ذلك سنون لم يكن لها ان تتزوج باخر قال الشيخ الامام فخر الدين قاضي
خان هذا في المدخول بها اما غيرها فيتفرق الابدان بان لا يعود اليها ولكل منهما فسخ الفاسد بغير حضور الاخر
وقيل بعد الدخول ليس له ذلك الا بحضور الاخر وعلم غير المتارك ليس شرطا لصحة المتاركة على الاصح وانكار ا
لنكاح ان كان بحضرتها فهو متاركة والا فلا روي ذلك عن ابي يوسف واختار الصفار قول زفر حتى لو حاضت ثلث حيض
من اخر الوطآت قبل التفريق انقضت العدة وعندنا ما لم تحض بعد التفريق او المتاركة لم تنقض ويجب
ان يكون هذا الكلام في القضاء اما فيما بينها وبين الله تعالى فاذا علمت انها حاضت بعد اخر وطي ثلثا ينبغي
ان تحل لها التزوج فيما بينها وبين الله تعالى فاذا علمت انها حاضت بعد اخر وطي ثلثا ينبغي ان تحل
لها التزوج فيما بينها وبين الله تعالى على قياس ما قدمنا من نقل العتابي وفي الفتاوي لا يجب عدة الوفا
ة من النكاح الفاسد **قوله** وتعتبر مدة النسب من وقت الدخول عند محمد وعليه الفتوى لان النكاح

الفاسد ليس بداع الى الوطي والاقامة لعقد مقام الوطي باعتباره وهذا جواب عن قياسهما على الصحيح وذكر في
الاصل تزوجت الامة بغير اذن مولاها ودخل بها وجاءت بولد لستة اشهر من تزوجها فادعاه المولى والزوج
فهو ابن الزوج فاعتبره من وقت النكاح ولم يحك خلافا قال شيخ الاسلام وتاويل هذا ان الدخول كان عقيب ا
لنكاح بلا مهلة قال في الغاية فقد اعتبروا العدة من وقت التفريق فكان الاحوط في النسب منه وقت التفريق
ايضا لا من وقت النكاح لان العدة للنسب قال شارح الكنز هذا وهم لانهم انما اعتبروها من وقت النكاح
ليثبت نسبه بمجرد العقد اقامة للتمكن من الوطي بالشبهة مقام الوطي حتى لو جاءت بولد لستة اشهر من
وقت العقد ولاقل منها من وقت الوطي ثبت نسبه كما في الصحيح ولا ينافي ذلك اعتبارها من وقت التفريق الا يرى ا
نها لو جاءت بولد لاكثر من سنتين من وقت النكاح ولم يفارقها وهي معه ثبت نسبه ولو كان الاعتبار لوقت التفريق لما
ثبت وكذا لو فارقها بعد عشر سنين لا يمكن الاعتبار لوقت التفريق ولو خلا بها ثم جاءت بولد ثبت نسبه ويجب المهر والعدة
في رواية عن ابي يوسف وعنه لا يثبت ولا يجب المهر ولا العدة وهو قول زفر وان لم يخل بها لا يلزمه الولد انتهى والحا
صل انه يعتبر من وقت التفريق اذا وقعت فرقة وما لم يقع فمن وقت النكاح او الدخول على الخلاف **قوله** لقول ابن مسعود
رضي الله عنه لها مهر مثل نسائها قاله في المفوضة وقد مر تخريجه وقوله وهي اقارب الاب ليس من كلامه بل تفسير
نسائها من المصنف بناء على ان الظاهر من اضافة النساء اليها باعتبار قرابة الاب لان الانساب من جنس ابيه ولهذا
صحت خلافة ابن الامة اذا كان ابوه قرشيا وعلى هذا كان الاولى اسقاط الواو في قوله ولان الانسان من جنس قوم
ابيه ليكون وجه كون الاضافة المذكورة تعين كونهن اقارب الاب ظاهرا او هذا لان جعله وجها مستقلا يصح
الا انه لا يكون الدليل الاول مستلزما للمطلوب لان مجرد اضافة النساء اليها لا يستلزم كون النساء المضافة ا
قارب الاب بل كما يصح ان يقال لعماتها واخواتها نساؤها يصح ان يقال لخالاتها ايضا واخواتها لامها فا
نما يرجح جهة ارادة الاب المقدمة المذكورة **قوله** ويعتبر في مهر المثل ان يتساويا في الجمال يعني بمجرد تحقق
القرينة المذكورة لا يقتضي صحة الاعتبار بالمهر حتى يتساويا سنا وجمالا ومالا وبلدا وعصرا وعقلا ودينا
وبكارة وادبا وكمال خلق وعدم ولد وفي العلم ايضا فلو كانت من قوم ابيها لكن اختلف مكانهما لا يعتبر بمهرها
لان البلدين تختلف عادة اهلها في المهر في غلائه ورخصه فلو زوجت في غير البلد الذي تزوج فيه اقار
بها لا يعتبر بمهورهن وقيل لا يعتبر الجمال في بيت الحسب والشرف بل في اوساط الناس وهذا جيد وقالوا
يعتبر حال الزوج ايضا اي بان يكون زوج هذه كازواج امثالها من المال والحسب وعدمهما فان لم يكن
واحدة من قوم الاب بهذه الصفات فاجنبية موصوفة بذلك وفي الخلاصة ينظر في قبيلة اخرى مثلها
اي مثل قبيلة ابيها وعن ابي حنيفة لا يعتبر بالاجنبيات ويجب حمله على ما اذا كان لها اقارب والا امتنع القضا
بمهر المثل وفي المنتقى يشترط ان يكون المخبر بمهر المثل رجلين او رجلا وامراتين ويشترط لفظة الشهادة
فان لم يوجد على ذلك شهود عدول فالقول قول الزوج مع يمينه وفي شرح الطحاوي مهر مثل الامة
على قدر الرغبة **قوله** واذا ضمن الولي المهر صح ضمانه لتقييد كونه الضمان في الصحة اما في مرض الموت فلا لانه
تبرع لوارثه في مرض موته ويشمل ولي الصغير زوجه وضمن عنه وولي الصغيرة زوجها وضمن لها **قوله**
ثم المراة بالخيار في مطالبتها زوجها او وليها هو على التقدير الثاني وقوله ويرجع الولي اذا ادى
على الزوج ان كان باذنه مقيد بان الزوج اجنبي او في حكمه كولده الكبير وهذا الا انه لا يرجع اذا ادى عن ابنه
الصغير فيما اذا زوجه وضمن عنه للعرف بتحمل مهر الصغار اللهم الا ان يشهد انه يدفع ليرجع في اصل الضمان
قوله ثم المراة بالخيار في مطالبتها يعني اذا بلغت زوجها يعني اذا كان بالغا وان لم يكن بالغا فانما لها

مطالبة ابيه ضمن او لم يضمن كما في شرح الطحاوي والتتمة وذكرنا انه اذا ادى لا يرجع ما لم يشهد على اشتراط الرجوع في اصل الضمان ولا يخفى ان هذا مقيد بما اذا لم يكن للصغير مال وهذا والمذكور في المنظومة في باب جواب مالك من انه يضمن الاب مهر ابنه الصغير بلا ضمان ولكن تخالفه بخالف اطلاق شرح الطحاوي وذكر في المصفى جوابه فقال قلنا النكاح لا ينفك عن لزوم المال انما ينفك عن ايفاء المهر في الحال فلم يكن من ضرورة الاقدام على التزويج ضمان المهر عنه فهذا هو المعول عليه وان ضمن الوصي يرجع مطلقا فلو لم يؤد الاب في صورة الضمان حتى مات فهي بالخيار بين اخذها من تركته وبين مطالبة زوجها فان اختارت التركة فاخوة اخوتنا لباقي الورثة الرجوع في نصيب الصغير وقال زفر ليس لهم الرجوع لان هذه الكفالة لم تنعقد موجبة للضمان على الصغير لوقوعها بلا امر من المكفول عنه اذ لا يعتبر اذنه ولو اذن وعن ابي يوسف كقول زفر فيما ذكره الولوالجي قلنا بل صدرت بامر معتبر من المكفول عنه لثبوت ولاية الاب عليه فاذن الاب اذن منه معتبر واقدامه على الكفالة دلالة اذ لم يمنعه جهته بخلاف ما اذا ادى عنه في حياته لان تبرع الاباء بالمهور معتاد وقد انقضت الحياة قبل ثبوت هذا التبرع فيرجعون وكذا يرجعون اذا ادى في مرض موته والمجنون كالصبي في جميع ذلك لانه مولى عليه سواء كان الجنون اصليا او طاريا وانما صح ضمان وليها اذا كان ابا او جدا مع انه المستحق لقبض صداقها واداء المطالبة به لان الولي في النكاح وان باشر سفير كالوكيل به بخلاف ما لو باع مال الصغير لا يصح ضمانه الثمن لانه مباشر فترجع الحقوق اليه حتى يطالب بالثمن ويخاصم في الرد بالعيب وبتسليم المبيع ويصح تاجيله وابراؤه من الثمن عند ابي حنيفة ومحمد ويضمن مثله في ماله فلو صح ضمانه لكان ضامنا لنفسه مقتضيا مقتضيا فان قيل لا نسلم عدم رجوعها اليه في النكاح الا ترى ان له المطالبة بمهرها اجاب المصنف بقوله وولاية قبض المهر للاب بحكم الابوة لا باعتبار انه عاقد لانه معتاد ولذا لا يملك قبضه بعد بلوغها اذا نهته صريحا اما اذا لم تنهه فله المطالبة بخلاف البيع فان له القبض بعد بلوغه دون الصبي ثم لا يشترط احضار الزوجة لقبض الاب مهرها عندنا خلافا لزفر وابي يوسف في رواية الاخير وفي المرغيناني لا يشترط ولم يذكر خلافا وقد مناه قبض مهر البكر البالغة فروعا استوفيناها في باب الاولياء والكفاء فارجع اليها ومما لم تذكره هنا لو قبض الاب المهر ثم ادعى الرد على الزوج ان كانت بكرا لم يصدق الا ببينة لان له حق القبض وليس له حق الرد وان كانت ثيبا صدق لان حق القبض ليس له فاذا قبض بامر الزوج كانت امانة عنده من الزوج فتقبل دعواه الرد كالمودع اذا قال رددت الوديعة قوله وللمراة ان تمنع نفسها من الدخول بها ومن ان يسافر بها حتى يوفيها معجل مهرها ليتعين حقها في البدل كما تعين حقه في المبدل ولا يتعين حقها الا بالتسليم وهذا التعليل لا يصح الا في الصداق الدين اما العين كما لو تزوجها على عبد بعينه فلا لانها بالعقد ملكته وتعين حقها فيه حتى ملكت عتقه وقوله اي المعجل منه بينا ول المعجل عرفا وشرطا فانه كان قد شرط تعجيله كله فلها الامتناع حتى تستوفيه كله او بعضه فبعضه وان لم يشترط تعجيل شيء بل سكتوا عن تعجيله وتاجيله فان كان عرف في تعجيل بعضه وتاخير باقيه الى الموت او الميسرة او الطلاق فليس لها ان تحبس الا الى تسليم ذلك القدر قال في فتاوى قاضي خان فان لم يبينوا قدر المعجل ينظر الى المهر انه كم يكون المعجل لمثل هذه المراة من مثل هذا المهر فيعجل ذلك ولا يتقدر بالربع والخمس بل يعتبر المتعارف فان الثابت عرفا كالثابت شرطا بخلاف ما اذا شرطا تعجيل الكل اذ لا عبرة بالعرف اذ جاء الصريح بخلافه ومثل هذا في غير نسخة من كتب الفقه فما وقع في غاية البيان من اطلاق قوله فان كان بعض المهر بشرط التعجيل او مسكوتا عنه يجب حالا ولها ان تمنع نفسها حتى يعطيها المهر ليس بواقع ل

المعتبر

المعتبر في السكوت العرف هذا وللاب ان يسافر بالبكر قبل ايفائه في الفتاوي رجل زوج بنته البكر البالغة ثم اراد ان يتحول الى بلد اخر بعياله فله ان يحملها معه وان كره الزوج فان اعطاها المهر كان له ان يحبسها قوله وليس له حق الاستيفاء لكل من الزوج والمراة له حق الاستيفاء وعليه ايفاء فكما له استيفاء منافع البضع وعليه ايفاء المهر وعليها ايفاء منافع بضعها وح فقد ينقلب هذا الدليل فيقال ليس لها حق استيفاء المهر قبل ايفاء منافع البضع والجواب ان هذا وقع في تعليل حبسه اياها لان ثبوت له الاستيفاء فجعل حق الكل منهما الوطء بايفاء ما عليه كان له امتناع الى استيفاء ماله ويستلزم تمانع الحقوق وفوات المقصود مثلا لو طالبها بايفاء الدخول فقالت استوفي المهر فكان له ان يقول لا او فيه حتى استوفي البضع وهي تقول مثله لزم ما ذكرنا والصواب ان هذا التعليل بعد الالحاق بالبيع وان البضع كالمبيع والمهر كالثمن لكنك علمت ان في بيع المقايضة الكل منهما الامتناع فيقال لهما سلما معا ومثله لا يتاتى في النكاح اذا كان المهر عبدا معينا مثلا ولا في معية الخلوة لا طلاق الجواب بان لها الامتناع الى ان تقبض هذا ولو كانت الزوجة صغيرة فللولي منعها عن الزوج الى ان يعطي المهر ولو زوجها غير الاب والجد كالعم وهي صغيرة ليس له ان يسلمها الى الزوج قبل قبض الصداق ويقبضه من له ولاية القبض فان سلمها فالتسليم فاسد وترد الى بيتها لانه ليس للعم ولاية ابطال حقها كذا في التجنيس في زمرواقعات الناطفي ولو ذهبت الصغيرة الى بيته بنفسها كان لمن كان احق بامساكها قبل التزوج ان يمنعها حتى يعطيها ويقبضه من له ولاية القبض لان هذا الحق ثابت للصغيرة وليس هي من اهل الرضى فرع اذا كان يسكن في بيت الغصب لها ان تمتنع من الذهاب اليه فيه ولا تسقط به نفقتها قوله ولو كان كله مؤجلا مدة معلومة او قليلة الجهالة كالحصاد ونحوه بخلاف ذلك في البيع والخلاف المتفاحشة كالى الميسرة وهبوب الريح حيث يكون المهر حالا ليس لها ان تمنع نفسها قبل الحلول ولا بعده لان هذا العقد ما اوجب لها حق الحبس فلا يثبت بعده وكذا لو اجلته بعد العقد مدة معلومة لاسقاطها حقها بالتاجيل كما في البيع اذا اجل الثمن ليس له منع المبيع الى غاية القبض وفيه خلاف ابي يوسف فيما رواه المعلى عنه لان موجب النكاح تسليم المهر اولا فلما رضي بتاجيله كان راضيا بتاخير حقه لعلمه بموجب العقد بخلاف البيع فان تسليم الثمن اولا ليس من موجباته كما في المقايضة واختار الولوالجي الفتوى به وهذا اذا لم يشترط الدخول في العقد قبل الحلول فان شرطه فليس لها الامتناع بالاتفاق قوله ومن تزوج امراة ثم اختلفا لاختلاف مهرا اما في قدره او في اصله وكل منهما اما في حال الحيوة او بعد موتهما او موت احدهما وكل منها اما بعد الدخول او قبله فان اختلفا في حال الحيوة في قدره بعد الدخول قبل الطلاق او بعده حكم مهر المثل فمن كان من جهته كان القول له مع يمينه وان لم يكن من جهة احد بان كان بين الدعوتين تحالفا ويعطي مهر المثل هذا قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله على تخريج الرازي وعلى تخريج الكرخي يتحالفان في الفصول كلها ثم يحكم مهر المثل وقال ابو يوسف القول للزوج مع يمينه في الكل الا ان ياتي بشيء قليل وعبره المصنف وجماعة بان يذكر ما لا يتعارف مهرا وقوله هو الصحيح احتراز عن قول من قال ان يذكر ما يصلح مهرا شرعيا اعني ان يذكر ما دون العشرة لانه هو القول في البيع فيما اذا اختلفا في الثمن بعد الهلاك فالقول للمشتري الا ان ياتي بمستنكر وليس في الثمن تقدير شرعي وقد يقال ذلك لتعين كونه لا بمستنكار بذلك الطريق لعدم تصور المستنكر بطريق اخر اما هنا فكما يتصور المستنكر عرفا يتصور شرعا ويجاب بان المستنكر شرعا داخل في المستنكر عرفا فانما يستنكر شرعا يستنكر عرفا وعكس بحيث اعتبرناه عرفا فقد اعتبرناه شرعا وزيادة فصار الحاصل من قوله الى ما يستنكر مطلقا لا يكون القول له فيه سواء كان عرفا او شرعا ولانه لو كان شرعا لم يتحقق لانه اذا ادعى خمسة كملت عشرة ولغا كلامه لان العشرة في كونه مهرا لا يتجزى

وتسمية البعض مالا يتجزى شرعا كتسمية الكل فلا ينقص ثم ان يأتي بالمستنكر وليس هذا اجنبي لان عدم تفصيل الجنسة
مثلا وجعل القول قوله وتكميلها عشرة هو لا يأتيه بما يستنكر فقد تقصور ثم رجح الى بري تفسير هولاء البعض بانه
ذكر في الرجوع عن الشهادة لو ادعى انه تزوجها على مائة وهي تدعي الفا ومهر مثلها الف واقام البينة ثم رجع
الشهود لا يضمنون عند ابي يوسف لانه لولا الشهادة لكان القول له ولو لم يجعل المائة مستنكرا في حقها يعني مع ان
تسمية العشرة مستنكر فيمن فيتمها عشرة امثالها وان اختلفا بعد الطلاق قبل الدخول حكم متعة مثلها على التفصيل
المذكور في تحكيم مهر المثل على رواية الجامع الكبير ووجب نصف مائة عند الرجل بعد يمينه عليه على ما في الاصل وا
لجامع الصغير وقال ابو يوسف القول للزوج الا ان يأتي على ما مر ولا خلاف بينهم في ان القول قول من يشهد له الظا
هر على ما عرف في غير موضع وكما يفيده قول المصنف في التعبير عن ابي يوسف الا ان يأتي بشيء يكذبه الظاهر فنفي
كون القول له لانتفاء الظاهر معه وانما اختلفوا لاشتباه الظاهر ههنا انه مع من فقال محمد من يشهد له مهر
المثل لان الغالب في المسمى في الانكحة ان لا يكون اقل منه وهذا اوجه من قول المصنف لانه الموجب الاصلي لان كونه
يفيد الظهور لمن هو من جهته ليس بذلك الاعتبار بل بما ذكرنا وقال ابو يوسف مع من يشهد له الاصل براءة الذ
وانما اعتبر الشاهد هنا مهر المثل لانه القيمة الضرورية للبضع اذ كان ليس مالا وانما يتقوم اظهارا لشرفه فيتقدر
بقدر الضرورة وهي فيما اذا لم يتيقن بثبوت مسمى وههنا تيقناه وهو ما اقر به الزوج فيكون القول له ويحلف على
نفي دعواها وصار كالاختلاف في قدر المسمى في الاجارة كالقصار ورب الثوب لا يصار الى تحكيم اجرة المثل لان
تقوم المنافع ضروري فلم يصر اليه حيث امكن المصير الى المسمى فكان القول لمن يدعي الاقل فكذا هذا وهما يقولان
تقومه شرعا اظهارا لخطره يوجب الرجوع اليه عند التردد في المسمى لا يتغير بل هو احق من التقوم الذي ثبت
بسبب المالية لان ذلك يقبل الابطال بخلاف هذا واما القصار ورب الثوب اذا اختلفا في الاجرة فليس
لعمله موجب في الاجر بدون التسمية ليصار الى اعتباره والنكاح موجب فهو اشبه باختلاف الصباغ ورب ا
لثوب في المقدار مما ذكروا فيه يحكم قيمة الصبغ واما قوله بتيقنا التسمية وهي ما اقر به الزوج فليس بذا بل
المتيقن احدهما غير عين وهو لا ينفي الرجوع اذ لا فرق بين ذلك وعدم التسمية حيث تعذر القضاء باحدهما
عينا **قوله** ثم ذكر هنا اي في الجامع الصغير ان القول للزوج في نصف المهر اذا طلقها قبل الدخول وكذا في
الاصل وفي الجامع الكبير تحكم المتعة وقد قدمناه ووجه التوفيق ظاهر من الهداية وحاصله يرجع
الى وجوب تحكيم المتعة الا في موضع يكون ما اعترف به اكثر منها فيؤخذ باعترافه ويعطى نصف مهر المثل ود
جهه ما ذكر ان المتعة موجبة بعد الطلاق قبل الدخول فتحكم كمهر المثل وقد يمنع بان المتعة موجبة فيما
اذا لم يكن فيه تسمية وهنا اتفقا على التسمية فقلنا ببقاء ما اتفقا عليه وهو نصف ما اقر به الزوج ويحلف
على نفي دعواها الزائد وعلى هذا فلا يتم ذلك التوفيق بل يتحقق الخلاف ولهذا قيل في المسألة روايتان
لكن ما ذكر في جواب قول ابي يوسف اتفاقي فعد **قوله** وشرح قولهما اذا ادعى الفا وهي الفين ومهر مثلها الف
او اقل فالقول مع يمينه بالله ما تزوجتها على الفين فان حلف لزمه ما اقر به تسمية اي لا يتخير فيها بين
ان يعطيها دراهم او قيمتها ذهبا وان نكل لزمه الفان مسمى لان النكول اقرار او بذل على الخلاف
فكلاهما يقتضيه تسمية وان كان مهر مثلها الفين او اكثر فالقول لها مع يمينها بالله ما تزوجته
على الف وان نكلت فلها ما اقر به تسمية لاقرارها به وان حلفت فلها ما ادعت قدر ما اقر به
تسمية لاتفاقهما عليه والزايد بحكم مهر المثل يتخير فيه الزوج بين الدراهم والذهب لان يمينها
لدفع الحط الذي يدعيه هو تزوجه بالزايد بحكم انه مهر المثل وايهما اقام البينة قبلت

يف

في الوجهين فيما يدعيه تسمية فان اقاماها فبينتها اولى في الوجه الاول لاثباتها الزيادة وبينته في الثاني لاثباتها
الحط ونص محمد رحمه الله في هذا ان بينتها اولى لاثباتها الزيادة كالفصل الاول لكن في جامع قاضي خان وجه الا
ولى ان الزيادة ثابتة بحكم مهر المثل وانما اثبتت بينتها تعيينها دراهم وذلك وصف في الثابت وبينته بخلاف الظا
هر وهو الحط فهي المثبتة للزيادة بطريق الاصالة فكانت اكثر اثباتا من المثبتة للوصف وان كان مهر مثلها بين
الدعوتين الف وخمس مائة فان لم يكن لهما بينة تحالفا وايهما نكل لزمه دعوى الاخر وما وقع في النهاية من ا
ن الزوج اذا نكل يلزمه الف وخمس مائة كانه غلط من الناسخ وان حلف يجب مهر المثل قدر ما اقر به تسمية
والزايد يتخير فيه فان اقام احدهما البينة تثبت ما يدعيه مسمى وان اقاماها تهاترتا في الصحيح لاستوائهما في الا
ثبات والدعوى ثم يجب مهر المثل ويتخير فيه كله لان بينة كل منهما تنفي تسمية الاخر فخلا العقد عن التسمية
فيجب مهر المثل فيه كله لان بينة كل منهما تنفي تسمية الاخر فخلا العقد عن التسمية فيجب مهر المثل بخلاف ا
لتحالف لان وجوبه قدر ما يقر به الزوج بحكم الاتفاق وذكر قاضي خان انه كفصل التحالف عن كله تخريج الرازي
وقد ذكرنا ان على تخريج الكرخي يتحالفان في الفصول كلها ثم يحكم مهر المثل بعد ذلك والاحسن ان يقال يتحالفا
ن ثم يعطى مهر المثل واختاره صاحب المبسوط وغيره من المتأخرين لان ظهور مهر المثل عند عدم التسمية و
التحالف ينتفي بيمين كل دعوى صاحبه فيبقى العقد بلا تسمية فيجب مهر المثل وقال قاضي خان ما قاله الرازي اولى
لانا لا نحتاج الى مهر المثل للايجاب بل ليبين من يشهد له الظاهر فيكون القول له مع يمينه فلا حاجة الى التحا
لف ويتفرع في التحالف فلا يبتدئ الا استحبابا ولو بدا بايهما كان جائزا وقال الفقيه في شرح كتاب الاستحلا
ف يبدأ بيمين الزوج لانه كالمشتري والمهر كالثمن وفي المنتقى يبدأ بيمين المشتري واليه ذهب الاسبيجابي
قوله ولو كان الاختلاف في اصل المسمى في حال الحيوة بان ادعاه احدهما ونفاه الاخر يجب مهر المثل بالاجماع ولو
كان بعد الطلاق قبل الدخول تجب المتعة بالاتفاق لانه هو الاصل عندهما اي عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
وعند ابي يوسف تعذر القضاء بالمسمى لان القول لمنكر التسمية مع يمينه فيصار الى مهر المثل واستشكل كو
ن مهر المثل هو الاصل عند محمد بل هو مع ابي يوسف في ان المسمى هو الاصل على ما صرح هو به في مسألة ما اذا تز
وجها على هذا العبد او هذا العبد وحدهما اوكس وما ذكر من ايجابه مع ابي حنيفة مهر المثل لا يستلزم
كونه بناء عليه فقد اشرنا الى انه لا يعرف من معه الظاهر بناء على ان العادة كون المسمى لا ينقص عن مهر المثل
الا نادرا لكنا منعنا في تلك المسألة ثبوت اختلافهم في ان الاصل هو مهر المثل بل الاتفاق عليه ولا ينتفي
بذلك الخلاف فلا يشكل على هذا كون الاصل مهر المثل عند محمد هنا كما هو عند ابي حنيفة بل الاولى ان يعلل
الكل به والمسألة اتفاقية **قوله** ولو كان الاختلاف بعد موت احدهما فالجواب فيه كالجواب في حال قيام
النكاح في الاصل والمقدار اي ومن كان القول له لو كان حيا يكون لورثته وفي الاصل تجب مهر المثل بعد الدخول و
قبله بعد الطلاق والمتعة لان اعتبار مهر المثل لا يسقط بموت احدهما ولهذا يجب في المفوضة مهر المثل بعد
موت احدهما بالاتفاق **قوله** ولو كان الاختلاف بعد موتهما في المقدار فالقول لورثة الزوج عند ابي حنيفة
كابي يوسف حال الحيوة الا ان ابا حنيفة لم يستثن القليل وهذا لسقوط اعتبار مهر المثل بعد موتهما عند
ابي حنيفة وعند محمد الجواب بعد موتهما كالجواب في حال الحيوة وان كان في اصل المسمى فعند ابي حنيفة القول
لمن انكره ولا يقضى بشيء وعندهما يقضى بمهر المثل وبه قال مالك والشافعي واحمد رحمهم الله وعليه ا
لفتوى لكن الشافعي يقول بعد التحالف وعندنا وعند مالك واحمد لا يجب التحالف **قوله** [illegible] ما بينته بين
في المسألة التي تليها من غير فصل وهي ما اذا مات الزوجان وقد سمى لها مهرا ثبت ذلك بالبينة او بتصادق

الورثة فلو رثتها ان ياخذوا ذلك من ميراث الزوج هذا اذا علم ان الزوج مات اولا او علم انهما ماتا معًا او لم
تعلم الاولية لان المهر كان معلوم الثبوت فما لم يتيقن بسقوط شيء منه بموت المراة اولا لا يسقط واما اذا علم انها
ماتت اولا فيسقط منه نصيب الزوج لانه ورث دينًا على نفسه فعلم بهذا ان المستثنى منه المهر وفي قوله الا
اذا علم الخ هو الصور الثلث التي ذكرناها كذا في النهاية والصواب ان المستثنى منه جميع الصور لان المتفق
عليه فلورثتها ان ياخذوا ذلك في جميع الصور الا في صورة العلم بموتها قبله لان المستثنى منه هو العام ولو
كان الصور الثلث مستثنى منها كان احق الورثة انما هو في بعض الثلث لا كلها **قوله** فان لم يسم لها شيئا فلا
شيء لورثتها عند ابي حنيفة وقالا لهم مهر المثل واستدل ابو حنيفة في الكتاب فقال ارايت لو ادعى ورثة علي
على ورثة عمر مهر ام كلثوم بنت علي اكنت اقضي فيه بشيء وهذا اشارة الى انه انما لا يقضى به عند تقادم العهد
لان مهر المثل تختلف باختلاف الاوقات فاذا تقادم العهد يتعذر على القاضي الوقوف على مقداره وايضا يؤ
دي الى تكرار القضاء لان النكاح القديم قد يكون مشهورًا وهو مما يثبت بالتسامع فيدعي ورثة ورثته
الورثة على ورثة ورثة الورثة به فلو قضى به ثم تاخر العهد فادعى الورثة الى بعد وجه وابعد ذلك يوما به
ايضا يقضى به ايضا ثم وثم فيفضي الى ما قلنا اما اذا لم يتقادم فيقضى بمهر المثل وطريق اخر ان مهر المثل قيمة البضع
فيشبه المسمى ويجب بغير شرط فيشبه النفقة فللشبه الاول لا يسقط اصلا وللشبه الثاني يسقط بموت احدهما
اما الشبه المسمى توفيرا على الشبهين حظهما وهذا يقتضي ان لا يقضى به وان كان العهد قريبا وما قبله
اوجه وقال مشايخنا هذا كله اذا لم تسلم نفسها فان سلمت ثم وقع الاختلاف في حال الحيوة او بعد الموت
فانه لا يحكم بمهر المثل بل يقال لها لابد ان تقري بما تعجلت والا حكمنا عليك بالمتعارف في المعجل ثم يعمل في الباقي
كما ذكرنا **قوله** فالقول قوله اي مع يمينه **قوله** ومن بعث الى امراته شيئا ثم قال من مهرك وقالت هدية فالقول
له لانه المملك فكان اعرف بجهة التمليك الا فيما يكون مهيئا للاكل لان الظاهر يكذبه فيه والقول انما هو
قول من يشهد له الظاهر والظاهر في مثله المتعارف ان يبعثه هدية والمراد منه نحو الطعام المطبوخ
والمشوي والفواكه التي لا تبقى والحلواء والخبز والدجاج والطبوخ فاما الحنطة والشعير والعسل وا
لسمن والجوز واللوز والدقيق والسكر والشاة الحية فالقول فيه قوله واذا حلف والمرسل قائم ان كان من
غير جنس حقها فلها ان لم يرضيا ببيعه بالصداق ياخذه وان كان هالكا لا ترجع بالمهر بل بما بقي ان كان يبقى بعد قيمته
شيء ولو بعث هو وبعث هي لها ايضا ثم قال هو من المهر فللاب ان يرجع في هبته ان كان من مال نفسه وكا
ن قائما وان كان هالكا لا يرجع وان كان من مال البنت باذنها فليس لها الرجوع لانه هبة منها وهي لا ترجع
فيما وهبت لزوجها وفي فتاوى اهل سمرقند بعث اليها هدايا وعوضته المراة ثم زفت اليه ثم فارقها وقال
بعثتها اليك عارية واراد ان يستردها وارادت هي ان تسترد العوض فالقول قوله في الحكم لانه انكر التمليك
واذا استرده تسترد هي ما عوضته هذا والذي يجب اعتباره في ديارنا ان جميع ما ذكر من الحنطة واللوز وا
لدقيق والسكر والشاة الحية وباقيها يكون القول فيها قول المراة لان المتعارف في ذلك كله ارساله
هدية فالظاهر مع المراة لا معه ولا يكون القول له الا في نحو الثياب والجارية وفيما اذا بعث الاب بعد
بعث الزوج تعويضا يثبت له حق الرجوع على الوجه الذي ذكر في فتاوى اهل سمرقند وكذا البنت فيما اذا
ذهبت في بعثه تعويضا هذا اذا كان بعثهما عقيب الزوج فان تقدم عليه فالظاهر انه هدية لا يوجب الرجوع
فيه للزوج الا ان كان قائما والله سبحانه اعلم **قوله** وقيل ما يجب الى الخلاف والفتوى لا عليه اذا لا يجب
عليه تمكينها من الخروج بل يجب منعها الا فيما سنذكره فيما بعد ان شاء الله تعالى ويجب عليه الخف والملا

مطلب على الجهاز

لا منها ثم كون الظاهر يكذبه في نحو الدرع والخمار انما ينفي احتسابه في المهر لا من حق اخر كالكسوة
فرع جهز بنته وزوجها ثم ادعى انما دفعه عارية وقالت تمليكا او قال الزوج ذلك بعد موتها ليرث منه
وقال الاب عارية قيل القول للزوج ولها لان الظاهر شاهد به اذ العادة دفع ذلك اليها هبة واختاره
السعدي واختيار الامام السرخسي كون القول للاب لان ذلك يستفاد من جهته والمختار للفتوى القول
الاول ان كان العرف ظاهرا بذلك كما في ديارهم كما ذكره في الواقعات وفتاوى الخلاصي وغيرها وان كان
العرف مشتركا فالقول للاب وقيل ان كان الرجل ممن مثله يجهز البنات تمليكا فالقول للزوج والا فله ولو ابرأ
الزوج من المهر او وهبته ثم ماتت فقالت الورثة هو في مرض موتها وانكر الزوج فالقول له وقيل ينبغي ان يكون
القول للورثة لان الزوج يدعي سقوط ما كان ثابتا وهم ينكرون وجه الظاهر ان الورثة لم يكن لهم حق وانما
كان لها وهم يدعونه لانفسهم والزوج ينكر فالقول له وفي البدائع في كتاب النفقة اعطاها مالا وقال من
المهر وقالت من النفقة فالقول للزوج الا ان تقيم هي البينة لان التمليك منه وفي الخلاصة انفق على معتدة
الغير على طمع ان يتزوجها اذا انقضت عدتها فلما انقضت ابت ان شرط في الانفاق التزوج يعني كان يقول
انفق بشرط ان تتزوجيني يرجع زوجت نفسها او لا لانه رشوة والصحيح انه لا يرجع لو زوجت نفسها وان
لم يشترط لكن انفق على هذا الطمع اختلفوا والاصح انه لا يرجع عليها زوجت نفسها منه او لا لانه رشوة و
اختاره في المحيط وهذا اذا دفع الدراهم اليها لتنفق على نفسها اما اذا اكل معها فلا يرجع بشيء انتهى
ولم يذكر ما اذا ابت ان تتزوجه في فصل عدم الاشتراط صريحا الا ما قد يتوهم من اقتصاره على قول الشهيد
ومن بعده انه يرجع اذا لم تتزوجه وحكي في فتاوى الخاصي فيما اذا انفق بلا شرط بل العلم عرفا انه
ينفق للتزوج ثم لم تتزوج به خلافا منهم من قال يرجع لان العرف كالمشروط ومنهم من قال لا قال وهو
الصحيح لانه انما انفق على قصده لا على شرطه وفيما ادعت على زوجها بعد وفاته ان لها عليه الف من مهرها تصدق
الى تمام مهر مثلها في قول ابي حنيفة لان عنده يحكم مهر المثل فمن يشهد له كان القول له مع يمينه و
في النوازل الختن لابويها ماتمًا فبعث الزوج اليها بقرة من بحتها واطعمها ايام المأتم فطلب قيمتها
فان اتفقا انه بعث اليها وامرها ان تذبح وتطعم ولم يذكر قيمته ليس له ان يرجع عليها لانها فعلته با
ذنه من غير شرط القيمة وان اتفقا على ذكره الرجوع بالقيمة فله ان يرجع وان اختلفا في ذكر القيمة فالقو
ل للزوجة مع يمينها لان حاصل الاختلاف راجع الى شرط الضمان وهي منكرة **تتمة** فيها مسائل الاولى
مسئلة تعرف ذكرها في باب المهر مع ان الجواب المذكور فيها انما يتعلق بالميراث فاجبنا الاتباع وتذكر المهر ثانيا
ده فيها تزوج ثنتين في عقدة وواحدة في عقدة وثلثا في عقدة ومات قبل ان يدخل بواحدة منهن وقبل
ان يبين المتقدمة نكاحها من غيره فميراث الزوجات وهو الربع عند عدم الولد وولد الابن والثمن مع ا
لولد وولد الابن بينهن على اربعة وعشرين سهما سبعة للتي تزوجها وحدها اتفاقا والباقي نصفه للثنتين
ونصفه للثلث عند ابي حنيفة وقالا رحمهما الله ثمانية اسهم من الباقي للثنتين وتسعة للثلاث على تخر
يجهما وانما قلنا المسئلة من اربعة وعشرين لان نكاح الواحدة صحيح على كل حال لانه ان تقدم فظاهر و
كذا ان توسط لانها تكون ثالثة ان وقع بعد الثنتين ورابعة بعد الثلث وكذا اذا تاخر لبطلان نكاح احد
الفريقين فتقع هي ثالثة او رابعة ونكاح كل من الفريقين صحيح في حال باطل في حال ثم نقول ان صح نكاح الو
احدة مع الثنتين فلها ثلث الميراث وان صح مع الثلث فلها ربعه فحتا
ج الحساب الى ثلث وربع واقله اثنا عشر ونقول مخرج الثلث من ثلثة والربع من اربعة وبينهما مباينة فنضر

بنا احدهما في الاخر فصار اثني عشر فيكون لها الثلث في حال اربعة والربع في حال ثلثة فثلاثة ثابتة بيقين ولا
لزوج تجب في المال دون حال فينصف للشك فيه فينكسر فيضعف فيصير اربعة وعشرين او يضرب مخرج النصف
وهو اثنان في اثني عشر فصار اربعة وعشرين ثم نقول للتي تزوجها وحدها سبعة من اربعة وعشرين لان لها
الثلث في حال ثمانية والربع في حال ستة فستة ثابتة بيقين ووقع الشك في سهمين لانهما يسقطان في حال
ويثبتان في حال فيثبت احدهما او ينضم الى ستة فصار لها سبعة ومابقي تسعة للثلاث لكل واحدة ثلثة وثمانية
للثنتين لكل واحدة اربعة عندهما على اختلاف تخريجهما اما ابو يوسف فيعتبر المنازعة فيقول لا منازعة
للثنتين في السهم السابع عشر لانهما لا يدعيان الا ثلثي الميراث ستة عشر فالسهم السابع عشر يسلم للثلث
لانهن يدعين ذلك لانهن يدعين ثلثة ارباع الميراث ثمانية عشر بقي ستة استوت منازعة الفريقين فيها
فتكون بينهما نصفان فحصل للثلث تسعة منها وللثنتين ثمانية واما محمد فيعتبر الاحوال فيقول ان صح
ان صح نكاح الثنتين فلهما ثلثا الميراث ستة عشر وهو حال التقديم اي تقديم الثنتين والثلاث على الثلث
فتكون الواحدة معهما فيكون لهما ثلثاه وان لم يصح فلا شي لهما فلهما نصف ذلك وهو ثمانية والثلث
ان صح نكاحهن فلهن ثلثة ارباع الميراث ثمانية عشر لان الواحدة ترث معهن فان لم يصح فلا شي لهن
فلهن نصف ذلك وهو تسعة فاتفق الجواب وان اختلف التخريج والضابط عن الغلط قولنا الجامع والجمع
مع العين اي محمد الاحوال ويعقوب المنازعة وعند ابي حنيفة نصف ما بقي للثنتين ونصفه الاخر
للثلاث لان الفريقين في علة الاستحقاق سواء لان لكل فريق يستحق في حال وهو ما اذا كان سابقا على
الفريق الاخر دون حال التاخير فصار كما لو لم يكن معهن واحدة ولو لم يكن معهن واحدة كان جميع
ميراث النساء بين الفريقين نصفين كذا هنا فللتنصيف وقع الكسر فضعفنا المجموع صار ثمانية
واربعين او نضرب مخرج النصف وهو اثنان في اربعة وعشرين فيصير ثمانية واربعين للواحدة
من ذلك اربعة عشر ولكل واحدة من الطائفتين سبعة عشر فنطلب بين السهام والرؤوس الا
ستقامة والموافقة والمباينة فنستقيم اربعة عشر على الواحدة ولا تستقيم سبعة عشر على الثنتين
ولا على الثلث ولا موافقة بين ذلك ايضا فحصل معنا اثنان وثلثة فنطلب بين الرؤوس والرؤوس
الاحوال الاربعة التداخل والتماثل والتوافق والتباين فوجدناها متباينة فنضرب ثلثة في
اثنين او على العكس فحصل ستة فنضربها في ثمانية واربعين فتصير مائتين وثمانية وثمانين ومنها
تصح وطريق معرفة ما لكل ان تضرب ما كان له من هذه في الستة فكان للواحدة اربعة عشر فنضربها
في ستة فحصل لها اربعة وثمانون وكان لكل فريق سبعة عشر ضربناها في الستة يحصل لكل فريق
مائة وسهمان لكل من الثنتين احد وخمسون ولكل من الثلث اربعة وثلثون **فان قيل** ما ذكر ابو
حنيفة مشكل لانه يعطي الثنتين ما لا يدعيانه **أجيب** بانهما انما لا يدعيانه اذا استحقت الواحدة ذلك
السهم فاما بدون استحقاقها فلا وقد خرج ذلك السهم عن استحقاق الواحدة فكان دعواها ودعوا
الثلث استحقاق ما خرج عن استحقاق الواحدة سواء هذا الاختلاف في الارث اما المهر فالزوج ان
كان حيا يؤمر بالبيان جبرا والقول قوله في الثلث والثنتين ايتهن الاول لان نكاح احد الفريقين صحيح
في نفس الامر والزوج هو باشر العقد فان قال لا ادري الاول حجب عنهن الا الواحدة لانه اقر بالاشتباه
فيما لا مساغ فيه للتحري وان مات احد الفريقين والزوج حي فقال هن الاول ورثهن واعطي مهورهن وفرق
بينه وبين الاواخر وان كان دخل بهن كلهن ثم قال في صحته او عند موته لاحد الفريقين ذلك فهو الاول

ويفرق

ويفرق بينه وبين الاخر ولكل واحدة الاقل من المهر مثلها والمسمى كما هو الرسم في الدخول في النكاح الفاسد
فالدخول بهن لا يؤثر في البيان اذ لم تعلم السابقة في الوطي واما المهر قبل الدخول فالواحدة ما سمي لها
بكماله لان نكاحها صحيح بيقين وللثلث مهر ونصف وللثنتين مهر واحد بالاتفاق فهما راعيا اصلهما
في اعتبار المنازعة والحال وابو حنيفة فرق بين المهر والميراث فاعتبر المنازعة في المهر دون الميراث فقال
ما فضل من الواحدة هناك بين الفريقين نصفان لا يتفاوتان فيه لانهما قد استويا في الاستحقاق
فيكون بينهما فاما هنا الثنتان لا يدعيان النصف الزائد على المهرين والثلث يدعينه فيسلم لهن وفي المهر
ين استوت منازعتهما فيكون بينهما او نقول اكثر ما لهن ثلثة مهور بان يكون السابق نكاح الثلث واقل
ما لهن مهران بان يكون نكاح الثنتين سابقا فوقع الشك في مهر واحد فيتنصف فكان لهن مهران
ونصف ثم لا منازعة للثنتين في الزيادة على المهرين فيسلم ذلك مع الثلث وهو نصف مهر بقي مهران ا
ستوت منازعة الفريقين فكان بينهما فحصل مهر ونصف وللثنتين مهر واحد ومحمد يقول ان صح نكاح
الثلث فلهن ثلثة مهور وان لم يصح فلا شي لهن فلهن نصف ذلك وهو مهر ونصف واما الثنتان
فلهما مهران ان صح وان لم فلا شي لهما فلهما نصف ذلك مهر واحد واما حكم العدة فعلى كل واحدة منهن
عدة الوفاة على الواحدة ظاهر وعلى الفريقين كذلك لان الشرع حكم بصحة نكاحهن او جب لهن مهرا
او ميراثا والعدة مما يحتاط فيها فان الزوج دخل بهن ولا يعرف الاول من الاخر فعلى غير الواحدة عدة
الوفاة والحيض جميعا اعني اربعة اشهر وعشرا تستكمل فيها ثلث حيض **المسئلة الثانية** تزوج امراة وا
بنتها في ثلث عقود ولا يدرى الاولى منهن ومات قبل الوطي والبيان فلهن مهر واحد لان الصحيح نكاح ا
حديهن ليس غير لانه ان تزوج الام اولا لم يصح نكاح بنتيها او البنت فكذلك ولهن كمال ميراث النساء هنا
بالاتفاق ثم اختلفوا في كيفية القسمة فقال ابو حنيفة للام النصف من كل من المهر والميراث وقال ابو يوسف
ومحمد يقسم بينهن اثلاثا ولو كان تزوج الام في عقد والبنتين في عقد كان الكل للام بالاتفاق المتيقن
ببطلان نكاحهما او تاخر عن الام الام للجمع بين الاختين في عقد ولو كان تزوج امراة وامها وابنتها وامراة
وابنتها وامراة وامها واخت امها كان المهر والميراث بينهن اثلاثا اتفاقا وقيل على الخلاف والصحيح الاول والا
صل ان المساواة في سبب الاستحقاق توجب المساواة في الاستحقاق ونكاح كل واحدة يصح في حال ولا يصح في
حالين فاستوين في حق الاستحقاق وهو يساعدهما على هذا الاصل لكنه يقول الام لا يزاحمها الا احدى
البنتين لانا تيقنا ببطلان نكاح احدى البنتين والابنتان في النصف اسقط بالانه ليست احداهما بتعيين
جهة البطلان اولى من الاخرى **المسئلة الثالثة** قال لاجنبية كلما تزوجتك فانت طالق فتزوجها في يوم
ثلث مرات ودخل بها في كل مرة فهي امراته وعليه مهران ونصف مهر ووقع عليه تطليقتان على قول ابي
حنيفة وابي يوسف لانه لما تزوجها اولا وقع تطليقة ووجب نصف مهر فلما دخل بها وجب مهر كامل لانه وطي
عن شبهة المحل اذ الطلاق غير واقع عند الشافعي بناء على ان هذا التعليق عنده لا يصح ووجبت العدة فاذا
تزوجها ثانيا وقعت اخرى وهو طلاق بعد الدخول معنى فان من تزوج معتدته البائن وطلقها قبل ا
لدخول فعند ابي حنيفة وابي يوسف يكون هذا الطلاق بعد الدخول معنى فيجب مهر كامل وعدة مستانفة خلافا
لمحمد في ايجاب نصف المهر وبقية عدتها التي كانت فيها فصار على قولهما الواجب مهرين ونصف مهر فاذا
دخل بها وهي منكوحة ونكاح المنكوحة لا يصح وعلى قول محمد بالتزوج الاول والطلاق عقيبه يجب نصف وبالد
خول بعده مهر كامل وبالتزوج والدخول بعد الطلاق الواقع عقيبه ايضا مهر ونصف وكذا بالتزوج

معتدة عن طلاق رجعي صار مراجعا فلا يجب بالوطي شي فاذا تزوجها ثالثا لا يصح النكاح لانه تزوجها وهي صح

الثالث فكان الواجب على قولهما اربعة مهور ونصف مهر وهذا ابناء على انه لم يصر مراجعا بالوطي عقيب النكاح
الثاني لم يقع على مدخول بها وعندهما لما كان الدخول في الاول دخولا في الثاني كان الطلاق عقيب الثاني عقيب
الدخول ولا يخفى عليك ان الدخول الاول لم يكن في نكاح بل ليس الا وطيا بشبهة فاقتضى قولهما على هذا ان
المرجعة تثبت بالوطي في عدة وان كانت تلك العدة عن غير طلاق بل عن وطي بشبهة اذا كان مسبوقا بطلا
ق ولو قال كلما تزوجتك فانت طالق بائن والمسئلة بحالها بانت بثلاث وعليه خمسة مهور ونصف مهر في قياس
قولهما واربعة مهور ونصف على قول محمد وتخريج ذلك على الاصل المذكور لكن فعلى قول محمد يلزمه اربعة مهور و
نصف على الاصل المذكور له انفا ظاهر واما وجه ما ذكر عندهما فلانه بالنكاح الاول والدخول بعده يجب مهر
ونصف وبالنكاح الثاني طلقت بائنا ولها مهر كامل لانه طلاق بعد الدخول على قولهما ومهر اخر بالدخول بعده
للشبهة ولم يصر به مراجعا لان الطلاق بائن وبالنكاح الثالث طلقت ثلثا ولها مهر وبالدخول بعده مهر
اخر فصار خمسة مهور ونصف ثلثه بالدخول ثلث مرات ونصف مهر بالتزوج الاول ومهران بالتزوجين
الاخيرين لكون الطلاق بعدهما بعد الدخول على قولهما **قوله** لما ذكر مهور المسلمين شرع في ذكر مهور الكفار
قوله واذا تزوج نصراني المراد اذا تزوج ذمي كتابي او مجوسي على ميتة او على غير مهر وذلك في دينهم جائز
ودخل بها وطلقها قبل الدخول او مات عنها فليس لها مهر ولو اسلما او رفع احدهما الاخر الينا او ترافعا
وهذا اذا لم يرد بنوا مهر المثل بالنفي وكذا لو تزوجها على دم لانهم اتفقوا على عدم المهر وهم يدينون و هذا
لانهم لا يتمولون الميتة حتى انها بخلاف الموقوذة وكذا في الحربيين هذا مذهب ابي حنيفة وبه قالا في
الحربيين اي لو اسلما او ترافعا اما في الذمية فلها عندهما مهر مثلها ان دخل بها او مات احدهما والمتعة
ان طلقها قبل الدخول لو قوعه في نكاح لا تسمية فيه وبهذا قال زفر في الحربيين ايضا لان الشرع لم يشرع ا
بتغا النكاح الا بالمال وهذا الشرع وقع عاما بتناول الكفار بناء على انهم مخاطبون بالمعاملات والنكاح منها
غير انه يصير عبارة بالنية والكافر ليس من اهلها فيتمحض معاملة في حقه ولهما ان اهل الحرب غير ملتزمين الا
حكام وليس لنا عليهم ولاية الالزام للتباين بخلاف اهل الذمة فانهم التزموها في المعاملات وولاية الالزام
ثابتة فتعزيره اذا زنى وتنهاه عن الزنى ونحكم بفساده والنكاح منها ولذا تجري عليهم احكامه من لزوم
النفقة والعدة وثبوت النسب والتوارث به وثبوت خيار البلوغ وحرمة المطلقة ثلثا ونكاح المحارم
وقد يقال هذا طرف زفر عن عدم التزامهم وقصور الولاية منا عنهم لا ينفي تحقق الوجوب عليهم بعموم ا
لخطاب حتى اذا ترافعا يقضى عليهما بما لزمهما حال كونهما حربا وانما اقرر الوجوب ليظهر عند امكان
الزامهم اثره **قوله** ولابي حنيفة حاصله منع المقدمة القائلة انهم التزموا احكامنا في المعاملات بل
ليسوا ملتزمين بعقد الذمة ما يعتقدون خلافه فيها الا ما شرط عليهم ولذا لا يمنعهم من بيع الخمر
والخنزير ونكاح المحارم كذا في بعض كتب الفقه وفي بعضها ما ذكرناه من حرمة المحارم عليهم ولانا
في المحمل احدهما مدينة بحرمتهن ومحمل الاخرى لا يتدين به كالمجوس فلم يلتزموا ولم نؤمر بالزامهم
وما يدينون فصار اهل الذمة اولى من اهل الحرب بذلك لان المانع فيهم المنعة الحسية وامرنا بهدمها
والمانع في اهل الذمة المنعة الشرعية وامرنا بتقريرها بخلاف الربوا لانه مستثنى من عقودهم قال
عليه السلام الا من اربى فليس بيننا وبينه عهد روى معناه القاسم بن سلام بسنده في كتاب الاموال
عن ابي المليح الهذلي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صالح اهل نجران فكتب لهم كتابا وسافه وفيه ولا تا
كلوا الربا فمن اكل منهم الربا فذمتي منهم برية وفي مصنف ابن ابي شيبة بسنده الى الشعبي كتب رسول الله

صلى

٢٨٣

صلى الله عليه وسلم الى نجران وهم نصارى ان من بايع منكم بالربا فلا ذمة له وهو مرسل وهو حجة عندنا واذا منعنا
من التعرض لهم فيما يدينون قبل الاسلام الا المستفتى فبعد الاسلام والمرافعة حال بقاء النكاح والمهر ليس شرطا
لبقائه والذي بقتضيه النظر ان الاستدلال على ان الكفار مخاطبون بالمعاملات ان تم تم المطلوب لزفر
هنا لان الامر الامر بترك التعرض لهم لذمتهم لا تقتضي سوى ان لا يتعرض لهم ما لم يرضوا بحكمنا ويسلموا و
ذلك لا يمنع من قيام لزوم المهر شرعا في ذمتهم وحالة الاسلام وان كانت حالة البقاء والمهر ليس شرطا فيها ولا
حكما لا يمنع القضا بالتقرر في الذمة اول الوجود لما ارتفع منع الشرع عن التعارض لهم **قوله** وقد قيل
ان في الميتة والسكوت عن المهر روايتان بخلاف نفيه صريحا ففي ظاهر الرواية لها مهر المثل وذكر الكرخي
انه لا فرق بين قياس قول ابي حنيفة بين السكوت والنفي ووجهه على ما في المبسوط ان تملك البضع في حق
كتملك المال في حق المسلمين فلا يجب مستحقا لها والميتة كالسكوت لانها ليست مالا عندهم فذكرها العدو
صحيح المصنف ان الكل على الخلاف وهو خلاف الظاهر **قوله** فان تزوج ذمي ذمية على خمر او خنزير باعيانهما
ثم اسلما واسلم احدهما قبل قبض الصداق المذكور فليس لها الا الخمر والخنزير ان اعيانهما واسلما قبله
فلها في الخمر القيمة وفي الخنزير مهر المثل وهذا التفصيل مذهب ابي حنيفة وقال ابو يوسف لها مهر المثل
في الوجهين وهو قول الائمة الثلاثة وقال محمد لها القيمة في الوجهين وهو قول ابي يوسف الاول و
لما اشترك قولهما في عدم ايجاب عين الخمر والخنزير اذا كانا باعيانهما جمع بينهما في دليله فقال وجه قو
لهما ان القبض موكد للملك في المقبوض المعين ولهذا لو هلك قبل القبض او تعيب فاحشا فهلك من مال الزوج
حتى يلزمه مثله ان كان مثليا والا فقيمته وبعد القبض يهلك من مال المراة ويتنصف قبل القبض بالطلا
ق قبل الدخول وبعد القبض اذا طلقها قبل الدخول لا يتنصف الا بقضاء او تراض على ما اسلفناه في باب
المهر في عتق الجارية المهر وكذا الزوائد يتنصف قبل القبض لا بعده على ما قدمنا فيكون له شبه بالعقد
لثبوت اثر كل منهما في الملك فيمتنع القبض بالاسلام كما يمتنع العقد اي كما يمتنع ابتداء التمليك بالعقد
الحاقا لشبهة العقد بحقيقته في المحرماة وليس بربوي كما يمتنع العقد بالاسلام فان العقد عليهما لا يمتنع
بل يصح ويبطل العوض واذا التحقت حالة القبض بحالة العقد فامتنع افترقا فقال ابو يوسف لو كانا
مسلمين وقت العقد فعقد اعلى الخمر والخنزير يجب مهر المثل وكذا اذا كانا مسلمين وقت القبض ومحمد
يقول صحت التسمية لكون المسمى مالا عندهم ثم امتنع التسليم بالاسلام فتجب القيمة كما لو هلك ا
لعبد المسمى قبل القبض تجب القيمة لامتناع اعطا مثل الخمر **قوله** ولابي حنيفة ان الملك في الصداق
المعين يتم بنفس العقد ولهذا يملك التصرف فيه قبل القبض ببدل وبغير بدل فقبضه ليس موجبا لملكه
ولا لملك التصرف فيه فليس موكدا بل ناقلا لمجرد الضمان من الزوج الى المراة في الهلاك وذلك اي انتقال
الضمان لا يمتنع بالاسلام فان موجبه صورة اليد وصورتها لا تمتنع بالاسلام كالمسلم اذا تخمر عصيره
والذمي اذا غصب منه الخمر والخنزير ثم اسلم له ان يسترده من الغاصب فكذا فيما نحن فيه فيقبض
الخمر لتخلله او يريقه والخنزير فيسيبه فان كان مرادكم من كون القبض موكدا غير هذا منعنا كونه مو
كدا وان كان المراد هذا سلمنا كونه موكدا ومنعنا كونه منافاة الاسلام اياه وفي الاسرار ولئن سلمنا ان القبض
موكد للملك فلا نسلم ان الاسلام يمنع تاكيد الملك بدليل ان من باع عبدا بخمر وقبض الخمر فان الملك فيه واه لجواز
ان يهلك العبد عنده قبل التسليم اليه وبالتسليم اليه يتقرر الملك وهذا التسليم لا يمتنع بالاسلام وان كان
فيه تاكيد الملك في الخمر ولو اشترى خمرا وقبضها وبها عيب ثم اسلم سقط خيار الرد وان كان في سقوطه تاكد

ملك الخمر فعلم ان الاسلام لا يمنع تاكد الملك **قوله** بخلاف المشتري متصل بقوله يتم بنفس العقد ولهذا يملك
التصرف فيه بالبيع وغيره بخلاف المشتري لا يتم بنفس العقد ولا يملك التصرف فيه والقبض فيه هو المفيد لملك
التصرف والاسلام مانع منه فلو ان باع الذمي الخمر والخنزير او اشتراهما ثم اسلم ينفسخ البيع لامتناع افا
دة ملك فيهما مع الاسلام وخص التصرف في المهر قبل القبض من النهي عن بيع ما لم يقبض بالاجماع وظن بعض
الفضلاء ان قوله في النهاية ولان ضمان المبيع في البيع ضمان ملك حتى لو هلك يهلك على ملكه فقبض المشتري
ناقل لضمان الملك وضمان المهر في يد الزوج ليس ضمان ملك حتى لو هلك على ملكها بنا في قول الهداية وبالقبض
ينتقل من ضمان الزوج الى ضمانها وهو غلط وانما معناه ان بالهلاك في يد البايع المبيع في يد البايع بالثمن
واما هلاك المهر في يد الزوج فليس هلاك ملكه بل هلاك ملكها في يده فيضمنه بالقيمة كهلاك المغصوب في
لهذا صرح في النهاية بعد قوله يهلك على ملكها بان قال ولهذا اوجب لها القيمة **قوله** ولو طلقها قبل الدخول
ففي المعين لها نصفه عند ابي حنيفة وفي غير المعين في الخمر لها نصف القيمة وفي الخنزير المتعة وعند محمد لها
نصف القيمة بكل حال لانه اوجب القيمة فيتنصف وعند ابي يوسف وهو الموجب لمهر المثل لها المتعة
لان مهر المثل لا يتنصف

باب نكاح الرقيق

الرقيق العبد ويقال للعبيد لما فرغ من نكاح الاحرار المسلمين
شرع في بيان نكاح الارقاء والاسلام فيهم غالب فلذا قدم باب نكاح المسلمين ثم اولاه نكاح الارقاء
اولاه نكاح اهل الشرك واما ما تقدم من فصل النصراني فانما هو في المهر من توابع مهور المسلمين والمهر
من توابع النكاح فاردفه تتمة له **قوله** لا يجوز نكاح العبد الا باذن سيده اي لا ينفذ فانه ينعقد موقوفا
عندنا وعند مالك ورواية عن احمد وما نسبه الى مالك في الكتاب ليس مذهبه وحاصل تقرير وجهه
المذكور ملازمة بين الملكين شرعا فقد تبين بان من ملك رفع شي ملك وضعه ويمتنع يملك رفع ا
لعزير عن النفس ولا يملك اثباته شرعا على نفسه وكذا ملك التطبيب ولم يملك اكل السم وادخال المو
ذي على البدن والاوجه بيانها بانه ملك الطلاق لانه من خواص الادمية فملك النكاح والحاجة
بها ستذكر والحديث الذي ذكره وهو قوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر
رواه ابو داود والترمذي من حديث جابر وقال حديث حسن والعاهر الزاني وفي السنن ايضا عن ابن
عمر عنه عليه السلام قال اذا نكح العبد بغير اذن مولاه فنكاحه باطل ولان في تنفيذ نكاحهما تعييبهما
اما في العبد فتشغل الذمة بالمهر والنفقة واما في الامة فلحرمة الاستمتاع بها عليه بالنكاح وهذا
تصرف في ماله بالافساد فلا ينفذ الا برضاه وبهذا يبعد المنسوب الى مالك من قوله يملك الطلاق
فيملك النكاح فالطلاق ازالة عيب عن نفسه بخلاف النكاح لا يقال يصح اقرار العبد على نفسه بالحد
والقصاص مع ان فيه اهلاكه فضلا عن تعييبه لانا نقول هو لا يدخل تحت ملكه فيما يتعلق به خطاب
الشارع اياه عنه كالجمعة والحج ثم هذه الاحكام تحت جزاء على ارتكاب المحظور شرعا فقد اخرجه عن ملكه
في ذلك الذي ادخله فيه باعتبار غير ذلك وهو الشارع زجرا عن الفساد واعاظم العيوب وكذا المكاتب
ليس له ان يتزوج الا باذن المولى لان الكتابة انما اوجبت فك الحجر في التصرف الاكتسابي فيبقى فيما سواه على حكم
الرق ولا يملك المكاتب تزويج عبده ويملك تزويج امته لانه من باب الاكتساب اذ به يحصل المهر النفقة
للمولى والولد العبد ولكونه من باب الاكتساب ملك الاب والجد والقاضي والوصي والشريك المفاوض تز
ويج الامة لا العبد لانه تنقيص للمالية واما شريك العنان والمضارب والعبد المأذون فليس لهم تزويج
الامة عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يملكون وانما لم يجز تزويج المكاتبة بنفسها لما نذكره **قوله** وكذا

المكاتبة

المكاتبة لا تملك تزويج نفسها بغير اذن المولى وتملك تزويج امتها لما بينا من بقاء ذات المكاتب على الرق والاكتساب
الذي اوجبته الكتابة اطلاقه له ما لا يوجب خللا في ذاته المملوكة والاكتساب بالنكاح انما يكون بتمليك جزء
منها الغير المسمى اذ بدل منفعة البضع في حكم بدل جزء من العين كالارش ولان هذه المنفعة لا يزول ملكها
بعد صحته الا باختيار الزوج والكتابة ليست على يقين من استمرار فك الحجر فيها وافضائها الى زوال ملك
الرقبة لجواز التعجيز والرد الى الرق فترد مملوكة البضع للغير فيمتنع على السيد ولم يشرع عقد الكتابة
على وجه يعود ضرره على السيد **قوله** وكذا المدبر والمدبرة يعني لا ينفذ نكاحهما الا باذن المولى وكذا
ابن ام الولد يعني لو زوج ام ولده فجاءت بولد من الزوج فلولده حكم امه فالرق فيه قائم فلا يملك تزو
يج نفسه واما معتق البعض فلا يجوز نكاحه عند ابي حنيفة لانه كالمكاتب وعندهما يجوز لانه حر مديون
وهذا فرع مهم للتجار يحتاج اليه فيدفع لعبده جارية ليتسرى بها ولا يجوز للعبد ان يتسرى اصلا اذن له مولاه
او لم ياذن لان حل الوطي لا يثبت شرعا الا بملك اليمين او عقد النكاح وليس للعبد ملك يمين فانحصر وطيه في عقد
النكاح **قوله** واذا تزوج العبد باذن مولاه فالمهر دين في رقبته يباع فيه بخلاف ما اذا تزوج بغير اذنه فدخل
بها ثم فرق بينهما فانه لا مهر عليه حتى يعتق لانه لم يظهر في حق المولى لعدم الاذن فيه وقوله يباع فيه
اي الا ان يفديه المولى وتقريره انه دين وجب في رقبته وكل دين كذلك يباع فيه اما وجوبه فلتحقق
وهو وجود السبب من اهله وانتفاء المانع وهو حق المولى للاذن واما كونه في رقبته فلاذن السيد ولد
فع المضرة عن ارباب الديون يعني النساء فيباع فيه كما يباع في ديون التجارة والحاصل ان الدين ا
نما يثبت في الذمة وثبوته فيها لا يتوقف على اذنه لو باشر اتلافا ونحوه ترتب في ذمته بغير اذن ظهر الدين
في حقه ثم العبد نفسه مال فكان لهم ان يقتضوا من نفسه فعلى هذا يكون الاذن بمعنى رفع الما
نع من الاقتضاء من نفس العبد غير انه ان فداه المولى حصل المقصود والمقتضي لذلك دفع المضرة عن
ارباب الديون واذا بيع فلم يف ثمنه بالمهر لا يباع ثانيا ويطالب بالباقي بعد العتق وفي دين النفقة يباع
مرة بعد اخرى لانها تجب شيئا فشيئا واذا مات العبد سقط المهر والنفقة ذكره التمرتاشي واذا زوج
عبده من امته لا يجب عليه مهر لها ولا للسيد ومنهم من قال يجب ثم يسقط لان وجوبه لحق الشرع
والاولون يقولون لا فائدة في هذا الوجوب لانه لو وجب لوجب في ماليته وهي للمولى **قوله** والمد
بر والمكاتب يسعيان اذا اذن لهما المولى فتزوجا ثم امتنع عن الاداء عنهما يسعيان لانهما لا يحتملان
النقل من ملك الى ملك وكذا معتق البعض وابن ام الولد فيؤدي من كسبهما لا من نفسهما الا ان
عجزت المكاتبة فردت في الرق فانه حينئذ يباع في المهر **قوله** فقال له طلقها او فارقها فليس ذلك باجازة تزو
يج العبد نفسه بلا اذن عقد فضولي في الجملة فيتوقف جوازه على نفاذه على اذن المولى واذنه يثبت
تارة صريحا وطورا دلالة فالصريح مثل ان يقول رضيت او اجزت او اذنت والدلالة ان يسوق اليها
المهر او بعضه وسكوته لا يكون اجازة وثم الفاظ اختلف فيها والفاظ لم يختلف في عدم اعتبارها فمثل
قوله هذا حسن او صواب او نعم ما صنعت او بارك الله لك فيها او احسنت او اصبت او لا باس بها اختلف
فيه قال الفقيه ابو القاسم ليس شي منها اجازة واختيار الفقيه ابي الليث وبه كان يفتي الصدر الشهيد
انه اجازة ما لم يعلم انه قال استهزاء اذا عرف هذا فمسألة الكتاب ونحوها اذا قال طلقها لاشك ان مقتضى
حقيقة اللفظ فيها الاجازة لان الطلاق الصحيح فرع وجود النكاح الصحيح لكن قد صرف عن مقتضاه بالنظر
الى حال العبد وذلك ان افتيات العبد على سيده بتمرده ايما شره سبب تعييبه عليه يستوجب به زجره

فارق الفضولي المحض فانه معبر والاعانة تنتهض سببا لامضا تصرفه وعدم الغاية ولهذا لو قال للفضولي
طلقها كان اجازة على ما هو الاوجه ولهذا قلنا اول المسئلة في العبد انه فضولي في الجملة ولهذا كان حال العبد ذلك
فاذا كان لفظ السيد له عند عدم علمه بما صنع تحتمل الرد والاجازة لاستعماله فيهما كان بملاحظة حال العبد ظاهرا
في قصد الرد ما لم يعلم قصد الاجازة بظاهر يقترن به او نص اخر مثل ان يقول طلقها تطليقة تملك الرجعة
او اوقع عليها الطلاق لان الايقاع والطلاق الذي تملك الرجعة بعده لا يقالان للمتاركة ولا في قصد الا
ستهزاء فيفيد قصد حقيقته بخلاف طلقها فانه قد يقال لمتاركة العقد الفاسد طلاقا مجازا فصلحت هذه
المسئلة متمسكا لابي القاسم ومن قال بقوله **والجواب** ان لفظ الطلاق المجرد استعمل كثيرا في المتاركة في ا
لعقد الفاسد فكان ذكره ذكر لفظ مشترك من حيث الاستعمال بين الاجازة والرد بخلاف ما تقدم من نحو احسنت
الى اخره فانه لم يستعمل للامرين على السواء بل الظاهر منه الاجازة وحمله على الرد لا يتحقق الا بواسطة جعله
استهزاء وهو وان كان النظر الى حال العبد لا ينافيه لكن ظاهر حال العاقل المسلم ينفيه لان حقيقته فعل الجا
هلين ولهذا قال موسى صلى الله عليه وسلم في جواب قولهم اتتخذنا هزوا اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فتعارض
الظاهران وبقي نفس اللفظ بمفهومه يفيد الاجازة بلا معارض بخلاف مسئلة الكتاب فان نفس اللفظ يقا
ل للرد كما يقال للحقيقة الطلاق المستعقب لصحة النكاح ولهذا لو قال يستعمل المفيد اعني قوله طلقة تملك الرجعة
او اوقع عليها في المتاركة جعل اجازة فوجب ترجيح قول الفقيه ومن معه ما لم يعلم قصد الاستهزاء لكن ا
لمصنف لما لم يوجه الا بان الطلاق الرجعي لا يكون الا في نكاح صحيح افاد انه يثبت اقتضاء فورد عليه طلب الفرق
بينه وبين ما لو قال العبد كفر يمينك بالمال او تزوج اربعا لا يعتق مع ان كلا منهما لا يكون الا بعد الحرية **واجيب**
بان اثبات الشرايط التي هي اصول لا يكون بطريق الاقتضاء كالحرية والاهلية المتحقق بالرق وليس ما نحن فيه
كذلك لان النكاح ثابت للعبد بطريق الاصالة لثبوته تبعا للادمية والعقل وانما توقف لما يستلزمه تعيب مال
الغير فقوله طلقها رجعيا يتضمن رفع المانع اقتضاء لا اثبات ملك النكاح بطريق الاصالة والمملوكية شرط العتق
وقوله اعتق عبدك عني بالف يثبت به تحويل المملوكية اليه لا اصلها في العبد امر زايد على مملوكيته وعلى تقريرنا لا
يحتاج الى تكلف هذا السوال وجوابه ولو اذن له السيد بعد ما تزوج لا يكون اجازة فان اجاز العبد ما صنع جاز ا
ستحسانا كالفضولي اذا وكل فاجاز ما صنعه قبل الوكالة وكالعبد اذا وجد فضولي فاذن له مولاه في التزوج
فاجاز ما صنعه الفضولي ولو باع السيد العبد بعد ان باشر بلا اذن فللمشتري الاجازة وقال زفر يبطل وكذا
لو مات السيد فورث العبد توقف على اجازة الوارث اما ان كانت امة فتزوجت بلا اذن ثم مات المولى فورثها
من يحل له وطئها بطل لطريان الحل النافذ على الموقوف وان ورثها من لا يحل له وطيها كان ورثها جماعة او امرأة
او ابن المولى وقد كان الاب وطئها توقف على اجازة الوارث وعلى هذا قالوا في امة تزوجت بغير اذن مولاها
فوطئها الزوج فباعها المولى للمشتري الاجازة الوارث وعلى هذا قالوا في امة تزوجت بغير اذن مولاها فو
طئها الزوج فباعها المولى للمشتري الاجازة لانه لا يحل له وطئها لان وطي الزوج يحرمها لانها صارت معتدة فا
ذا حاضت بطل العقد لحلها للمشتري ولو كان الزوج لم يطاها بطل العقد بمجرد الشرا لطريان الحل النافذ
على الموقوف وقال زفر يبطل بالموت وبالبيع واصله ان الموقوف على اجازة انسان تحتمل الاجازة من غيره
عنده لا لانه انما كان موقوفا على الاول فلا يفيد من الثاني قلنا انما توقف على الاول لان الملك له لانه هو وا
لثاني مثله في ذلك فالحاصل انه داير مع الملك فينتقل بانتقاله **قوله** تزوج هذه الامة التقييد بالامة والا
شارة اتفاقي فان الحكم المذكور جار في الحرة وغير المعينة **قوله** واصله اي الخلاف الاختلاف في ان الاذن للعبد بالنكاح

ينتظم

ينتظم الصحيح والفاسد عنده وعندهما يختص الصحيح والاتفاق على ان الاذن بالبيع يعم الصحيح والفاسد وعلى ان
التوكيل بالنكاح يختص بالصحيح فالحقاه بالتوكيل بالنكاح لان علة الاصل تحصيل المقاصد في المستقبل من الاعفاف
وغيره وذلك بالصحيح ولهذا لو حلف لا يتزوج ينصرف الى الجايز فلا يحنث بالفاسد لان المراد في المستقبل الحلف على الاعفاف
وذلك بالصحيح بخلاف ما لو تزوجت حيث تحنث بالفاسد لان المراد في الماضي العقد والحقه بالبيع بجامع ان بعض
المقاصد حاصل من ثبوت النسب والعدة والنفقة وذلك يكفي لتصحيح التعميم واجراء اللفظ على الاطلاق
فينبني على هذا انه يباع في المهر في الفاسد اذا دخل بها فيه عنده وعندهما لا وانه لا يجوز له تزوج اخرى
بعقد صحيح عنده لانتهاء الاذن بالفاسد وعندهما له ذلك لان الاذن لم ينته بذلك **قوله** ومسئلة اليمين
على هذه الطريقة اي طريقة اجراء اللفظ على عمومه ممنوعة والطريقة الاخرى ان العبد في النكاح مبقى
على الحرية لانه من خواص الادمية والحاجة الى اذن السيد ليثبت المهر في رقبته ليس غير فكانه قال
له اذا قال تزوج اشغل رقبتك بمهر وهذا يتحقق بمهر مثل في نكاح فاسد وبغيره وليست هذه
الطريقة صحيحة لما ستذكر من ملك السيد انكاحه وعدم ملكه طلاقه واستقلال العبد بملكه
لرفع الضرر عن نفسه لانه قد تعجز عن الامساك بالمعروف لتباين الاخلاق وغير ذلك فالمعول عليه
طريقة الاطلاق ويجاب عن مسئلة اليمين بان الايمان مبنية على العرف والعرف فيه الحلف على التزوج
الذي هو طريق الاعفاف والتحصين وهو الصحيح لا الاعفاف بالفعل فبطل ما يقال الاعفاف باطنا لا
يتوقف عليه فلا يلزم الصحيح ليظهر كون الحلف عليه والله اعلم **فروع الاول** تزوج العبد بلا اذن
فطلقها ثلثا ثم اذن له السيد فتجديد عليها جاز بلا كراهة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ومع الكرا
هة عند ابي يوسف **الثاني** زوج بنته من مكاتبه ثم مات الاب لا يفسد النكاح عندنا الا اذا عجز ورد في الرق
وعند الشافعي يفسد لانها ملكت زوجها شيئا منه ولذا ابيح اعتاقها اياه وبدل الكتابة لها **قلنا** لم تملكه
لان المكاتب لا يحتمل النقل من ملك الى ملك ما لم يعجز وعند ذلك قلنا بفساد النكاح وانما ملكت ما في ذ
مته من بدل الكتابة وانما العتق فيه ببرائه عن بدل الكتابة او لانه يعتق **قوله** ومن زوج عبدا [illegible]
ماذونا له مديونا امرأة جاز والمرأة اسوة الغرماء اذا كان النكاح بمهر المثل واقل فلو زاد وجه منها بالاكثر
طولب بالزيادة بعد استيفاء الغرماء الدين الصحة مع دين المرض وهذا لوجود المقتضي وهو ملك الر
قبة وانتفا المانع وما يقال من انه ابطال لحق الغرماء في قدر المهر ليس به لان النكاح لا يلاقي حق الغرماء
بالابطال مقصودا بل وضعه لقصد حل البضع بالملك ثم يثبت المهر حكما له بسبب لا مرد له وهو صحة
النكاح لصدوره من اهله في المحل ثم يلزمه بطلان حقهم في مقداره اذا كان مهر مثلها او اقل لخصوص
امر واقع فهو لازم باتفاق الحال لا في نفس الامر فكان ضمنيا فلا يعتبر في اثباته ونفيه الا حال المقتضي
له لا حاله وصار كالمريض المديون اذا تزوج امرأة صح وكانت اسوة غرماء الصحة لما ذكرنا **قوله** ومن
زوج امته فليس عليه ان يبويها ولكن اذا زوج امر وليه ومن يرثه وان شرط الزوج التبوية لانه شرط
لا يقتضيه العقد فيبقى الامة غير ان النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد ومعنى التبوية ان يدفعها للزوج ولا
يستخدمها فلو كانت تذهب وتجي وتخدم المولى لا يكون تبوية وعند الشافعي واحمد يستخدمها نهارا ويسلمها
للزوج ليلا وعند مالك يسلمها ليلة بعد ثلث قلنا ملك السيد ثابت في الرقبة ليلا ونهارا وفيما بعد الثلث
والتبوية ابطال له فيكون ابطال الحق الاعلى بالادنى واقدام السيد على العقد لا يستلزم رضاه بالتبو
ية بل بمجرد الطلاق وطيه اياها متى ظفر بها يتوفر مقتضاه وهذا القدر ثابت فاثبات القسم كذلك

اثبات بلا دليل لا يقال لما ملك منافع بضعها لزمه تسليمها لانا نقول التسليم بالتخلية والتبوية امر زايد عليها والنفقة
على المولى ما لم يبوئها واذا بوأها ثم بدا له ان يردها الى خدمته كان له ذلك وكلما بوأها وجبت نفقتها على الزوج وكلما
اعادها سقطت فان قلت ما الفرق بين ان يشترط الزوج التبوية فيزوجه السيد على هذا الشرط ولا يلزم المولى التبوية
وبين ان يشترط الحر المتزوج بامة رجل حرية اولاده حيث يلزم في هذه ويثبت حرية ما ياتي من اولاده وهذا ايضا شرط
لا يقتضيه نكاح الامة فالجواب ان بقبول المولى الشرط والتزويج على اعتباره هو معنى تعليق الحرية بالولادة و
تعليق ذلك صحيح وعند وجود التعليق فيما يصح تمتنع الرجوع عن مقتضاه فتثبت الحرية عند الولادة جبرا من غير ا
ختيار بخلاف اشتراط التبوية فان تعليقها لا يصح عند ثبوت الشرط بل يتوقف وجودها على فعل حسي اختياري من
فاعل مختار فاذا امتنع لم توجد فالحاصل ان المعلق هنا وعد يجب الايفاء به غير انه ان لم يف به لا يثبت متعلقه اعني نفس
الموعود به ولو طلقها بائنا وهي مبوأة تجب لها نفقة العدة ولو لم تكن متبوية من الابتداء او طلقها بعد رجوع السيد
الى استخدامها لا تجب والمكاتبة كالحرة لزوال يد المولى وهي في يد نفسها فلها النفقة اذا لم تحبس نفسها ظلما
فرع ولو جاءت الامة بولد فنفقته على مولى الامة لانه ملكه لا على الاب قوله قال صاحب الهداية ذكر محمد تزويج
المولى عبده وامته ولم يذكر رضاهما اي لم يشترطه وهذا يرجع الى مذهبنا ان المذهب ان للمولى اجبارهما
اي ان يعقد لهما فينفذ عليهما علما ورضيا اولا كاجبار المولى الصغيرة على ما سلف وعند الشافعي لا اجبار في
العبد بل الامة وهو رواية ذكرها عن ابي حنيفة صاحب الايضاح والطحاوي عن ابي يوسف وجعلها الوبري
رواية شاذة للشافعي وجهان احدهما انما يتناوله النكاح لا يملكه المولى فعقده تصرف فيما لا يملكه فانتفى
كالاجنبي وكتزويجه مكاتبه ومكاتبته بخلاف امته يملك ما يتناوله وفيما لك تمليكه ثانيهما انه لا يفيد
اذ للعبد التطليق في الحال فلا تحصل المقصود ونحن نقول مناط نفاذ نكاحه عليه ملكه له المقتضي لتمكنه
من اصلاحه ودفع اسباب الهلاك والنقصان عنه وفي تزويجه ذلك لانه طريق تحصينه عن الزنى الذي هو
طريق الهلاك او النقصان او في ماليته لتعيبه فاما جعل مناطه ملك ما يتناوله النكاح وانما عليه مساوية
ينتفي بانتفايها الحكم فباطل لانها منتقضة طردا في الزوج يملك ما يتناوله النكاح من زوجته ولا يملك
تمليكه وعكسا بالولي لا يملكه من موليته ويملك تزويجها واما نفي الفايدة فظاهر الانتفا بل الظاهر
عدم مبادرته للطلاق من وجهين احدهما ان عقد النكاح مما ترغب فيه النفس غالبا وتدعو اليه فالظاهر عدم
طلب قطعه والثاني ان حشمة السيد في قلب عبده مانعه من اجترائه عليه بالمبادرة الى نقض ما فعله فكان الظاهر
وجود الفايدة لا نفيها واما الحاقه بالمكاتبة فمع الفارق لانهما التحقا بالاحرار في التصرفات فلا ينفذ تصرفه عليهما
الا برضاهما وعن هذا استطرفت مسئلة نقلت من المحيط هي ان المولى اذا زوج مكاتبته الصغيرة توقف النكاح على
اجازتها لانها ملحقة بالبالغة فيما ينبني على الكتابة ثم انها لو لم ترد حتى ادت فعتقت بقي النكاح موقوفا على اجازة
المولى على اجازتها لانها بعد العتق لم تبق مكاتبة وهي صغيرة والصغيرة ليست من اهل الاجازة فاعتبر التو
قف على اجازتها في حالة رقها ولم يعتبر بعد العتق هكذا اوردها الشارحون والذي يقتضيه النظر عدم ا
لتوقف على اجازتها بعد العتق بل لمجرد عتقها ينفذ النكاح لما صرحوا به من انه اذا تزوج العبد بغير اذن
سيده فاعتقه نفذ لانه لو توقف فاما على اجازة المولى وهو ممتنع لانتفاء ولايته واما على العبد فلا وجه
له لانه صدر من جهته فكيف يتوقف عليه ولانه كان نافذا من جهته وانما توقف على السيد فكذا السيد هنا فانه
ولي مجبر وانما التوقف على اذنها لعقد الكتابة وقد زال فبقي النفاذ من جهة السيد فهذا هو الوجه وكثيرا ما
يقلد الساهون الساهين وهذا بخلاف الصبي اذا زوج نفسه بغير اذن وليه فانه موقوف على اجازة وليه فلو

بلغ

بلغ قبل ان يرده لا ينفذ حتى يجيزه الصبي لان العقد حين صدر منه لم يكن نافذا من جهته اذ لا نفاذ حالة الصبي وعدم
اهلية الراي بخلاف العبد ومولى المكاتبة الصغيرة والحاصل ان الصغير والصغيرة ليسا من اهل العبارة فلا
البالغ وسياتي زيادة في ذلك ولما الا يستدل لا بقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وقوة
ابطال ما امضاه سيده شيء فيكون منتفيا فضعيف لان المراد والله اعلم على شيء من المال السياقه في مقابلة ومن
رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون وللقطع بانه يملك الطلاق وهو شيء ليس بما
ل قوله ومن زوج امته ثم قتلها الى اخره السيد في تزويجه مكاتبته لا يستحق المهر بل المكاتبة وفي تزويج امته
هو المستحق لها فلو قتلها قبل الدخول سقط عند ابي حنيفة عن الزوج حتى لو كان المولى قبضه يرده عليه وقالا لا
يسقط والاتفاق على عدم سقوطه بقتله اياها بعد الدخول وبقتل اجنبي وقتل المولى زوجها وموتها حتف ا
نفها اما ان المقتول ميت باجله ولو ماتت حتف انفها لم يسقط بل يتقرر بالموت اذ به ينتهي العقد وبا
نتهاء العقد يتقرر البدل فلا يسقط بقتله اياها بعد لزومه وكقتل الاجنبي اياها ولابي حنيفة انه منع
المبدل قبل التسليم والتسليم فيجازى بمنع البدل اذا كان من اهل المجازاة كما لو ارتدت الحرة قبل الدخول او قبلت
ابن الزوج والقتل وان كان موتا لكنه جعل في احكام الدنيا اتلافا حتى وجب به القصاص والدية والضمان فيما
لو ذبح شاة غيره وان كان قد احلها له وقد ثبتت احكامه كذلك في حق المولى حتى لزمته الكفارة في الخطا
وانما سقطت الدية والقود للاستحالة ولذا لو كانت الامة رهنا عند انسان فقتلها سيدها الراهن ضمن قيمتها
له ولو لم يكن من اهل المجازاة بان كان صبيا امته وصيه مثلا فالواجب ان لا يسقط في قول ابي حنيفة بخلاف الحرة
الصغيرة اذا ارتدت يسقط مهرها لان الصغيرة العاقلة من اهل المجازاة على الردة بخلاف غيرها من الافعال
لانها لم تحظر عليها والردة محظورة عليها اما الامة فلا رواية في ردتها واختلف المشايخ قيل لا يسقط لان
المنع وهو المسقط لم يجئ ممن له الحق وهو المولى بحرف اليه وحاصل الخلاف الاختلاف في وجود سبب السقوط
فعنده وجد وعندهما لم يتحقق فبقي وجوبه السابق على حاله قوله وان قتلت حرة نفسها قبل ان يدخل بها
مهر مثلها بتحققه وردتها خلافا لزفر ولم يحك الخلاف زفر في المبسوط بل خلاف الشافعي وهو قول له
وله قول اخر بالسقوط وانما قيد بالحرة لان في قتل الامة نفسها روايتان عن ابي حنيفة في رواية لا يسقط
كالحرة بل اولى لان المهر للمولى لا لها وهو لم يباشر منع المبدل وهو قولهما وقول مالك وقول الشافعي
وفي رواية يسقط وهو مذهب الشافعي لان فعل المملوك يضاف الى مالكه في موجبه ولذا لو قتلت غيرها كان ا
لمخاطب بدفعها او فدايها المولى فكان في الحكم كقتل المولى اياها والاوجه ما ذكر في وجه قول هذا قال من ا
لمشايخ في ردتها السقوط وهو ان المهر يجب اولا لها ثم ينتقل الى المولى وفايدة الاولية ما ذكرنا انه اذا
كان عليها دين قضي ولم يعط للمولى الا ما فضل لزفر القياس على ردتها الاتفاقية وقتل المولى امته على قول
ابي حنيفة والجامع بين المقيس وهو قتلها نفسها والمقيس عليه وهو ردتها ما بينا من منع المبدل قبل التسليم
ولنا ان جناية المرء على نفسه هدر في احكام الدنيا انما يواخذ به في الاخرة ولذا قال ابو حنيفة ومحمد في قاتل
نفسه يغسل ويصلى عليه ولم يعتبره باغيا على نفسه بخلاف ردتها فانها معتبرة في احكام الدنيا حتى حبست بها
وعزرت وانفسخ نكاحها فتسقط بها المهر بخلاف قتل المولى امته لانه اعتبر في احكام الدنيا حتى وجبت عليه
الكفارة ولو سلم فقتلها نفسها تفويت بعد الموت وبالموت صار المهر للورثة فلا يسقط بفعلها حق غيرها
اما الامة فمهرها ملك المولى فكان فعله ابطالا لحق نفسه وهو يملكه كمن قال لغيره اقتل عبدي فقتله لا يجب
عليه قيمته ولو قال الحر اقتلني فقتله كان على القاتل الدية لانه في الاول مبطلا لحق نفسه وفي الثاني مبطلا لحق

الورثة واستشكل بالحرة يقتلها ولىثها لا يسقط المهر اجيب بانه صار محرمًا بالقتل فلم يكن بالقتل مبطلا حق نفسه في المهر

قوله واذا تزوج امة فالاذن في العزل الى المولى عند ابي حنيفة العزل جائز عند عامة العلماء وكرهه قوم من الصحابة وغيرهم لما في مسلم من حديث عائشة عن جدامة بنت وهب اخت عكاشة قالت حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم في اناس فسالوه عن العزل فقال ذلك الواد الخفي وكذا ذكر شعبة عن عاصم عن زر عنه وصح عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال هي الموؤدة الصغرى وصح عن ابي امامة انه سئل عنه فقال ما كنت ارى مسلما يفعله وقال نافع عن ابن عمر ضرب عمر على العزل بعض بنيه وعن عمر وعثمن انهما كانا ينهيان عن العزل والصحيح الجواز ففي الصحيحين عن جابر كنا نعزل والقران ينزل وفي مسلم عنه كنا نعزل على عهد رسول الله عليه السلام فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينهنا وفي السنن عن ابي سعيد الخدري ان رجلا قال يا رسول الله ان لي جارية فانا اعزل عنها وانا اكره ان تحمل وانا اريد ما يريد الرجل وان اليهود تحدث ان العزل الموؤدة الصغرى قال كذبت يهود لو اراد الله ان يخلقه ما استطعت ان تصرفه وفي مسلم عن جابر قال سال رجل النبي عليه السلام فقال ان عندي جارية وانا اعزل عنها فقال عليه السلام ان ذلك لا يمنع شيئا اراده الله تعالى فجاء الرجل فقال يا رسول الله ان الجارية التي كنت ذكرتها لك قد حملت فقال عليه السلام انا عبد الله ورسوله فهذه الاحاديث ظاهرة في جواز العزل وقد روي عن عشرة من الصحابة علي وسعد بن ابي وقاص وزيد بن ثابت وابي ايوب وجابر وابن عباس والحسن ابن علي وخباب بن الارت وابي سعيد الخدري وعبد الله بن مسعود وكذا ايضا عن ابن عباس رضي الله عنهما وحديث السنن يرفع حديث جدامة وهو وان كان في السنن فهو حديث صحيح وان وقع فيه اختلاف على يحيى بن ابي كثير فقيل فيه عن محمد بن عبد الرحمن ابن ثوبان عن جابر وقيل فيه عن ابي مطيع بن رفاعة وقيل عن رفاعة وقيل عن ابي سلمة عن ابي هريرة فان الطرق كلها صحيحة وجل ان يكون الحديث عن يحيى من حديث الكل بهذه الطرق لكن يبقى انهما اذا تعارضا يجب ترجيح حديث جدامة لانه محرج عن الاصل اعني الاباحة الاصلية الا ان كثرة الاحاديث تدل على اشتهار خلافه وقد اتفق عمر وعلي على انها لا تكون موؤدة حتى تمر عليها التارات السبع اسند ابو يعلى وغيره عن عبيد بن رفاعة عن ابيه قال جلس الى عمر علي والزبير وسعد في نفر من اصحاب رسول الله عليه السلام فتذاكروا العزل فقالوا لا باس به فقال رجل منهم انهم يزعمون انها الموؤدة الصغرى فقال علي لا تكون موؤدة حتى تمر عليها التارات السبع حتى تكون سلالة من طين ثم تكون نطفة ثم تكون علقة ثم تكون مضغة ثم تكون عظما ثم تكون لحما ثم تكون خلقا اخر فقال عمر صدقت اطال الله بقاك وفيه خلاف ما عن علي وعمر من المنع المتقدم ثم في بعض اجوبة المشايخ الكراهة وفي بعضها عدمه ثم على الجواز في امته لا يفتقر الى اذنها وفي زوجته الحرة يفتقر الى رضاها وفي منكوحته الامة يفتقر الى الاذن والخلاف في انه للسيد او لها وهي هذه المسئلة وفي الفتاوي ان خاف من الولد السوء في الحرة يسعه العزل بغير رضاها لفساد الزمان فليعتبر مثله من الاعذار مسقطا لاذنها ثم في بعض نسخ الهداية وقال ابو يوسف ومحمد وهو الموافق لما ذكر الصدر الشهيد والعتابي وفي بعضها وعن ابي يوسف ومحمد وهي النسخة الصحيحة لانه لم يذكر الخلاف في ظاهر الرواية بل ذكر الجواب في الجامع الصغير انه للمولى من غير حكاية خلاف ويقربنه قوله في وجه قول ابي حنيفة وجه ظاهر الرواية وجه المروي عنهما ان الوطي حقها حتى ان لها المطالبة به وفي العزل تنقيصه فيشترط رضاها كالحرة وجه الظاهر ان حقها في نفس الوطي قد تادى بالجماع فاما قضاء الشهوة به واما سفح الماء فانما فايدته الولد والحق فيه لمولاها لانه عبده ومستفاده فيشترط اذنه ثم اذا عزل باذن او بغير اذن ثم ظهر بها حبل هل يحل نفيه قالوا ان لم يعد اليها او عاد ولكن بال قبل العود حل نفيه وان لم يبل لا يحل كذا روي عن علي رضي الله عنه لان بقية المني في ذكره يسقط فيه ولذا قال ابو حنيفة فيما اذا

اغتسل

اغتسل من الجنابة قبل البول ثم بال فخرج المني وجب اعادة الغسل وفي فتاوي قاضي خان رجل له جارية غير محصنة وتخرج وتدخل ويعزل ولو كان الزوج عينا قالوا الخصومة للمولى او لها على الخلاف وهل يباح الاسقاط بعد الحبل يباح ما لم يتخلق شيء منه ثم في غير موضع قالوا ولا يكون ذلك الا بعد مائة وعشرين يوما وهذا يقتضي انهم ارادوا بالتخليق نفخ الروح والا فهو غلط لان التخليق يتحقق بالمشاهدة قبل هذه المدة **قوله** واذا تزوجت امة باذن مولاها او زوجها هو برضاها او بغير رضاها ثم اعتقت فلها الخيار حرا كان زوجها او عبدا اما اذا زوجت نفسها بغير اذنه ثم اعتقها فسياتي انه ينفذ النكاح بالاعتاق ولا خيار لها والشافعي يخالفنا فيما اذا كان زوجها حرا فلا خيار لها وهو قول مالك ومنشا الخلاف الاختلاف في ترجيح احدى الروايتين المتعارضتين في زوج بريرة اكان حين اعتقت حرا او عبدا وفي ترجيح المعنى المعلل به اما الاول فثبت في الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام خيرها وكان زوجها عبدا ولو كان حرا لم يخيرها وفي رواية عن ابن عباس رضي الله عنه انه كان عبدا وثبت في الصحيحين انه كان حرا حين اعتقت وهكذا روي في السنن الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح والترجيح يقتضي في رواية عائشة رضي الله عنها ترجيح انه كان حرا وذلك انه رواه هذا الحديث عن عائشة رضي الله عنها ثلثة الاسود وعروة والقاسم فاما الاسود فلم يختلف فيه عن عائشة انه كان حرا واما عروة فعنه روايتان صحيحتان احداهما انه كان حرا والاخرى انه كان عبدا واما عبد الرحمن بن القاسم فعنه روايتان الشك ووجه اخر من الترجيح مطلقا لا يختص بالمروي فيه عن عائشة وهو ان رواية خيرها عليه السلام وكان زوجها عبدا يحتمل كون الواو للعطف فيه لا للحال وحاصله انه اخبار بامرين وكونه اتصف بالرق لا يستلزم كون ذلك كان حال عتقها هذا اعني احتمال ان يراد بالعبد العتيق مجازا باعتبار ما كان وهو شايع في العرف والذي لا مرد له من الترجيح ان رواية كان حرا نص من كان عبدا او تثبت زيادة فهي اولى وايضا فهي مثبتة وتلك نافية للعلم بانه كان حالته الاصلية الرق والنافي هو المبقيها والمثبت هو المخرج عنها واما المعنى المعلل به فقد اختلف فيه فالشافعي وغيره عينوه عدم الكفاءة وهو ضعيف فان ثبوتها انما يعتبر في الابتداء لا في البقاء الا يرى انه لو اعسر الزوج في البقاء وانتفى نسبه لا يثبت لها الخيار واصحابنا تارة يعللونه بزيادة الملك عليها لانها كانت بحيث تخلص بتطليقتين فازداد الملك عليها وهذا من رد المختلف الى المختلف فان الطلاق عند الشافعي بالرجال لا بالنساء وكانه اعتماد على اثبات الاصل المختلف فيه واورد انه دفع ضرر باثبات ضرر وهو رفع اصل العقد واجيب بانها لا تتمكن الا به مع انه رضي به حيث تزوج امة مع علمه بانها قد تعتق ثم انه استضعف بان عدم ملكه الثالثة لا يستلزم نقصان مملوكيتها والا ملكه الثالثة يستلزم طول لها فقد نطول مملوكيتها مع ملكه تطليقتين بان لا يطلقها اصلا الى الموت فلا ضابط لذلك وتارة بعلة منصوصة وهي ملكها بضعها روى ابو بكر الرازي بسنده الى رسول الله عليه السلام انه قال لها حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري وروى ابن سعد في الطبقات اخبرنا عبد الوهاب بن عطاء عن داود ابن ابي هند عن عامر الشعبي ان النبي عليه السلام قال لبريرة حين عتقت قد عتق بضعك معك فاختاري وهذا مرسل وهو حجة واخرج الدارقطني عن عائشة انه عليه السلام قال لبريرة لما اعتقت اذهبي فقد عتق بضعك منك وليس لعتقه لذلك فايدة فيما يظهر الا التنبيه على ثبوت اختيارها نفسها وقد جاء في بعض طرق حديث بريرة انه عليه السلام قال لها ملكت نفسك فاختاري فقد تظافرت هذه الطرق على هذه العلة واذن فالواجب ان تكون هي المعتبرة ويكون ما ذكروه من التعليل بزيادة الملك اظهار حكمة هذه العلة المنصوصة ومقتضاه ثبوت الخيار لها فيما اذا كان زوجها حرا او عبدا وفيما اذا كانت مكاتبة عتقت باداء الكتابة

بعد ما ان وجها سيدها برضاها او غيره وخالف زفر في المكاتبة وهي المسألة التي تلي هذه في الكتاب واستدل بان
العتق نفذ برضاها فلا خيار لها ولو صح لزم ان سيد الامة لو زوجها برضاها ومشاورتها في ذلك ان لا خيار لها
وليس بصحيح والاوجه في الاستدلال ان النص لم يتناولها وهو قوله ملكت بضعك فاختاري اذ المكاتبة لا
مالكة لبضعها قبل العتق واجيب بالمنع لان ملك البضع تابع لملك نفسها ولم تكن مالكة نفسها وانما كانت ما
لكة لاكتسابها وللقايل ان يقول قوله صلى الله عليه وسلم ملكت بضعك ليس معناه الا منافع بضعك اذ لا يمكن
ملكها العين وملكها الاكساب انما يثبت لملكها لمنافع نفسها واعضائها فيلزم كونها مالكة لبضعها بالمعنى المراد
قبل العتق فلم يتناولها النص وترجح قول زفر وفي المبسوط لو كانت حرة في اصل العقد ثم صارت امة بان ارتدت
امرأة مع زوجها ولحقا بدار الحرب معًا ثم سبيا معًا ثم عتقت فلها الخيار عند ابي يوسف لانها بالعتق ملكت نفسها وز
اد ملك الزوج عليها وقال محمد لا خيار لها لان باصل العقد ثبت عليها ملك كامل برضاها ثم انتقض الملك بعارض الرق
فاذا عتقت عاد الملك الى اصله كما كان فلا يثبت الخيار لها **قوله** وان تزوجت امة بغير اذن مولاها ثم اعتقت صح النكاح
اي نفذ بمجرد العتق ولا فرق بين الامة والعبد في هذا الحكم وانما فرضها في الامة ليترتب عليها المسألة التي تليها نفر
بحا وعن زفر انه يبطل النكاح لان توقفه كان على اجازة المولى فلا ينفذ من جهة غيره ولا يمكن ابقاؤه موقوفا على
اجازته بعد بطلان ولايته واذا بطل التنفيذ والتوقف لزم بطلانه بالضرورة اذ لا واسطة وصار كما اذا اشترى
بيت ثم اعتقت يبطل ولا ينفذ لما قلنا من عدم امكان القسمين ولنا ان الامة والعبد من اهل العبارة ولذا صح
اقرارهما بالديون ويطالبان بعد العتق واهلية العبارة من خواص الآدمية وهي مبقاة فيهما على اصل
الحرية وامتناع النفوذ لحق المولى وقد زال بالعتق وحاصل هذا انه نافذ من جهتها وتجب ان ينفذ من جهة
المولى ما دام حقه فاذا زال بقي النفاذ من غير جهة توقف واما البطلان فيما ذكر فليس لما قال بل للزوم تحول
العقد الواحد فانه انعقد موجبا الملك للمولى ولو نفذ بعد عتقها كان موجبا الملك لها واورد على
لتعليل النقض بصور منها ما لو تزوج بغير اذن مولاه ثم اذن لا يجوز ذلك النكاح حتى يجيز ما صنع وما اذا
زوج فضولي شخصا ثم وكله توقف على اجازة الفضولي بعد الوكالة وما اذا زوج ولي ابعد مع وجود الا
قرب ثم غاب الاقرب او مات فتحولت الولاية الى المزوج توقف على اجازة مستأنفة منه وكذا سيد المكاتبة
الصغيرة اذا زوجها بلا اذنها توقف على اجازتها فان اداه وعتقت لا يجوز ذلك النكاح الا باجازة مستقلة
من السيد مع انه المزوج اجيب عن الاول والثاني بان الاذن والتوكيل فك الحجر بالنسبة الى ما يستقبل عند
فتقيهما فلا يعملان فيما قبلهما وكان مقتضى هذا ان لا تجوز بالاجازة ايضا الا انا استحسناه وعن الثالث
بان الابعد لم يكن وليا حين زوج ومن ليس وليا في شيء لا يتأتى في عواقبه ويحكم الراي فيه بل يتوانا على
راي الاقرب فلم يكن النكاح على الوجه الاصلح ظاهرا فيجب توقيفه على اجازته بعد صيرورته وليا لتثبت
ظهور كونه اصلح قال في الفوائد الظهيرية وبهذا الحرف يقع الانفصال عن النقض الرابع يعني بين المكاتبة
الصغيرة وقد يفرق بان الولي الابعد انما يظهر فيه ترك النظر بعد تسليم ظهوره فيه لاعتماده على راي
الاقرب اما هنا فلا يتجه اعتماد المولى على راي الصغيرة فيترك النظر فكان الظاهر النظر منه لظهوره
من هنا فلا يتجه اعتماد المولى على راي الصغيرة فيترك النظر فكان الظاهر النظر لظهوره من مجرد الرأي
والنسبة الخاصة من غير ما يجب بطلان ظهوره فيه فيجب الحكم بالنفاذ بالعتق على ما قدمنا من النظر
وعدم تأتيه من الزيادة وتجب لهما خيار البلوغ **قوله** ولا خيار لها لان النفوذ بعد العتق وخيار العتق
انما شرع في نكاح نافذ قبل العتق لرفع زيادة الملك فلا يتحقق زيادة لذلك واورد ينبغي ان يثبت

لها الخيار لان بالاستناد يظهر ان النفاذ قبل العتق **والجواب** ان الشيء يثبت ثم يستند وحال ثبوته كان بعد العتق
فانتفى الخيار معه **قوله** فان كانت تزوجت على الف ومهر مثلها مائة فانه نص على زيادة المسمى على مهر المثل والجواب
على التفصيل ان دخل بها قبل العتق فالمهر للسيد لانه استوفى منافع مملوكة او بعده فلها لانه استوفى منا
فع لها وكان تبادر ان في الوطء قبل العتق مهر المثل للسيد لعدم صحة التسمية فكان دخولا في نكاح موقوف
وهو كالفاسد حيث لا يحل الوطء فيه فوجب قيمة البضع المستوفى منافعه المملوكة للسيد ولا تجب الزيادة
لها على هذا خلافا لما قيل والزيادة لها لان الزيادة انما تثبت باعتبار صحة التسمية وهذا التوجيه على اعتبار
عدمها والثابت بهذا الاعتبار ليس الا مهر المثل وهو كله للسيد ثم اذا اعتقت ووطئت تجب المسمى لها لانه صح
بصحة العقد فيجب مهران المسمى ومهر المثل لكن انهدام ذلك كله بسبب استناد النفاذ لان النافذ ليس الا
ذلك العقد وحين صح العقد لزم صحة التسمية ويلزمه بطلان لزوم مهر المثل لانه لا يجب معه لا بقال فيجب ان
يكون المهر في الوجهين لها لانه بالاستناد صارت مالكة لمنافع بضعها من وقت العقد لانا نقول الاستناد
يظهر في القائم لا في الغائب ومنافع البضع فائتة وحين فاتت كانت على ملك المولى فكان بدلها له وقد يورد
فيقال لو استندت الى اصل العقد لجر كون المهر للمولى كما لو تزوجت باذن المولى ولم يدخل بها حتى اعتقها
وهو بمعزل عن صورة المسألة فانها النفاذ بالعتق وبه يملك منافعها بخلاف النفاذ والرق قائم هذا اذا كانت الامة كبيرة فان
كانت صغيرة فاعتقها يبطل النكاح عند زفر وعندنا يتوقف على اجازة المولى ان لم يكن لها عصبة سواه فاذا اجاز جاز
فاذا بلغت بعد ذلك فلها خيار البلوغ الا اذا كان المجيز اباها او جدها وقدمنا في باب الاولياء انه يستغنى بخيار الادراك عن
خيار العتق لانه المجيز **قوله** ولهذا اي لاتحاد بالاستناد لم تجب مهر اخرى مهر المثل بالدخول في نكاح موقوف وقد ذكرناه
قوله ومن وطئ جارية ابنه فولدت منه فهي ام ولد له وعليه قيمتها ولا مهر عليه ومعنى المسألة ان يدعيه الاب وليس
عبدا ولا مكاتبا ولا كافرا ولا مجنونا فان كان الاب واحدا من هؤلاء لم تصح الدعوة لعدم الولاية ولو افاق المجنون ثم
ولدت لاقل من ستة اشهر صح استحسانا لا قياسا ولو كان من اهل الذمة الا ان ملتيهما مختلفة جازت الدعوة منه
لاب ويشترط ايضا كون الامة في ملك الابن من وقت العلوق الى الدعوة فلو حبلت في غير ملكه او فيه واخرجها الابن
عن ملكه ثم استردها لم تصح الدعوة لان الملك انما يثبت بطريق الاستناد الى وقت العلوق فيستدعي قيام ولاية التملك
من حين العلوق الى التملك ولا يشترط في صحتها دعوى الشبهة ولا تصديق الابن ودعوة الجد لاب كالاب ولا تصح
دعوة الجد لاب مع وجود الاب اتفاقا وشرط دعوة الجد لاب ان يكون حال عدم ولاية الاب لموت او جنون او رق او كفر وان انتفاقا في
وشرط دعوة الجد لاب ان يكون حال عدم ولاية الاب لموت او جنون او رق او كفر وان تثبت ولايته من وقت العلوق
الى وقت الدعوة حتى لو اتت بالولد لاقل من ستة اشهر من وقت انتقال الولاية اليه لم تصح دعوته لما قلنا في الاب **قوله**
ووجهه اي وجه هذا المجموع ان للاب ولاية تملك مال ابنه للحاجة الى بقاء نفسه لما سنذكر فكذا الى صون نسله لانه
كنفسه اذ هو جزؤه لكن الحاجة الى ابقاء النفس اشد منها الى حفظ النسل فلذا يتملك الطعام بغير قيمة والجارية
بالقيمة ويحل له الطعام عند الحاجة ولا يحل له وطء جارية ابنه عند الحاجة اليه عند الائمة الا ما نقل عن مالك وا
انس وابن ابي ليلى ويجبر الابن على الانفاق عليه دون دفع الجارية اليه للتسري فللحاجة جاز له التملك و
لقصورها وجبنا عليه القيمة مراعاة للحقين وتحصيلا للمقصود بين مقصود الاب والابن اذا البعد لا
يقوم مقام المبدل ولا عقر عليه وهو مهر مثلها في الجمال اي ما يرغب به في مثلها جمالا فقط واما ما قيل ما يستأجر به
مثلها للزنا لو جاز فليس معناه بل العادة انما يعطى لذلك اقل ما يعطى مهرا لان الثاني للبقاء بخلاف
الاول والعادة زيادته عليه خلافا لزفر والشافعي فانهما يوجبان العقر عليه لثبوت ملكه فيها قبيل

العلوق لان ثبوته ضرورة صيانة الولد وهي مندفعة باثباته كذلك دون اثباته قبل الوطي قلنا لانه لو كون الفعل
زنا ضياع الماء شرعًا فلو لم يقدم عليه ثبت لزمه لاستحالة ثبوته قبل الإيلاج بخلاف ما لو لم تحبل حيث تجب العقر
ولو كانت مشتركة بين الاب والابن او غيره تجب حصة الشريك او الابن وغيره من العقر وقيمته باقيها اذا احبلت لعدم
تقديم الملك في كلها لانتفاء موجبه وهو صيانة النسل اذ ما فيها من الملك له يكفي لصحة الاستيلاد واذا صح ثبت
الملك في باقيها حكمًا له لا شرطًا ثم مقتضى قوله ان لا تجب قيمة الولد بلا تردد كقولنا لكن في قول تجب ولا تجب فاذفه انما
قال لان شبهة الخلاف في ان الملك ثبت قبل الإيلاج او بعده تسقط احسانه **قوله** ولو كان الابن زوجها اي زوج
امته اياه فولدت منه لا يكون ام ولد للاب ولا قيمة عليه للابن وعليه المهر له والولد حر وهذا لانه صح النكاح خلافًا
للشافعي لانه عنده لا يجوز تزوج الاب جارية الابن ومبنى الخلاف فيه ان الثابت للاب في جارية ابنه حق ملك
عنده فيمتنع تزوجه ايها كامة مكاتبه والامة المشتركة وحق التملك عندنا من وجه واستدل عليه بانه اي
الابن يملك من التصرفات فيها ما لا يبقى معه ملك الاب ولو قال ما لا يجامعه ملك الاب كان اولى فلا يكون للاب فيها
ملك من وجه فهذه التصرفات هي وطئه اياها وانفراده بتزوجها واعتاقها من غير ان يضمن الاب شيا فهذه لو
لزم المركب من ملكه وعدم ملك الاب من كل وجه واذا ثبتت هذه الاحكام اجماعًا لزم كون المراد بما رواه الامام
احمد انت ومالك لابيك اثبات حق التملك لا لحق الملك وهو لا يمنع صحة النكاح الا يرى ان الواهب يملك التزوج بالموهوبة
وله حق تملكها بالاسترداد واصل الحديث في السنن من رواية عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى النبي
صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ان لي مالا وولدا وان والدي يجتاح مالي قال انت ومالك لوالدك وروي لابيك
ان اولادكم من اطيب كسبكم فكلوا من كسب اولادكم واما ما روي فيه عن حديث عايشة عنه عليه السلام
ولد الرجل من كسبه من اطيب كسبه فكلوا من اموالهم فتعلقه بمجرد الاكل فان قيل لا نسلم ان حل الوطي وما
معه دليل الملك من كل وجه لثبوت ذلك في ام الولد والمدبرة مع عدمه بدليل عدم اخراجهما عن الكفارة
قلنا بل هما مملوكتان من كل وجه وعدم الاجزا لانعقاد سبب الحرية فيهما فكان نقصان في رقهما لا في
ملك السيد واعلم ان المجاز لا بد منه في التركيب لانه اضاف الملك للابن بقوله ومالك وهو يفيد الملك لا
نه حقيقة الاضافة في مثله ثم اضافه مع الابن للاب باللام المفيد للملك في مثله والعطف عطف مفرد ولا يمكن
حقيقة الملك في الابن فلزم في المال ايضا نفي حقيقة الملك والا كانت اللام لمعنيين مختلفين في اطلاق واحد
ففي تعيين المعنى المجازي اهو حق الملك او حق التملك فقد يقال حق الملك اقرب الى الحقيقة والمجاز الاقرب
اليها اولى لكن الاحكام التي ذكرناها تمنع حق الملك لانه ملك من وجه وهي تمنعه واذا لم يكن فيها حق جاز
النكاح وبه يصير ماؤه مصونًا فلا تصير به ام ولد للاب ولا قيمة عليه فيها ولا في ولدها لانه لا يملكها وعليه المهر
لالتزامه بالنكاح وولده حر لانه ملكه اخوه فيعتق عليه وما عن زفر انها تكون ام ولد له لانها لما كانت
ام ولد له بالفجور فاولى بالحل بعد صحة رده عنه فان امومية الولد فرع ملك الامة وملكها ينافي النكاح
انما يصح تفريعًا على عدم صحة النكاح **قوله** واذا كانت الحرة تحت عبد فقالت لمولاه اعتقه عني بالف ففعل
فسد النكاح وكذا اذا كانت الامة تحت حر فقال لسيدها ذلك فسد نكاحه وقال زفر لا يفسد واصل الخلاف
ان العتق فيه يقع عن الآمر عندنا حتى يكون ولاؤه له ولو نوى به الكفارة تسقط عنه وعنده يقع عن
المأمور ولنا انه امكن تصحيحه بتقديم الملك بطريق الاقتضا والمقتضى هو تصحيح كلامهما صونًا له عن اللغو
اذ لا مانع منه بخلاف ما لو قال لعبده اعتق عبدك عن كفارة يمينك لا يعتق المخاطب تصحيحًا لكلام
السيد لان الحرية اصل للتكفير بالمال واصل الشي لا يكون تبعًا لفرعه ولو ثبت اقتضاء لصار تبعًا له فامتنع

لذلك

لذلك لا يقال ملك الامر ملك غير مستقر ومثله لا يوجب انفساخ النكاح كالوكيل اذا اشترى زوجته لمو
كله لا يفسد نكاحه مع ثبوت الملك اوّلًا له لانا نقول الملك ملزوم للانفساخ فاذا ثبت ثبت الا يرى ان من قال
لامرأته ان اشتريتك فانت حرة فاشتراها عتقت وفسد النكاح مع عدم استقرار ملكه لمولاه اي اذا ولى
فع للوكيل لكنه متعلق به حق الموكل حالة ثبوته ومثله لا يوجب الفسخ اذا لم تخلص ثبوته له لا يخلص ثبوت
المزوم فيصير قوله اعتق طلب التمليك منه بالالف وامره باعتاقه عنه وقوله اعتقت تمليكا منه ضمنيًا للاعتا
الصريح الواقع جوابًا واعلم انه لو صرح بالبيع فقال بعتكه واعتقه لا يقع عن الامر بل عن المامور فيثبت البيع
ضمنًا في هذه المسألة ولا يثبت صريحًا كبيع الاجنة في الارحام وهذا لان الثابت مقتضى يعتبر فيه شروط المتضمن لا
شروط نفسه وشرط العتق الاهلية بالملك والعقل وعدم الحجر وهو ثابت في المامور فاذا صرح به ثبت بشرط نفسه
والبيع لا يتم الا بالقبول ولم يوجد فيعتق عن نفسه **قوله** ولو قال ما تقدم كان اذا ذكر مالا مع الامر فلو اقتصر على قوله
اعتقه عني ففعل المامور فعند ابي يوسف يقع عن الامر ويتضمن الهبة ويسقط اعتبار القبض كما اذا كان عليه كفارة
ظهار فامر غيره ان يطعم عنه ففعل يسقط عن الامر مع انه لا قبض منه وعندهما عن المامور وحاصل وجههما
ان فيه شرطًا لا يمكن اثباته اقتضاء وهو القبض لانه فعل حسي غير قول والفعل الحسي لا يوجد في ضمن القول فعل
اليد الذي هو الاخذ لا يتصور ان يتضمنه فعل اللسان ويكون موجودًا بوجوده بخلاف القول فانه يتضمن قول
اخر ويعتبر مراده معه وهذا ظاهر وقول ابي اليسر قول ابي يوسف اظهر لا يظهر بخلاف ما قاس عليه لان الفقير يكون نايبًا
عن الامر فيكون قابضًا له بالاستيفاء يصير قابضًا لنفسه اما العبد فلا يقع في يده شي بالعتق ليمكن اعتباره قابضًا
نيابة او لا بل بالعتق يتلف ماليته

باب نكاح اهل الشرك

لما فرغ من نكاح المسلمين بمرتبتيه من الاحرار
والارقا شرع في بيان نكاح الكافر مطلقًا كتابيًا او غيرهم وهو المراد باهل الشرك اما تغليبًا واما ذهابًا الى ان
اهل الكتاب داخلون في المشركين على ما اختاره بعض الصحابة وقدمناه في فصل المحرمات واما الاطلاق للمشركين
عليهم باعتبار قول طايفة منهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله تعالى الله تعالى رب العرش والكبرياء وقدمنا
انه انما اعقب باب المهر بفصل مهور الكفار تتميما لباب المهر تبعًا واعلم ان كل نكاح صحيح في حق المسلمين فهو
صحيح اذا اتفق بين اهل الكفر لتضافر الاعتقادين على صحته ولعموم الرسالة فحيث وقع من الكفار على وفق
الشرع العام وجب الحكم بصحته وبه قال الشافعي واحمد وقال مالك لا تصح انكحتهم بناء على تناول الخطاب العام اياهم
مع ملازمته انكحتهم لعدم بعض الشروط كالولاية وشهادة المسلمين واستشكله بعض المالكية لثبوت ولاية
الكافر على الكافر ولعدم اشتراط الشهادة في العقد عندهم قال ولو قلنا انها شرط فاذا عقده جماعة من المسلمين
ينبغي ان يصح لكنهم يطلقون عدم الصحة قال فينبغي ان يقال ما صادف شروط الصحة فهو صحيح وما لا ففاسد قلنا
قوله تعالى وامرأته حمالة الحطب وقوله عليه السلام ولدت من نكاح لا من سفاح واسلم فيروز على اختين فقال له
عليه السلام اختر ايتهما واسلم ابن غيلان على عشر فقال له عليه السلام امسك اربعًا الحديث ومن حين ظهرت دعوته صلى الله
عليه وسلم والناس يتواردون الاسلام الى ان توفي عليه السلام على ما قيل عن سبعين الف مسلم غير النسا ولم ينقل قط انه جدد
نكاحهم بطريق صحيح ولا ضعيف ولو كان لقضت العادة بنقله فعلم انه قول باطل **قوله** واذا تزوج الكافر
من غير شهود او في عدة كافر وذلك في دينهم جايز ثم اسلما اقرا عليه وهذا عند ابي حنيفة وقال زفر النكاح فاسد في
الوجهين اي النكاح بغير شهود وفي عدة كافر الا انا لا نتعرض لهم قبل الاسلام او المرافعة الى الحكام فاذا وقع
او وقال ابو يوسف ومحمد في الوجه الاول والنكاح بلا شهود كما قال ابو حنيفة وفي الوجه الثاني وهو في عدة كافر
كما قال زفر لزفر ان الخطابات عامة على ما مر في الفصل الذي بذيل باب المهر من وجوب ثبوت الحكم على العموم لعدم

لعموم الخطابات وهم مخاطبون بالمعاملات والنكاح منها وانما لا نتعرض لهم لذمتهم اعراضا لا تقريرا فاذا ترافعوا او اسلموا والحرمة قايمة وجب التفريق لقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ولهما وهو الفرق ان نكاح المعتدة مجمع على بطلانها عندنا فكانوا ملتزمين هناك ايضا من مذهبنا ان اهل الذمة التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملة وهذا التفسير له حيث افاد انهم التزموا المجمع عليه في ملتنا مطلقا **قوله** ولابي حنيفة ان الحرمة اي حرمة النكاح بغير شهود ونكاح المعتدة لا يمكن اثباتها حقا للشرع اي الشارع لانهم لا يخاطبون بحقوقه ولا وجه الى ايجاب العدة حقا للزوج لانه لا يعتقده بخلاف ما اذا كانت الكتابية تحت مسلم طلقها فانه تجب العدة حقا له لانه يعتقده فلا يصح نكاح الكتابية فيها واذا صح النكاح حال صدوره فحال المرافعة او الاسلام حالة البقاء والشهادة ليست شرطا فيها بل في ابتداء العقد لصحته وكذا العدة لا تنافيها اي لاننا في حالة بقاء العقد كالمنكوحة اذا وطئت بشبهة حيث يثبت وجوب العدة عليها حال قيام النكاح مع زوجها وحرمتها عليه وهذا التقرير يفيد ان العدة لا تجب اصلا عنده حتى لا يثبت للزوج الرجعة بمجرد طلاقها لانه انما يملكها في العدة ولا يثبت نسب ولدها اتت به بعد الطلاق لاقل من ستة اشهر وبه قالت طايفة من المشايخ وقيل تجب عنده لكنها ضعيفة لا تمنع من صحة النكاح لضعفها كالاستبراء يجوز تزوج الامة في حال قيام وجوبه على السيد وقيل الاليق الاول لما عرف من وجوب تركهم وما يدينون وفيه نظر لان تركهم تحرزا عن الغدر لعقد الذمة لا يستلزم صحة ما تركوا واياه لكفر تركوا وهو الباطل الاعظم ولو سلم لم يستلزم عدم ثبوت النسب في الصورة المذكورة لجواز ان يقال لا تجب واذا علم منه الولد بطريق اخر وجب الحاقه به بعد كونه عن فراش صحيح ومجيئها به لاقل من ستة اشهر من الطلاق مما يفيد ذلك فيلحق به وهم لم ينقلوا عن ابي حنيفة ثبوته ولا عدمه بل اختلفوا ان قوله بالصحة بناء على عدم وجوبها فيتفرع عليه ذلك اولا فلا ولنا ان نقول بعدم ثبوت النسب في الصورة المذكورة وفي المبسوط ان الخلاف بينهم فيما اذا كانت المرافعة او الاسلام والعدة قايمة اما اذا كان بعد انقضايها فلا يفرق بالاجماع ثم هنا نظر ان الاول مقتضى توجيه ابي حنيفة ان الكفار لا يخاطبون بها في احكام الدنيا والمسئلة ليست بمحفوظة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ بخارى من بعض تفريعاتهم كمن نذر صوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يلزمه النذر بعد ذلك والعراقيون على انهم مخاطبون بالكل وانما قلنا انه خلافه لان النكاح من المعاملة وكونه من حقوق الشرع لا ينافي كونه معاملة فيلزم اتفاق على الثلاثة على انهم مخاطبون باحكام النكاح غير ان حكم الخطاب انما يثبت في حق المكلف ببلوغه اليه والشهرة تنزل منزلته وهي متحققة في اهل الذمة دون اهل الحرب فمقتضى النظر التفصيل الثاني ان نفي ابي حنيفة العدة هنا انما هو فيما اذا كانوا لا يعتقدون عدمها ومقتضاه اذا كانوا يعتقدون وجوبها ان لا يصح ولجبر الحربي بعد الاسلام لانه حين وقع كان باطلا فيلزم في المهاجرة لزوم العدة اذا كانوا يعتقدون لان المضاف الى تباين الدار الفرقة لا نفي العدة وتعليل النفي هناك بقول المصنف لانها وجبت اظهارا لخطر النكاح السابق ولا خطر لملك الحربي بالاية قد يشكل عليه بقاء ملكه للنكاح اذا سبي الزوجان معا وسنذكره **قوله** فان تزوج مجوسي امه او بنته او مطلقته ثلاثا او جمع بين خمس او اختين في عقده ثم اسلما او احدهما فرق بينهما اجماعا لان نكاح المحارم وما معه له حكم البطلان فيما بينهم عندهما كما ذكرنا يعني من قوله في المسئلة التي قبلها ان اهل الذمة التزموا المجمع عليه عندنا وهذه الانكحة مجمع على بطلانها فيلزمهم حكمها وعلى ما حققناه من ان الكفار اما مخاطبون بالكل كقول العراقيين او بالمعاملة كقول البخاريين يجب الاتفاق بين الثلاثة على ان له حكم البطلان باعتبار شيوع خطاب الاحكام في دارنا فيجعل نازلا في حقهم اذ ليس في وسع المبلغ سوى اشاعتها دون ان يوصلها لكل واحد غير ان تركناهم وما يدينون بامر الشرع فاذا اسلما او اسلم احدهما وجب التفريق وما على ما اختاره

القاضي ابو زيد واتباعه وجعله المصنف وغيره الصحيح من ان له حكم الصحة عنده حتى تجب النفقة اذا طلبت ولا يسقط احصانه بالدخول فيه حتى لو اسلم فقذفه انسان يحد خلافا لمشايخ العراق الفقيه ريري وغيره فانهم لا يوجبون النفقة والاحصان بناء على ان الخطاب غير نازل في حقهم لا نكارهم مع عدم ولاية الالزام فلان المحرمية تنافي البقا كما تنافي الابتدا لكونها عدم المحل وانت علمت ان هذا كله خلاف مقتضى النظر كما ان يكون هو الوجه المختار وانما يصح ذلك في الحربي لعدم شيوع الخطابات في دار الحرب ولانه لا يبلغهم فلا يثبت حكمه في حقهم فيجب التعليل بمنافاة المحرمية كما ذكرنا واما اذا ترافعا فعلى الاعتبارين يفرق لانهما رضيا بحكم الاسلام فالقاضي كالمحكم واما برافعة احدهما فعلا كذلك يفرق كاسلام احدهما وعند ابي حنيفة لا للفرق بين الاسلام احدهما ورفعه لانه باسلام احدهما ظهرت حرمة الاخر عليه لتغير اعتقاده واعتقاده المصر لا يعارض اسلام المسلم لان الاسلام يعلو ولا يعلى بخلاف مرافعة احدهما ورضاه فانه لا يتغير به اعتقاد الاخر فيبقى الامر الشرعي بعدم التعرض والا وجه تخريج الخلاف في مرافعة احدهما على الخلاف في انه حين صدر كان باطلا عندهما لكن ترك التعرض للوفاء بالذمة فاذا نقاد احدهما لحكم الاسلام كان كاسلامه وعنده كان صحيحا ورفع احدهما لا يرجحه على الاخر في ابطال استحقاقه بل يعارضه الاخر فيبقى الحكم على الصحة هذا كله بعد الاسلام والمرافعة اما اذا لم يكن احدهما فلا تفريق في قول ابي يوسف الاخر على ما في كتاب الحدود في الذي تبينه انه يفرق اذا علم ذلك لما روي ان عمر كتب الى عماله ان فرقوا بين المجوس ومحارمهم اجيب بانه غير مشهور بل المعروف ما كتب عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصري ما بال الخلفاء الراشدين تركوا وما يعتقدون وانما انت متبع ولست بمبتدع والسلام ولان الولاة والقضاة من وقت الفتوحات الى يومنا لم يشتغل احد منهم بذلك مع علمهم بمباشرتهم ذلك فحل محل الاجماع وفي الغاية معزيا الى المحيط لو طلبت المطلقة ثلاثا التفريق يفرق بينهما وكذا في الخلع بعد اختلف من زوجها الذمي ثم امسكها فرفعته الى الحاكم فانه يفرق بينهما لان امساكها ظلم وما اعطيناهم العهد على تقريرهم على الظلم وكذا في المطلقة الثلاث لانهم يعتقدون ان الطلاق مزيل للملك وان لم يعتقدوا وخصوص عدد وفي النهاية لو تزوج اختين في عقده ثم فارق احداهما ثم اسلم احدهما ان الباقية نكاحها على الصحة حتى اقرا عليه انتهى وينبغي على قول مشايخ العراق وما ذكرنا من التحقيق ان يفرق لوقوع العقد فاسدا او وجب التعرض بالاسلام **قوله** ولا يجوز ان يتزوج المرتد مسلمة ولا تزوج اصلا لانها مجوسة للتامل ومناط المنع مطلقا عدم انتظام مقاصد النكاح وهو لم يشرع الا لها فكان احق بالمنع من منع تزوج المراة عبدها وبالعكس **قوله** فان كان احد الزوجين مسلما فالولد على دينه يتحقق من الطرفين في الاسلام العارض بان كانا كافرين فاسلمت او اسلم ثم جات بولد قبل العرض على الاخر والتفريق او بعده في مدة يثبت النسب في مثلها او كان بينهما ولد صغير قبل الاسلام فانه باسلام احدهما صار ذلك الولد مسلما هذا اذا كانا في دار واحدة اما لو تباينت دارهما بان كان الاب في دار الاسلام والولد في دار الحرب او على العكس فانه لا يصير مسلما باسلام ابيه وسنذكرها في السير في فصل من باب المستامن ان شا الله تعالى واما في الاسلام الاصلي فانما يتحقق بان تكون الام كتابية والاب مسلم فما جات به مسلم وحينئذ لا حاجة الى التنصيص على هذه بقوله وكذلك اذا اسلم احدهما الى اخره فانها داخلة في عموم الاولى ومن افرادها وهذه اجماعية فقس عليها ما اذا كان احدهما كتابيا والاخر مجوسيا اما او ابا فحكمنا بان الولد كتابي لجامع الانظر للولد في الدنيا بالاقتراب من المسلمين بالاحكام في حل الذبيحة والمناكحة وفي الاخرة بنقصان العقاب اذ كانت الكتابية اخف شرا من المجوسية فيثبت الولد كذلك ويتبعه في الاحكام والشافعي تخالفنا فيه اي فيما اذا كان احدهما كتابيا والاخر مجوسيا فنقول فيما اذا كان الاب كتابيا والام مجوسية انه مجوسي في اصح قوليه وبه قال احمد تغليبا للتحريم وقوله الاخر انه كتابي تبعا لابيه وبه قال مالك لان الانتساب الى الاب ولو كانت الام كتابية والاب مجوسيا فهو تبع له قولا واحدا فلا تحل مناكحته ولا ذبيحته فقد جعله مجوسيا مطلقا وقوله للتعارض الا الحاقين اي الالحا

باحدهما يوجب حرمات وبالاخر يوجب الحل فيغلب موجب الحرمة وهو بالالحاق بالمجوسي ولحنا بينا الترجيح بالقياس بجامعه و
هذه الاحكام انما تثبت تبعًا والمقصود الاصلي اثبات ديانته على وجه النظر له على مابينا وايضًا قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود
يولد على الفطرة حتى يكون ابواه اللذان يهودانه الحديث جعل اتفاقهما ناقلاله عن الفطرة فاذا لم يتفقا بقي على اصل
الفطرة او على ما هو اقرب الى اصل الفطرة كذا قيل ولا يخفى ما فيه واما ما قيل في ترجيح ترجيحنا على ترجيح الشافعي بان ترجيحه
يرفع التعارض وترجيحنا يدفعه فلا حاصل له اذا تاملته واعلم ان التعارض هنا يجيئ فان ثبوته بثبوت المتعارضين متلازمين
لحكميهما وليس هنا الا ثبوت حكم على نقيض اعتبار وضده على نقيض اخر فلما اشترك مع المعارض في ترجيح احدهما بالقول
به سمي تعارضًا والا فالتعارض تقابل الحجتين وليس هنا حجة فضلاً عن تثنيتها **قوله** واذا اسلمت المراة وزوجها كافر سواء
كان كتابيًا او غيره اذ لا يصح تزوج الكافر مطلقًا مسلمة ولو وقع عوقب وعوقبت ايضًا ان كانت عالمة بحاله والساعي بينهما
ايضًا امراة ورجلا ولا يصير به ناقضًا العهد ان كان ذميًا فلا يقبل خلافًا لمالك قاسه على ما جعل نفسه طليعة للمشركين
يجامع انه باشر ما ضمن بعقد الذمة ان لا يفعله قلنا كالزام المسلم بالاسلام ان لا يفعل الذمي ما التزم بعقد الذمة ان لا
يفعله لا يصير ناقضًا لامانه وقبول الطليعة لانه حارب معنى ولو اسلم بعد النكاح لا يقران عليه ولا يلحق اجازة لانه
وقع باطلا وقال في اسلام الرجل وان اسلم الرجل وتحته مجوسية لان كفر المراة مطلقًا لا يمنع تزوج المسلم بها بل
غير الكتابية فلذا فرضها في المجوسية وحاصل المسئلة انه اذا اسلم احد الزوجين الذين هما مجوسيان او الزوجة
منهما مجوسية والزوج كتابي او الزوجة من الكتابيين لو الكتابية الزوجة لمجوسي عرض على المصر الاسلام اذا كان
بالغًا او صبيًا يعقل الاديان لان ردته معتبرة فكذا اباؤه والنكاح قائم فان ابى فرق بينهما وان كان الصبي مجنونًا
عرض على ابويه وينبغي ان يكون معنى هذا ان اي الابوين اسلم بقي النكاح لانه يتبع المسلم منهما وان لم يكن مجنونًا
لكنه لا يعقل الاديان بعد انتظر عقله لان له غاية معلومة بخلاف الجنون هذا على قولهما اما على قول ابي يوسف
فاختلف المشايخ في اباء الصبي قيل لا يعتبر كما لا تعتبر ردته عنده وقيل نعم وصححه بعضهم وفرق بينه وبين
الردة وحكم الصبية كالصبي وما لم يفرق القاضي هي امراته حتى لو مات الزوج قبل ان تسلم امراته الكافرة وجب
لها المهر وان لم يدخل بها لان النكاح قائمًا ويتقرر بالموت وقال الشافعي لا يعرض على المصر لانه تعرض منهي عنه
بل ان كان الاسلام قبل الدخول انقطع النكاح في الحال لعدم تاكده وان كان بعده تاجل الى انقضاء ثلثة اطهار
وقول المصنف ثلثة حيض لا ياتي على مذهبه في العدة فان لم يسلم تزوجت قلنا اعتبار انقضاء العدة قبل الفرقة
واضافة انقطاع النكاح الى الاسلام لا نظير له في الشرع ولا اصل يلحق به قياسًا بجامع صحيح ولا سمعي يفيده بل الثابت
شرعًا اعتبار العدة بعد الفرقة ولنا انه لابد من سبب تضاف الفرقة اليه والاسلام عاصم قال صلى الله عليه وسلم
فاذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم واموالهم واختلاف الدين منتقض بتزوج المسلم كتابية ولانه يرجع
الى اسلام المسلمين لانه الذي به حصل الاختلاف وكفر المصر لانه يمنع والا لم يصح النكاح من الاصل فلم يبق الا
الاباء لا الاسلام لانه يصلح قاطعًا فاضفنا انقطاع النكاح اليه فكان هو المناسب وفي الموطا عن ابن شهاب الزهري
ان ابنة الوليد بن المغيرة كانت تحت صفوان ابن امية فاسلمت يوم الفتح وهرب زوجها صفوان ابن امية
من الاسلام فلم يفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بين امراته وبينه حتى اسلم صفوان واستقرت عنده
امراته بذلك النكاح والتعرض الممتنع الجبر اما نفس الكلام معه تخيير الا يمتنع ولانه استعلام
حكم شرعي هل نزل بالمراة اولا ثم تايد بما ذكره الطحاوي وابن العربي في المعارضة ان عمر رضي الله عنه فرق
بين نصراني ونصرانية باباه عن الاسلام وذكر اصحابنا ان الرجل نقلب اسلمت امراته وهي نصرانية فرفعت الى عمر
فقال له اسلم والا فرقت بينكما فابى ففرق بينهما وظهر حكمه بينهم ولم ينقل خلاف احد له **قوله** وكان ذلك يعني

تفريق القاضي عند اباء الزوج طلاقًا باينًا والحاصل ان ابا يوسف لا يفرق بين التفريق في الصورتين فيجعله فسخًا لا ينقص
شيئًا من عدد الطلاق وابو حنيفة ومحمد يجعلان الفرقة باباء الزوج طلاقًا وباباء المراة فسخًا لابي يوسف ان الفر
قة بسبب يشترك فيه يعني الاباء فانه ممن اسلم عن الكفر وممن لم يسلم عن الاسلام او هو على معنى انه يمكن تحقق
من كل منهما فاذا وجد منه لا يكون طلاقًا فانه يوجد منها ولا يكون طلاقًا والفرض وحرمة المسيب وصار كا
لفرقة بسبب الملك وخيار البلوغ والمحرمية بالرضاع فانه يشترك فيه بمعنى انه يتحقق سببًا من كل منهما
فكان فسخًا ولهما ان فات الامساك بالمعروف فوجب التسريح باحسان فان طلق والا ناب القاضي منابه في ذ
لك فيكون طلاقًا اذا كان نايبًا عمن اليه الطلاق لانه انما ينوب عنه فيما اليه التفريق به والذي اليه الطلاق
واما المراة فالذي اليها عند قدرتها على الفرقة شرعًا الفسخ فاذا ناب القاضي منابها فيما اليها التفريق
به فلا تكون الفرقة الا فسخًا فالقاضي نايب منابهما فيهما بخلاف ما قاس عليه من الملك والمحرمية فان الفرقة
فيهما لا بهذا المعنى بل للتنافي واما خيار البلوغ فان ملك الفرقة فيه لنظر الخلل الى المقاصد لسبب قصور شفقة
العاقد لقصور قرابته وعلى اعتبار تحقق هذا النظر لا يكون النكاح انعقاد امن الاصل فالوجه في الفرقة
الكاينة عنه كونها فسخًا وبخلاف ردته ايضًا على قول ابي حنيفة لان الفرقة فيها للتنافي اي هي تنافي النكا
ح ابتداء فكذا بقاء ولذا لا يحتاج في ذلك كله الى حكم الحاكم وانما احتيج اليه في خيار البلوغ لانه لدفع ضرر خفي
والضرر في هذه جلي ويحتاج اليه في الاباء فعلم ان الاباء غير مناف للنكاح **فرع** يقع طلاق زوج المرتدة وزوج المسلمة
الابي بعد التفريق عليهما ما دامتا في العدة اما في الاباء فلان الفرقة بالطلاق واما في الردة فلان الحرمة بالردة
غير متابدة فانها ترتفع بالاسلام فيقع طلاقه عليها في العدة مستتبعًا فايدته من حرمتها عليه بعد الثلث
حرمة مغياة بوطى زوج اخر والمحرمية فانها متابدة لا غاية لها فلا يفيد لحوق الطلاق فايدة **قوله** واذا
اسلمت المراة في دار الحرب وزوجها كافر او اسلم الحربي وتحته مجوسية لم تقع الفرقة حتى تحيض ثلث حيض ان
كانت ممن تحيض والا فثلثة اشهر فان اسلم الاخر قبل انقضاء هذه المدة فهما على نكاحهما وان لم يسلم
حتى انقضت وقعت الفرقة ثم قال المصنف واذا وقعت الفرقة والمراة حربية بان كان الذي اسلم هو الز
وج فلا عدة عليها وان كانت هي المسلمة فكذلك عند ابي حنيفة خلافًا لهما قال وسيأتيك بعد في مسئلة
المهاجرة فالحاصل انه لا عدة بعد البينونة عند ابي حنيفة في الصورتين وعندهما اذا كانت هي المسلمة
فعليها العدة وهكذا ذكره شمس الايمة وكانه اخذه من قول محمد في السير فيما اذا اسلمت المراة في دار
الحرب بعد ان ذكر الفرقة بشرطها وعليها ثلث حيض اخرى بعد الثلث الاول وهي فرقة بطلاق ويقع طلاقه
عليها ما دامت في العدة في الثلث الحيض الاواخر ثم قال محمد وينبغي في قياس قول ابي حنيفة ان لا يكون عليها عدة
واما الطحاوي فنفى الطلاق ووجوب العدة عليها حيث قال ومن اسلمت امراته في دار الحرب الى ان قال فاذا
حاضتها بانت ووجبت عليها العدة بعد سبب يضاف اليها الفرقة والاسلام غير مناسب له وكذا الاختلاف لا
نه يرجع الى اسلام المسلم ولانه منقوض بما ذكرنا وكذا كفر المصر فليس الا الاباء وهو متعذر في دار الحرب فيضا
ف الى شرط البينونة وذلك لان سبب الفرقة الطلاق بشرط انقضاء العدة والاضافة الى الشرط عند تعذر
الى العلة نظيره في الشرع وهو حافر البئر في الطريق يضاف ضمان ما تلف بالسقوط فيه الى الحفر وهو
شرط لان العلة ثقل الواقع وقوله والعرض على الاسلام الوجه فيه وعرض الاسلام عليه فهو من باب
القلب ونظيره في اللغة عرضت الناقة على الحوض وخرق الثوب المسمار بنصب المسمار **قوله** واذا
اسلم زوج الكتابية فهما على نكاحهما ظاهر **قوله** واذا خرج احد الزوجين الينا مسلما وقعت البينونة حكم

المسئلة لا يتوقف على خروجه مسلماً بل ذمياً لما نذكر **قوله** والحاصل ان السبب الى اخره اختلف في ان تباين الدارين حقيقة
وحكماً بين الزوجين هل يوجب الفرقة بينهما قلنا نعم وقال الشافعي لا وفي ان السبي هل يوجب الفرقة ام لا فقلنا
لا وقال نعم وقوله قول مالك واحمد فيتفرع اربع صور وفاقيتان وهما لو خرج الزوجان الينا معاً ذميين او
مسلمين او مستامنين ثم اسلما او صارا ذميين لا تقع الفرقة اتفاقاً ولو سبي احدهما تقع الفرقة اتفاقاً عنده للسبي
وعندنا للتباين وخلافيتان احدهما ما اذا خرج احدهما الينا مسلماً او ذمياً او مستامناً ثم اسلم او صار ذمياً
عندنا تقع فان كان الرجل حل له التزوج باربع في الحال وباخت امرأته التي في دار الحرب اذا كانت في دار الا
سلام وعنده لا تقع الفرقة بينه وبين زوجته التي في دار الحرب الا في المرأة تخرج مراغمة لزوجها اي تقصد الا
ستيلاء على حقه فبين عنده بالمراغمة والاخرى ما اذا سبي الزوجان معاً فعنده تقع الفرقة فللسابي ان يطاها
هل بعد الاستبراء وعندنا لا يقع لعدم تباين داريهما وفي المحيط مسلم تزوج حربية في دار الحرب فخرج رجل
بها الى دار الاسلام بانت من زوجها بالتباين ولو خرجت المرأة بنفسها قبل زوجها لم تبن لانها صارت من
اهل دارنا بالتزامها احكام المسلمين اذ لا تمكن من العود والزوج من اهل الاسلام فلا تباين يريد في الصورة
الاولى اذ اخرجها الرجل قهراً حتى ملكها لتحقق التباين بينهما وبين زوجها حقيقة وحكماً اما حقيقة
فظاهر واما حكماً فلانها في دار الحرب حكماً وزوجها في دار الاسلام حكماً وجه قوله ان تباين الدارين اثره
في انقطاع الولاية اي ولاية من في دار الحرب عليه ان كان خارجاً الينا وولاية من في دارنا عليه ان كان لا
حقاً بدار الحرب بحيث يتعذر الالزام عليه وذلك لا يؤثر في الفرقة كالحربي المستامن اما السبي فيقتضي
الصفا للسابي والصفا هنا بمعنى الخلوص ولا يتحقق صفاؤه له الا بانقطاع النكاح ولهذا اي لثبوت
الصفا بالسبي يسقط ما على المسبي من دين ان كان لكافر عليه لعدم احترامه ولكن لا يسقط حق الزوج الحربي
وهذا لان الصفا موجب لملك ما يحتمل التملك وملك النكاح لكن لكن لا يخلص له عند عدم احترام الحق ا
لمتعلق به وصار سقوط ملك الزوج عنها كسقوطه عن جميع املاكه فانها تذهب ويؤيده من ا
لمنقول ان ابا سفيان اسلم في معسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمر الظهران حين اتى به العباس رضي
الله عنه وزوجته هند بمكة وهي دار حرب اذ ذاك ولم يامرهما صلى الله عليه وسلم بتجديد نكاحهما ولما
فتحت مكة هرب عكرمة بن ابي جهل وحكيم بن حزام حتى اسلمت امرأة كل منهما واخذت الامان لزوجها
وذهبت فجاءت به ولم يجدد نكاحهما وتباين الدارين بين ابي العاص بن الربيع زوج زينب بنت
رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنها اظهر واشهر فانها هاجرت الى المدينة وتركته بمكة على شركه
ثم جاء واسلم بعد سنين قيل ثلث سنين وقيل ست وقيل ثمان فردها عليه بالنكاح الاول فهذه كلها
تقوض لما علل به واستدل الشافعي ايضاً على اثبات علته بان قوله تعالى والمحصنات من النساء الا
ما ملكت ايمانكم نزلت في سبايا اوطاس وكن سبين مع ازواجهن وقد علمنا ان منادي رسول الله
صلى الله عليه وسلم نادى الا لا تنكح الحبالى حتى يضعن حملهن ولا الحبالى حتى يحضن فقد استثنى المسبيات
مع ازواجهن من المحرمات فظهر ان السبي يوجب الفرقة وقوله كالحربي المستامن ظاهره انه
اصل قياس وفرعه الخارج الينا مسلماً من دار الحرب او ذمياً والحكم عدم الفرقة بينه وبين زوجته
بجامع عدم سببها فهو من قبيل تعليل الحكم العدمي بعدم الا يؤثر في الفرقة لتخلفه في المستا
من الى اخره **قوله** ولنا ان مع التباين حقيقة وحكماً لا ينتظم المصالح التي شرع النكاح لها لان الظاهر
ان الخارج الينا مسلماً او ذمياً لا يعود والكاين هناك لا يخرج الينا فكان التباين منافياً له فيكون

اعتراضه

اعتراضه قاطعاً كاعتراض المحرمية بالرضاع وتقبيل ابن الزوج مثلاً لما نافته كان اعتراضها قاطعاً ثم شرع بنفسه
تعيين السبي عليه فقال والسبي يوجب ملك الرقبة يعني يصلح ان يكون موجباً غير ذلك واذن ملكهما افتقناه ملك
الرقبة لزم السبي تبعاً لملكها وما لا فلا وملك الرقبة لا يقتضي ملك النكاح الا اذا ورد على خالي عن مملوكيته او مالكيته
وكذا ابتداء النكاح وبقاؤه في العبد المشتري فهو كسائر اسباب الملك من الشراء والهبة والارث وزوال الاملاك
المسبي لثبوت رقه والعبد لا ملك له في الحال بخلاف النكاح فانه من خصائص الادمية فيملكه ابتداء وحق
بطريق الصحة حتى لا يملك سيده التطليق عليه وانما توقف في الابتداء على اذنه لما يستلزم من تنقيص ما
ليته وسقوط الدين الكائن لكافر على المسبي الحربي مقتضى السبي بل لتعذر بقائه لانه انما يبقى ما كان
وهو حي وجب كان في ذمته لاشتغالها بمالية رقبته ولا يمكن ان يثبت بعد الرق بالسبي الا متعلقاً بها فيجبر
الباقي غيره ولذا لو كان المسبي عبداً مديوناً كذلك لا يسقط عنه الدين بالسبي نص عليه محمد في الماذون فان قيل
بل نجوز كون الدين في ذمة العبد غير متعلق برقبته ولذا يثبت الدين باقراره به ولا يباع فيه اجيب بمنع
تعلقه في العبد كذلك وانما لا يطالب باقراره لان اقراره لا يسري في حق المولى حتى لو ثبت بالاستهلاك قطعاً
معاينة يباع فيه واما ما استدل به من قصة ابي سفيان فالحق ان ابا سفيان لم يكن حسن الاسلام يومئذ
بل ولا بعد الفتح وهو شاهد حنيناً على ما تفيده السير الصحيحة من قوله حين انهزم المسلمون لا ترجع
هزيمتهم الى البحر وما نقل ان الازلام حينئذ كانت معه وغير ذلك مما يشهد بما ذكرنا مما نقل من كلامه بمكة قبل
الخروج الى هوازن بحنين وانما حسن اسلامه بعد ذلك رضي الله عنه والذي كان اسلامه حسناً حين اسلم هو
ابو سفيان بن الحارث واما عكرمة وحكيم فانما هربا الى الساحل وهو من حدود مكة فلم تتباين دارهم واما ابو
العاص فانما ردها عليه صلى الله عليه وسلم بنكاح جديد روى ذلك الترمذي وابن ماجة والامام احمد والجمع
اذا امكن اولى من اهدار احدهما وهو يحمل قوله على النكاح الاول على معنى بسبب سبقه مراعاة لحرمته كما يقا
ل ضربته على اساءته وقيل قوله ردها على النكاح الاول لم يحدث شيئاً معناه على مثله لم يحدث زيادة في الصداق
والحبا وهو تاويل حسن هذا وما ذكرناه مثبت وعلى النكاح الاول ناف لانه مبقي على الاصل وايضاً نقطع بان
الفرقة وقعت بين زينب وبين ابي العاص بمدة تزيد على عشر سنين فانها اسلمت بمكة في ابتداء الدعوة
حين دعا صلى الله عليه وسلم خديجة وبناته ولقد انقضت المدة التي تبين بها في دار الحرب مراراً وولدت وروي
انها كانت حاملاً فاسقطت حين خرجت مهاجرة الى المدينة وروعها هبار بن الاسود بالرمح واستمر ابو الر
بيع على شركه الى ما قبيل الفتح فخرج تاجراً الى الشام فاخذت سرية المسلمين ماله واعجزهم هرباً ثم دخل بليل
على زينب فاجارته ثم كلم رسول الله صلى الله عليه وسلم السرية فردوا ماله فاحتمل الى مكة فادى الودايع وما كان
اهل مكة ابضعوا معه وكان رجلاً اميناً كريماً فلما لم يبق لاحد عليه علقة قال يا اهل مكة هل بقي لاحد منكم
عندي مال لم يأخذه قالوا لا فجزاك الله خيراً فقد وجدناك وفياً كريماً قال فاني اشهد ان لا اله
الا الله وان محمداً عبده ورسوله والله ما منعني من الاسلام عنده الا تخوف ان تظنوا اني انما اردت
ان اكل اموالكم فلما اداها الله اليكم وفرغت منها اسلمت ثم خرج حتى قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وما
ذكر في الروايات من قولهم وذلك بعد ست سنين او ثمان سنين او ثلاث سنين فانما ذاك من وقت فرقته
بالابدان وذلك بعد غزوة بدر واما البينونة فقبل ذلك بكثير لانها وقعت من حين اسلمت فهي قريب من
عشرين سنة الى اسلامه وان وقعت من حين نزلت ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهي مكية فاكثر من
عشر هذا غير انه كان حابسها قبل ذلك الى اسر فيمن اسر ببدر وهو صلى الله عليه وسلم كان مغلوباً على ذلك

قبل ذلك فلما ارسل اهل مكة في فداء الاسرى ارسلت زينب في فداء ابيه قلادة كانت لخديجة اعطتها اياها فلما راها
رسول الله صلى الله عليه وسلم رق لها فردها عليها واطلقها لها فلما وصل جهزها اليه لانه صلى الله عليه وسلم
كان شرط عليه ذلك عند اطلاقه واتفق في مخرجها اليه ما اتفق من هبار بن الاسود وهذا امر لا يكاد ان
يختلف فيه اثنان وبه نقطع بان الرد كان على نكاح جديد كما هو من حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
ووجب تاويل رواية على النكاح الاول كما ذكرنا واعلم ان بنات رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تتصف واحدة
منهن قبل البعثة بكفر ليقال اسلمت بعد ان لم تكن مومنة فقد اتفق علماء المسلمين ان الله لم يبعث نبيا قط
اشرك بالله طرفة عين والولد يتبع المومن من الابوين فلزم انهن لم تكن احداهن قط الا مسلمة نعم قبل
البعثة كان الاسلام اتباع ملة ابراهيم عليه السلام ومن حين وقع البعثة لا يثبت الكفر الا بانكار المنكر بعد
البلوغ الدعوة ومن اول ذكره صلى الله عليه وسلم لاولاده لم تتوقف واحدة منهن واما سبايا اوطاس فقد
روي ان الناس تحرجوا وفي رواية الترمذي تعقيب ذلك عن ابي سعيد قال اصبنا سبايا اوطاس ولهن
ازواج في قومهن فذكروا ذلك لرسول الله عليه السلام فنزلت والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم
نعم بقي ان يقال العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ومقتضى اللفظ حل المملوكة مطلقا سواء سبيت و
حدها ومع زوج واما المشتراة متزوجة فخارجة بالاجماع فوجب ان يبقى ما سواها داخلا تحت العموم
على الاباحة والجواب ان المسبية مع زوجها تخص ايضا بدليلنا وبما نذكر وبقي المسبية وحدها ذات
بعل وبلا بعل والله سبحانه اعلم واما قياسه على الحربي والمستامن والمسلم المستامن فالجواب منع وجود
التباين لان المدعى عليه منه هو التباين حقيقة وحكما وهو يصير الكاين في دار الحرب في حكم الميت حتى يعتق
مدبروه وامهات اولاده ويقسم ميراثه والكاين في دارنا ممنوع من الرجوع وهذا ممتنع في المستا
من فاذا كان انا ما ذكر بقي ما ذكرنا من المعنى اللازم التباين الموجب للفرقة سالما عن المعارض فوجب
اعتباره ودليل السمع ايضا وهو قوله تعالى اذا جاءكم المومنات مهاجرات الى قوله فلا ترجعوهن الى الكفار
لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا اتيتموهن اجورهن ولا تمسكوا بعصم الكوافر
وقد افاد من ثلث نصوص على وقوع الفرقة وهذا وجه الاقتضاء وهو فلا ترجعوهن قوله واذا خرجت المر
اة الينا مهاجرة اي تاركة الدار الى اخرى على عزم العود وذلك بان تخرج مسلمة او ذمية هذه المسئلة
حكم اخر على بعض ما تضمنه موضوع المسئلة التي قبلها لانها كانت اذا خرج احد الزوجين مهاجرا وقعت
الفرقة وهذه اذا كان الخارج منهما المراة ووقعت الفرقة اتفاقا هل عليها عدة فيها خلاف عند
ابي حنيفة لا فتتزوج للحال الا ان تكون حاملا فتتربص لا على وجه العدة بل ليرتفع المانع بالو
ضع وعندهما عليها العدة ثم اختلفوا لو خرج زوجها بعدها وهي بعد في هذه العدة فطلقها هل
يلحقها طلاقه قال ابو يوسف لا يقع عليها وقال محمد يقع والاصل ان الفرقة اذا وقعت بالتنافي
لا تصير المراة محلا للطلاق عند ابي يوسف وعند محمد تصير وجوابه الا ان تكون محرمية لعدم فايدة الطلاق على ما قدمناه وبينه
تظهر فيما لو طلقها ثلثا لا يحتاج زوجها في تزوجها اذا اسلم الى زوج اخر عند ابي يوسف وعند محمد يحتاج اليه وجه قو
لهما انها مهاجرة وقعت الفرقة عليها بعد الاصابة والدخول الى دار الاسلام فيلزمها حكم العدة حقا للشرع كالمطلقة
في دارنا من المسلمات بخلاف ما لو طلقها الحربي في دار الحرب ثم هاجرت لا عدة عليها بالاجماع لان الفرقة في دارهم وهم لا يا
خذون باحكامنا هناك وهذا على ما اخترناه من ان اصلهما ان الخطاب يلزم الكفار في المعاملات غير ان شرطه البلوغ والحربي
لا يبلغهم فلا يتعلق بهم حكم بخلاف اهل دارنا منهم ولابي حنيفة ان العدة انما وجبت اظهارا لخطر النكاح المتقدم

ولا

ولا خطر لملك الحربي بل اسقطه الشرع بالاية المتقدمة في المهاجرات وهي ولا تمسكوا بعصم الكوافر بعد
قوله ولا جناح عليكم ان تنكحوهن فقد رفع الجناح عن النكاح المهاجرات وامران لا يتمسك بعصم الكوافر
جمع كافرة فلو شرطت العدة لزم التمسك بعقد نكاح الموجودة في حال كفرهن وبهذا يبطل قولهما
وحيث لحق الشرع كيلا تختلط المياه واستغنينا به عن ابطاله بان الشرع ابطل النكاح بالتباين لمنافاته
النكاح فقد حكم بمنافاته للعدة لانها اثره حيث حكم بمنافاته لما له الا اثر فان للقايل ان يمنع الملازمة
ويقول لا نسلم ان منافاة الشيء تنافي اثره الا اذا كان جهة المنافاة ثابتة في الاثر ايضا وهو منتف لانه
في النكاح عدم انتظام المصالح والعدة لا ينفيها عدم انتظام المصالح بل تجامعه مدة بقايها الى ان تنقضي
فيجب ان يثبت موجبها بلا مانع لكن قد يقال عصم الكوافر عام يدخل فيه المسبية دون زوجها والمتروكات في
دار الحرب للازواج المهاجرين فلهم ان يتزوجوا اربعا وباخت الكاينة هناك لعدم اعتبار عصم اللواتي في
دار الحرب للفرقة والمسبية مع زوجها وهذه خصت عندكم فلزمها تتمسك بعقدها حيث قلتم لا تقع الفرقة
بينهما وبين زوجها فجاز ان تخص المهاجرة في حق العدة بحديث سبايا اوطاس فانه دل على ان هذا الفسخ
نكاحها بالتباين لا يحل وطيها قبل تربص فاذا وجب عليها تربص وهي حرة كان عدة اجماعا لعدم القايل بالفصل
وحينئذ فابطاله الوجوب للخطر لا ينفي اذ كان له سبب اخر وهو حق الشرع المدلول عليه بوجوب الاستبراء فانه
افاد ان لا يخلى فرج المدخول بها عن الامتناع الى مدة غير انه اعتبر مدة الاستبراء قصر كما هو داب الشرع في اظهار
التفاوت بين الحرة والامة في مثله قوله وان كانت يعني المهاجرة حاملا لم تتزوج حتى تضع وقد منا انه عن
ابي حنيفة لا بطريق العدة وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يجوز تزوجها ولا يقربها حتى تضع حملها كالحا
مل من الزنى وجه الظاهر ان حملها ثابت النسب فظهر في حق المنع احتياطا وانما قال احتياطا لان مجرد كونه ثا
بت النسب انما يقتضي ظاهرا ان لا يبطل الا بيقين سابقا ماء زرع غيره فتعدية المنع الى نفس التزوج
بلا وطي للاحتياط فقط لانه به يقع الجمع بين الفراشين وهو ممتنع بمنزلة الجمع وطيا ولهذا لم يجز عنده
تزوج الاخت في عدة الاخت والخامسة في عدة الاربع قوله واذا ارتد احد الزوجين عن الاسلام
وقعت الفرقة في الحال بغير طلاق قبل الدخول او بعده وبه قال مالك واحمد في رواية وقال الشافعي
واحمد في اخرى قبل الدخول هو كذلك وبعده فيتوقف الى انقضاء العدة فان جمعهما الاسلام قبل انقضا
يها يستمر النكاح والا تبين الفراق من وقت الردة قلنا هذه الفرقة للتنافي فان الردة منافية للعصمة موجبة
للعقوبة والمنافي لا تحتمل التراخي بخلاف الاسلام فانه غير مناف للعصمة هذا جواب ظاهر المذهب وبعض
مشايخ بلخ وسمرقند افتوا في ردتها بعدم الفرقة حسما لاحتيالها على الخلاص باكبر الكباير وعامة
مشايخ بخارى افتوا بالفرقة وجبرها على الاسلام وعلى النكاح مع زوجها الاول لان الحسم بذلك يحصل
ولكل قاض ان يجدد النكاح بينهما بمهر يسير ولو بدينار رضيت ام لا وتعزر خمسة وسبعين
ولا تسترق المرتدة ما دامت في دار الاسلام في ظاهر الرواية وفي رواية النوادر عن ابي حنيفة تسترق
هذا الكلام في الفرقة واما كونها طلاقا فاتفق الامامان هنا على انها من جهة الزوج والمراة فسخ وقا
ل محمد في ردة الزوج طلاق وفي ردتها فسخ مر على اصله في الاباء وكذا ابو يوسف وفرق ابو حنيفة بين
الردة والاباء وجه قول محمد اعتباره بالاباء والجامع ما بينا وهو ان بالاباء امتنع عن الامساك بمعروف
مع قدرته عليه فينوب القاضي منابه وقيل ما بيناه مما حاصله ان سبب الفرقة فعل من الزوج اباء او ر
دة وابو يوسف مر على ما اصلناه في الاباء وهو انه سبب يشترك فيه وابو حنيفة فرق بان الردة منافية

النكاح لانها منافية للعصمة لبطلان العصمة عن نفسه واملاكه ومنها ملك النكاح كذا قرر والحق ان منافاتها العصمة الا
ملاكا تبع لمنافاتها العصمة النفس اذ المنافاة صار في حكم الميت والطلاق لاينافي النكاح لثبوته معه حتى لا تقع البينونة
بمجرده بل بامر ابن عليه او عند انقضاء العدة ولزم كون الواقع بالردة غير الطلاق وليس الا الفسخ بخلاف الفرقة بالا
باء فانها ليست للمنافاة ولذا بقي النكاح مالم يفرق القاضي لانها فرقة بسبب فوت ثمرة النكاح فوجب دفعه لارتفاع ثمرته
التي من قبل الزوج فالقاضي يامره بالامساك بمعروف بالاسلام او التسريح باحسان فاذا امتنع ناب عنه وفي الشروح من
تقرير هذه الفرق امور لا تمس المطلوب فكذا قوله في الهداية والطلاق رافع لانه الرفع بجامع المنافي بالضرورة نعم
هو اعم يثبت مع المنافي ومع الطلاق فلا يقع به فرق ولا دخل له فيه ثم ان كان الزوج هو المرتد فلها كل المهر ان دخل بها ونفقة
العدة ايضا ونصفه ان لم يدخل بها وان كانت هي المرتدة فلها كل المهر ان دخل بها لا نفقة العدة لان الفرقة من
جهتها وان لم يكن دخل بها فلا مهر لها ولا نفقة **قوله** واذا ارتدا معا ثم اسلما معا فهما على نكاحهما استحسانا هذا
اذا لم يلحق احد منهما بدار الحرب بعد ارتدادهما فان لحق فسد للتباين والقياس وهو قول زفر والايمة الثلثة
تقع الفرقة لان في ردتهما ردة احدهما وهي منافية للنكاح ولنا وهو وجه وهو وجه الاستحسان ان بني حنيفة
ارتدوا ثم اسلموا ولم تامرهم الصحابة بتجديد الانكحة ولما لم تامرهم بذلك علمنا انهم اعتبروا ردتهم وقعت معا
معا اذ لو حملت على التعاقب لفسدت انكحتهم ولزمهم التجديد وعلمنا من هذا ان الردة اذا كانت كانت معا لا
توجب الفرقة واعلم ان المراد عدم تعاقب كل زوجين من بني حنيفة اما جميعهم فلا لان الرجال جاز ان يتعاقبوا
ولا تفسد انكحتهم اذا كان كل رجل ارتد مع زوجته معا فحكم الصحابة بعدم التجديد لحكمهم بذلك ظاهرا الا حملا
عليه للجهل بالحال كالغرقى وهذا لان الظاهر ان فيم البيت اذا ارادوا امرا تكون قرينته فيه قرينة هذا والمذكور في الحكم
بارتداد بني حنيفة في المبسوط منعهم الزكوة وهذا ايتوقف على نقل ان منعهم كان لجحد افتراضها ولم ينقل
ولا هو لازم وقتال ابي بكر رضي الله عنه اياهم لا يستلزمه لجواز قتالهم اذا اجمعوا على منعهم حقا شرعيا وعطلوه
والله اعلم وقد يستدل للاستحسان بالمعنى وهو عدم جهة المنافاة وذلك لان جهة المنافاة بردة احدهما عدم
انتظام المصالح بينهما والموافقة على الارتداد ظاهر في انتظامها بينهما الى ان يموتا بقتل او غيره والاوجه
الاستدلال بوقوع ردة العرب وقتالهم على ذلك فانه من غير تعيين بني حنيفة ومانعي الزكوة قطعي ثم لم يؤمروا
بتجديد الانكحة الى اخر ما ذكرنا **قوله** ولو اسلم احدهما بعد ارتدادهما معا فسد النكاح لان ردة الاخر منافية
للنكاح فصار بقاؤها كانشائها الان حال اسلام الاخر حتى ان كان الذي عاد الى الاسلام هو الزوج فلا شيء لها ان كان
قبل الدخول وان كانت هي التي اسلمت فان كان قبل الدخول فلها نصف المهر وان دخل بها فلها المهر في الوجهين
لان المهر يتقرر بالدخول دينا في الذمة الزوج والديون لا تسقط بالردة **فروع الاول** نصرانية تحت مسلم تمجست
وقعت الفرقة بينهما عند ابي يوسف خلافا لمحمد وجه قوله ان الزوج فقد ارتد والمجوسية لا تحل للمسلم فاحراتها
ما لو جرى به كالردة فقد ارتدا معا فلا تقع الفرقة ولابي يوسف ان الزوج لا تقرر على ذلك بل يجبر على الاسلام والمراة تقر
فصار كردة الزوج وحده وهذا معروف ان الكفر كله ملة واحدة فالانتقال من كفر الى كفر لا يجعل كانشائه فصار كما لو
تهودا فان الفرقة تقع فيه بالاتفاق ومحمد يفرق بان انشاء المجوسية لا تحل للمسلم فاشبهتها كالارتداد بخلاف
اليهودية الا ترى انها لو تمجست وحدها تقع الفرقة ولو تهودت لا تقع فافترقا **الثاني** يجوز نكاح اهل ملل
الكفر بعضهم بعضا فيتزوج اليهودي مجوسية ونصرانية لان الكل ملة واحدة من حيث الكفر وان اختلفت
نحلهم كاهل المذاهب ثم الولد على دين الكتابي منهم **الثالث** اذا اسلم الكافر وتحته اكثر من اربع او اختان او ام
وبنتها واسلمن معه وهن كتابيات فعند ابي حنيفة وابي يوسف ان كان تزوجهن في عقدة واحدة فرق

بينه

بينه او في عقد فنكاح من يحل سبقه جائز ونكاح من تاخر فوقع به الجمع او الزيادة على الاربع باطل **باب
القسم** لما فرغ من ذكر النكاح واقسامه باعتبار من قام به من المسلمين الاحرار والارقاء والكفار وحكمه ا
للازم له من المهر شرع في حكمه الذي لا يلزم وجوده وهو القسم وذلك لانه انما يثبت على تقدير تعدد ا
لمنكوحات ونفس النكاح لا يستلزمه ولا هو غالب فيه والقسم بفتح القاف مصدر قسم والمراد التسوية
بين المنكوحات ويسمى العدل ايضا بينهن وحقيقته مطلقا ممتنعة كما اخبر سبحانه حيث قال ولن
تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وقال تعالى فان
خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم بعد احلال الاربع بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلاث ورباع فاستفدنا ان حل الاربع مقيد بعدم خوف عدم العدل وثبوت المنع
عن الاكثر من واحدة عند خوفه فعلم ايجابه عند تعددهن واما قوله صلى الله عليه وسلم استوصوا با
لنساء خيرا فلا يخص حالة تعددهن ولانهن رعية الرجل وكل راع مسؤول عن رعيته وانه في امر مبهم محتاج ا
لى البيان لانه اوجبه وصرح بانه مطلقا لا يستطاع علم ان الواجب منه شيء معين وكذا السنة جاءت مجملة
فيما روى اصحاب السنن الاربعة عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم فيعدل
ويقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تلمني فيما تملك ولا املك يعني القلب اي زيادة المحبة فظاهره انما عدله
فيما هو داخل تحت ملكه وقدرته تحت التسوية فيه ومنه عدد الوطئات والقبلات والتسوية فيها غير لازمة ا
جماعا وكذا ما روى اصحاب السنن الاربعة والامام احمد والحاكم من حديث ابي هريرة رضي الله عنه عنه صلى
الله عليه وسلم انه قال من كانت له امراتان فمال الى احداهما جاء يوم القيمة وشقه مائل اي مفلوج ولفظ
ابي داود والنسائي فمال الى احداهما على الاخرى فلم يبين فيما ذا واما ما في الكتاب من زيادة قوله
في القسم فالله اعلم بها لكن لا نعلم خلافا في ان العدل الواجب في البيتوتة والتانيس في اليوم وا
لليلة وليس المراد ان يضبط زمان النهار فبقدر ما عاشر فيه احداهما فيعاشر الاخرى بقدره بل
في البيتوتة واما النهار ففي الجملة **قوله** واذا كان للرجل امراتان حرتان فعليه ان يعدل بينهما ا
لتقييد بحرتين لاخراج ما اذا كانت احداهما امة والاخرى حرة لا لاخراج الاثنتين ثم ظاهر العبارة غير
مجبول فانه يعطي انهما اذا لم تكونا حرتين ليس عليه ان يعدل بينهما وليس بصحيح لكن معنى العدل هنا
التسوية لا ضد الجور فاذا كانتا حرتين او امتين فعليه ان يسوي بينهما وان كانتا حرة وامة فلا يعدل
بينهما اي لا يسوي بل يعدل بمعنى لا يجور وهو ان يقسم للحرة ضعف الامة فالابهام نشا من اشتر
اك اللفظ **قوله** والقديمة والجديدة سواء الطلاق ما روينا وهو معنى قوله لا فصل فيما ذكرنا فكان
الاولى ان يقال لما ذكرنا يعني من قوله ولا فصل الى اخره يعني ان ما روينا يوجب التسوية بين الجديدة والقد
يمة وكذلك ما تلونا من الاية فيحتج به على الشافعي انه يقيم عند البكر الجديدة اول ما يدخل بها سبعا تخصها
بها ثم يدور وعند الثيب الجديدة ثلثا الا ان طلبت زيادة على ذلك فيجيبها ويبطل حقها وتحتسب عليها بتلك
المدة لما روي عن انس رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للبكر سبع وللثيب
ثلث ثم يعود الى اهله اخرجه الدارقطني عنه وروى البزار من طريق ايوب السختياني عن ابي قلابة عن ا
نس ان النبي عليه السلام جعل للبكر سبعا وللثيب ثلثا وعنه قال من السنة اذا تزوج البكر على الثيب اقام
عندها سبعا وقسم واذا تزوج الثيب اقام عندها ثلثا ثم قسم رواه الشيخان في الصحيحين وفي صحيح
مسلم عن ام سلمة لما تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل عليها اقام عندها ثلثا ثم قال انه

ليس بك هوان على اهلك ان شئت سبعت لك وان سبعت لك سبعت لنسائي وهذا دليل استثناء الشافعي ما ذكرنا من
انه يسقط حقها ولا تحتسب عليها بالمدة ان طلبت زيادة على الثلث ولانها لم تالف صحبته وقد تحصل لها في اول الامر
نفرة فكان في الزيادة ازالتها ولنا ما رويناه من غير فصل وما تلونا وما ذكرنا من المعنى وهو قوله ولان القسم من
حقوق النكاح ولا تفاوت بينهن في ذلك فلا تفاوت بينهن في القسم واما المعنى الذي علل به فمعارض بان
تخصيص القديمة اولى لان الوحشة فيها متحققة وفي الجديدة متوهمة وان ازالة تلك النفرة يمكن ان يقيم عندها
السبع ثم يسبع للباقيات ولا ينحصر في تخصيصها واعلم ان المروي ان لم يكن قطعي الدلالة في التخصيص وجب تقديم
الاية والحديث المطلق لوجوب التسوية وان كان قطعيها وجب اعتبار التخصيص بالزيادة فانه لا يعارض
ما روينا وتلونا لان مقتضاها العدل واذا ثبت التخصيص شرعا كان هو العدل فانا نراه لم ينحصر في التسوية
بل يتحقق مع عدمها لعارض وهو رعاية المراتب حتى كان العدل ان يكون لاحداهما يوما وللاخرى يومين
فليكن ايضا بتخصيص الجديدة الموحشة باقامة سبع ان كانت بكرا وثلث ان كانت ثيبا هذا وكما لا فرق بين
الجديدة والقديمة كذلك لا فرق بين البكر والثيب والمسلمة والكتابية الحرتين والمجنونة التي لا يخاف
منها والمريضة والصحيحة والرتقاء والحائض والنفساء والصغيرة التي يمكن وطئها والمحرمة والمظاهر منها
ومقابلاتهن وكذلك يستوي وجوبه على العنين والمجبوب والمريض والصبي الذي دخل بامراته ومقابليهم
قال مالك ويدور ولي الصبي به على نسائه لان القسم حق العباد وهم من اهله وصح ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم لما مرض استاذن نساءه ان يمرض في بيت عائشة رضي الله عنها فاذن له **قوله** ومقدار الدور الى الزوج
لان المستحق هو التسوية دون طريقها ان شاء يوما يوما وان شاء يومين يومين او ثلثا ثلثا او اربعا اربعا
علم ان هذا الاطلاق لا يمكن اعتباره على اصل فتنه فانه لو اراد ان يدور سنة سنة ما تظن اطلاق ذلك له بل لا
ينبغي ان يطلق له مقدار مدة الايلاء وهو اربعة اشهر واذا كان وجوبه للتانيس ودفع الوحشة وجب ان تعتبر
المدة القريبة واظن اكثر من جمعة مضارة الا ان يرضيا والله اعلم **قوله** والتسوية المستحقة في البيتوتة
لا المجامعة لانها تبنى على النشاط ولا خلاف فيه قال بعض اهل العلم ان تركه لعدم الداعية والانتشار عذر
وان تركه مع الداعي اليه لكن داعيته الى الضرة اقوى فهو مما يدخل تحت قدرته فان ادى الواجب منه عليه
لم يبق لها حق ولم يلزمه التسوية واعلم ان ترك جماعها مطلقا لا يحل له صرح اصحابنا بان جماعها احيانا واجب
ديانة لكنه لا يدخل تحت القضاء والالزام الا الوطئة الاولى ولم يقدروا فيه مدة ويجب ان لا يبلغ به مدة
الايلاء الا برضاها وطيب نفسها به هذا والمستحب ان يسوي بينهن في جميع الاستمتاعات من الوطء
والقبلة وكذا بين الجواري وامهات الاولاد ليحصنهن عن الاشتهاء للزنى والميل الى الفاحشة ولا يجب شيء
لانه تعالى قال فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم فافاد ان العدل بينهن ليس واجبا
هذا فاما اذا لم يكن له الا امراة واحدة فتشاغل عنها بالعبادة او السراري اختار الطحاوي رواية
عن الحسن عن ابي حنيفة ان لها يوما وليلة من كل اربع ليال وباقيها له لان له ان يسقط حقها في الثلث
بتزوج ثلث حراير فان كانت الزوجة امة فلها يوم وليلة في كل سبع وظاهر المذهب ان لا يتعين مقدار
لان القسم معنى نسبي وايجابه طلب ايجاده وهو يتوقف على وجود المنتسبين فلا يطلب قبل تصور
هما بل يؤمر ان يبيت معها ويصحبها احيانا من غير توقيت والذي يقتضيه الحديث ان التسوية في
المكث ايضا بعد البيتوتة ففي السنن عن عائشة رضي الله عنها كان النبي صلى الله عليه وسلم
لا يفضل بعضنا على بعض في القسم في مكثه عندنا وكان قل يوم الا يطوف علينا جميعا فيدنوا

من كل امراة من غير مسيس حتى يبلغ الى التي هو في يومها فيبيت عندها وعلم من هذا ان النوبة لا تمنع ان يذهب
الى الاخرى لينظر في حاجتها ويمهد امورها وفي صحيح مسلم انهن كن يجتمعن في بيت التي ياتيها والذي يظهر ان
هذا انما يجوز برضا صاحبة النوبة اذ قد تتضيق لذلك وتحمر له ولو ترك القسم بان اقام عند احداهن شهرا مثلا
امره القاضي بان يستانف العدل لا بالقضاء فان جار بعد ذلك اوجعه عقوبة كذا قالوا والذي يقتضيه
النظر ان يؤمر بالقضاء ايضا لانه حق ادمي وله قدرة على ايفائه **قوله** وان كانت احداهما حرة والاخرى امة
فللحرة الثلثان من القسم وللامة الثلث بذلك ورد الاثر قضى به ابو بكر وعلي رضي الله عنهما وبالقضاء عن
علي احتج الامام احمد وتضعيف ابن حزم اياه بالمنهال ابن عمرو وابن ابي ليلى ليس بشيء لانهما ثقتان حافظان
واذا كانت الزوجة مدبرة رجل او مكاتبته او ام ولد له فهي كالامة لقيام الرق فيهن **قوله** ولا حق لهن في
القسم حالة السفر فيسافر الزوج بمن شاء منهن والاولى ان يقرع بينهن فيسافر بمن خرجت قرعتها وقال
الشافعي رحمه الله القرعة مستحقة لما روى الجماعة من حديث عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذا اراد سفرا اقرع بين نسائه فمن خرج سهمها خرج بها معه مختصرا ومطولا لحديث الافك **قلنا**
كان ذلك استحبابا بالتطييب قلوبهن وهذا لان مطلق الفعل لا يقتضي الوجوب وهو محفوف بما يدل على الا
ستحباب وذلك انه لم يكن القسم واجبا عليه صلى الله عليه وسلم قال تعالى ترجي من تشاء منهن وتؤوي اليك من
تشاء وممن ارجى سودة وجويرية وام حبيبة وصفية وميمونة ذكره الحافظ عبد العظيم المنذري و
ممن اوى عائشة والباقيات رضي الله عنهن ولانه قد يثق باحداهما في السفر وبالاخرى في الحضر والقرار في ا
لمنزل لحفظ الامتعة او لخوف الفتنة او يمنع من سفر احداهما كثرة سمنها فتعيين من يخاف صحبتها في السفر للسفر
لخروج قرعتها الزام للضرر الشديد وهو مندفع بالنافي للحرج واما قول المصنف الا يرى ان له ان لا يستصحب
واحدة منهن فكذا له ان يسافر بواحدة منهن فظاهر فيه منع الملازمة اذ لا يلزم من ان له ان لا يسافر
باحد له ان يخص واحدة بالسفر بها لان في ترك السفر بالكل تسوية بخلاف تخصيص احداهن وهذا لان اللا
زم التسوية وهو انه اذا بات عند واحدة ليلة يبيت عند الاخرى كذلك الا على معنى وجوب ان عند كل
واحدة منهما دايما فانه لو ترك قسمها المبيت عند الكل بعض الليالي وانفرد لم يمنع من ذلك **قوله** وان رضيت ا
حدى الزوجات بترك قسمها لصاحبتها جاز هذا اذا لم يكن برشوة من الزوج بان زادها في مهرها
لتفعل او تزوجها بشرط ان يتزوج اخرى فيقيم عندها يومين وعند المخاطبة يوما فان الشرط باطل ولا يحل لها
المال في الصورة الاولى فله ان يرجع فيه واما اذا دفعت اليه او حطت عنه مالا ليزيدها فظاهر انه لا يجو
ز ولا يحل لهما ولها ان ترجع في مالها **قوله** لان سودة بنت زمعة يقتضيني سالت رسول الله صلى الله عليه
وسلم ان يراجعها الى اخره ايقتضي انه طلقها قال محمد بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لسو
دة بنت زمعة اعتدي فسالته بوجه الله ان يراجعها ويجعل يومها لعائشة لان تحشر يوم القيمة
مع ازواجه والذي في الصحيحين لا يتعرض له بل انها جعلت يومها لعائشة والذي في المستدر
ك يفيد عدمه وهو عن عائشة قالت سودة حين اسنت وفرقت ان يفارقها رسول الله صلى الله عليه وسلم
يا رسول الله يومي لعائشة فقبل ذلك منها قالت عائشة رضي الله عنها ففيها وفي اشباهها انزل الله
تعالى وان امراة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا وقال صحيح السند ويوافق في الكتاب ما رواه ا
لبيهقي عن عروة ان رسول صلى الله عليه وسلم طلق سودة فلما خرج الى الصلوة امسكت بثوبه
فقالت والله ما لي الى الرجال من حاجة ولكني اريد ان احشر في ازواجك قال فراجعها وجعل يومها

لعايشة انتهى وهو مرسل ويمكن الجمع بانه كان صلى الله عليه وسلم طلقها رجعية فان الفرقة فيها
لاتقع بمجرد الطلاق بل بانقضا العدة فمعنى قول عايشة رضي الله عنها فرقة ان يفارقها رسول الله عليه
السلام خافت ان يستمر الحال الى انقضا العدة فتقع الفرقة فيفارقها ولاينافيه بلاغ محمد بن الحسن فانه
انما ذكر في الكتابات اعتدي والواقع بهذه الرجعي لا البائن وفرع بعض الفقها انها او وهبت يومها له
فله ان يجعله لمن شا من نسايه واذا جعلته لضرتها المعينة لايجوز له ان يجعله لغيرها لان الليلة حقهما
فاذا صرفته لواحدة تعين وفرعوا اذا كانت ليلة الواهبة تلي ليلة الموهوبة قسم لها ليلتين متواليتين
وان كانت ليلتها فهل له نقلها فيوالي لها ليلتين على قولين للشافعيه والحنابلة والاظهر عندي ان
ليس له ذلك الا برضا التي تليها في النوبه لانها قد تتضرر بذلك قوله ولها ان ترجع قال بعض علما
الحنابلة ليس لها المطالبة به فانه خرج مخرج المعاوضة بعني عن الطلاق وقد سماه الله تعالى صلحا
يعني قوله تعالى فلا جناح عليهما ان يصالحا بينهما صلحا فيلزم كما يلزم ما صولح عليه من الحقوق
ولو مكنت من طلب حقها بعد ذلك كان فيه تاخير الضرر الى اكمل حالتيه ولم يكن صلحا بل من اقرب
اسباب المعاداة والشريعة منزهة عن ذلك انتهى وهو انما يفيد عدم المطالبة بما مضى وبه نقول
اذا يستلزم عدم حصول المقصود من شرعية ذلك الاصطلاح عمن الاعراض اما فيما بعده فلا لا
فه لم تجب فكيف يسقط فان قيل يلزم ثبوت الضرر والمعاداة قلنا لم يحرم عليه طريق الخلاص وقد
كان يريد طلاقها لولا ما صالحته عليه فاذا خلفت ما دفعت به المكروه عنها فله ان يفعل ما كان
يريد فعله ويحصل الخلاص والله سبحانه اعلم فروع نختم بها كتاب النكاح لايجوز ان يجمع بين
الضراير الا بالرضا ويكره وطى احدهما بحضرة الاخرى ولها ان لا يجيبه اذا طلب وله ان يمنعها
من اكل ما يتاذى من رايحته ومن الغزل وعلى هذا له ان يمنعها من التزين بما يتاذى بريحه كان
يتاذى برايحة الحنا المخمر ونحوه وله ضربها بترك الزينة اذا كان يريدها وترك الاجابة وهي عنده او
يضربها على الخروج من منزله بلا اذن الا ان احتاجت الى الاستفتا في حادثة ولم يرض الزوج ان
يستفتي لها وهو غير عالم وما لم تقع حاجة الى الاستفتا له ان يمنعها عن الخروج الى مجلس العلم والا
ان يكون ابوها زمنا وليس له من يقوم عليه مومنا كان او كافرا فان عليها ان تعصي الزوج في المنع
ولو كان له ام شابة تخرج الى الوليمة والمصيبة او لغيرهما لا يمنعها ابنها ما لم يتحقق خروجها
للفساد فح يرفع الامر الى القاضي فان اذن له بالمنع له منعها لقيامه مقامه والله اعلم كتاب
الرضاع لما كان المقصود من النكاح الولد وهو لا يعيش غالبا في ابتدايه الا بالرضاع وكان له ا
حكام يتعلق به وهي من اثار النكاح المتاخره عنه بمده وجب تاخيره الى اخر احكامه قيل وكان ينبغي ان
يذكره في المحرمات لكنه افرده بكتاب على حدة لاختصاصه بمسايل كشهادة النسا وخلط اللبن و
نحوه والحق انه ذكر في المحرمات ما تتعلق المحرميه به وانما ذكر هنا التفاصيل الكثيره والرضاع والرضا
عة بكسر الرا فيهما وفتحها اربع لغات والرضع الخامسة وانكر الاصمعي الكسر مع الها وفعله في الفصيح
من حد علم يعلم واهل نجد قالوه من باب ضرب وعليه قول السلولي يذم علما زمانه • وذموا لنا الدنيا وهم يرضعونها
ثم قيل كتاب الرضاع ليس من تصنيف محمد انما عمله بعض اصحابه ونسبه اليه ليروجه ولذا لم يذكره الحاكم
الشهيد ابو الفضل في مختصره المسمى بالكافي مع التزامه ايراد كلام محمد في جميع كتبه محذوفة التعاليل
وعامتهم على انه من اوايل مصنفاته وانما لم يذكره الحاكم اكتفا بما اورده من ذلك في كتاب النكاح

وهو

قف على ضرب المراة

وهو في اللغة مص اللبن من الثدي ومنه قولهم ليم راضع اي يرضع غنمه ولا يحلبها مخافة ان يسمع صوت حلبه
فيطلب منه اللبن وفي الشرع مص الرضيع اللبن من ثدي الادمية في وقت مخصوص اي مدة الرضاع المختلف
في تقديرها قوله قليل الرضاع وكثيره اذا تحقق في مدة الرضاع تعلق به التحريم وبه قال مالك ما لو شك فيه
فيه بان ادخلت الحلمة في فم الصغير وشكت في الارتضاع لاتثبت الحرمة بالشك وهو كما لو علم ان صبيا ار
ضعتها امراة من قرية ولا يدري من هي فتزوجها رجل من تلك اهل القريه صح لانه لم يتحقق المانع من جهة
معينه امراة والواجب على النسا ان لا يرضعن كل صبي من غير ضرورة واذا ارضعنا فليحفظن ذلك ويشهرنه
ويكتبنه احتياطا وقال الشافعي لا يثبت التحريم الا بخمس رضعات مشبعات في خمسة اوقات متفاصلة
عرفا وعن احمد روايتان كقولنا وكقوله صلى الله عليه وسلم لاتحرم المصة والمصتان الحديث رواه مسلم
في حديثين صدره حديث عايشة رضي الله عنها انه صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم المصة والمصتان واخره عن
ام الفضل بنت الحارث قالت دخل اعرابي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيتي فقال رسول الله عليه
السلام اني كانت لي امراة فتزوجت عليها اخرى فزعمت امراتي الاولى انها ارضعت الحدثى رضعة او رضعتين
فقال صلى الله عليه وسلم لاتحرم الاملاجة والاملاجتان واخرجه ابن حبان في صحيحه حديثا واحدا عن عبد
الله بن الزبير عن ابيه قال قال رسول لا تحرم المصتان ولا الاملاجة ولا الاملاجتان فيقول شارح في قوله و
لا الاملاجة والاملاجتان انه لم يثبت في كتاب الحديث ليس بصحيح والاملاجة الرضاعة والتا للوحدة والا
ملاج الارضاع واملجته ارضعته وملج هو امه رضعها وهذا الحديث لا يصلح لاثبات مذهبه وقيل يمكن
ان يثبت به مذهبه بطريق هو ان المصه داخلة في المصتين في اصله لا تحرم المصتان ولا الاملاجتان
فنفى التحريم عند اربع فلزم ان يثبت بخمس وهذا مبني بشيء اما اولا فلان مذهبه ليس التحريم بخمس مصات
بل بخمس بسبعات في اوقات واما ثانيا فلان المصة فعل الرضيع والاملاجة الارضاعة فعل المرضعة فحا
صل المعنى انه صلى الله عليه وسلم نفى كون الفعلين محرمين منه ومنها وعلى هذا فالتحقيق انه لا ينافي
حديثا واحدا الا ان الاملاج ليس حقيقة المحرم بل لازمه من الارتضاع فنفى تحريم الاملاج نفي لتحريم لاز
مه فليس الحاصل من لا تحرم الاملاجتان الا لا تحرم لان معناهما المصتين فلو جمعا في حديث واحد
كان الحاصل لا تحرم المصتان ولا المصتان فلا يلزم ان لا يصح ان يراد الا المصتان لا الاربع فان قلت فقد
ذكرته انفا حديثا واحدا في صحيح ابن حبان من رواية ابن الزبير عن ابيه قلت يجب كون الراوي وهو ا
لزبير اراد ان يجمع بين الفاظه صلى الله عليه وسلم التي سمعها منه في وقتين كانه قال قال عليه السلا
م لا تحرم المصة ولا المصتان وقال ايضا لا تحرم الاملاجة ولا الاملاجتان وقيل بطريق اخر وهو انه نا ف
لمذهبنا فيثبت به مذهبه لعدم القايل بالفصل وليس كذلك فانه قال بالفصل ابو ثور وابن ا
لمنذر وداود وابو عبيد وهو لا بجهة الحديث قالوا المحرم ثلث رضعات اللهم الا ان لا يعتبر قولهم
وفيه نظر لقوة وجهه بالنسبة الحوجه قول الشافعي وذلك الذي اثبت به مذهبه ما في مسلم
عن عايشة رضي الله عنها قالت كان فيما نزل من القران عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس ر
ضعات معلومات يحرمنا فتوفي النبي عليه السلام وهي فيما يقرا من القران قالوا وهذا ايدل على قرب ا
النسخ حتى ان من لم تبلغه كان يقراوها وهو لا يستقيم الا على ارادة نسخ الكل والا لزم ضياع بعض
القران الذي لم ينسخ وعدمه كما في الروافض والا لوجب ان يبلغ خمس رضعات الى اخره فنار الامر
بين الحكم بنسخ الكل لعدم التلاوة الان فينبغي توقف ثبوت الحرمة على خمس رضعات وعدمه

فيثبت قول الروافض ذهب كثير من القران بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تثبته الصحابة واذا بطل التمسك به وان كان اسناده صحيحًا لانقطاعه باطنا وثبت نفي تحريم المصة والمصتان والرضاع محرم وجب التحريم بالثلث وما روي عنها انه كان في صحيفة تحت السرير فلما مات صلى الله عليه وسلم تشاغلنا بموته فدخلت دواجن فاكلتها لاينفي ذلك النسخ يعني كان مكتوبًا ولم يغسل بعد للقرب حتى دخلت الدواجن والا فالقران لايجوز الزيادة فيه ولا النقص بعده صلى الله عليه وسلم قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وما قيل ليكن لنسخ الكل ويكون نسخ التلاوة مع بقاء الحكم وان هذا انما الجواب عنه فليس بشي لان ادعا بقاء حكم الدال بعد نسخه تحتاج الى دليل والا فالاصل ان نسخ الدال يرفع حكمه واما ما نظر به من الشيخ اذا زنيا فارجموهما فلولا ما علم بالسنة والاجماع لم يثبت كون المحرم الخمس ولم يكن هذا الحق متبتًا له فالدليل عليه مستانف وما ذكرله او لا فقد سمعت ما فيه فتمسكهم في الثلث اظهر من تمسكه في الخمس ونحن الى جوابه احوج فكيف لايعتبر نعم احسن الادلة حديث عايشة في مسلم وغيره قالت سهلة بنت سهيل امراه ابي حذيفة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني ارى في وجه ابي حذيفة من دخول سالم وهو حليفه فقال عليه السلام ارضعي سالما خمسًا تحرمي بها عليه الا ان مسلما لم يذكر عددًا وكذا السنن المشهورة بل نقل في مسند الشافعي مخالفها عا ما فيه والجواب ان التقدير مطلقا منسوخ صرح بنسخه ابن عباس رضي الله عنهما حين قيل له ان الناس يقولون ان الرضعة لاتحرم فقال كان ذلك ثم نسخ وعن ابي مسعود رضي الله عنه قال ال امر الرضاع الى ان قليله وكثيره يحرم وروي عن ابن عمر رضي الله عنه ان قليله يحرم وعنه انه قيل له ان ابن الزبير يقول لاباس بالرضعة والرضعتين فقال قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير قال تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة فهذه امارات يكون ردًا للرواية لنسخها او لعدم صحتها او لعدم اجازته تقييد لاطلاق الكتاب بخبر الواحد فانه تعالى علق التحريم بفعل الرضاعة من غير فصل وهذا ما قال المصنف وما رواه مردود بالكتاب او منسوخ به ثم الذي ~~يحرم بفعل الرضاعة من غير فصل وهذا ما قال المصنف~~ به في حديث سهلة انه صلى الله عليه وسلم لم يرد ان يشبع سالما خمس رضعات في خمسة اوقات متفاصلات جايعًا لان الرجل لا يشبعه من اللبن رطل ولا رطلان فاين تجد الادمية في ثديها قدر ما تشبعه هذا محال عادة والظاهر ان معدود خمس فيه المصات ثم كيف جاز ان يباشر عورتها بشفتيه فلعل المراد ان تحلب له شيئًا مقداره مقدار خمس مصات فيشربه والا فهو مشكل هذا وهو منسوخ من وجه اخر ايضا كما سياتي بيانه والله اعلم **قوله** قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم تقدم في استدلال ابن عمر رضي الله عنهما واما قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فحديث في الصحيحين مشهور **قوله** ولان الحرمة وان كانت بشبهة البعضية جواب سوال هو ان الحرمة بالرضاع لاختلاط البعضية بسبب النشو الكاين عنه وذلك لايتحقق بادنى شي اجاب بان ذلك حكمة لانه خفي والاحكام لايتعلق بها لخفائها بل الظاهر المنضبط وهو فعل الارتضاع فلو قال الظاهر لابد من كونه مظنة للحكمة ومطلقه ليس مظنة النشو فلايتعلق التحريم به قلنا ولا يتوقف النشو على خمس مشبعات بل واحدة تقديره فالتعلق بخمس زيادة تستلزم تاخير الحرمة عن وقت تعلقها والحق ان الرضاع وان قل يحصل به نشو بقدره فكان الرضاع مطلقا مظنة بالنسبة الى الصغير وقولنا قول جمهور الصحابة منهم علي وابن مسعود رضي الله عنهم اسند الرواية عنهما به النسائي وابن عباس رضي الله عنهما وجمهور التابعين هذا والاولى ان يقال للبعضية لان الحرمة لشبهة البعضية واقامة السبب

مقام المسبب انما هي حرمة المصاهرة اما في الرضاع فحقيقة الجزئية باللبن هي المحرمة لكن لما كان التحريم يثبت بمجرد حصول اللبن في الجوف قبل استحالته كان المحرم شبهتها اي ما يؤول الى الجزئية وينبغي ان يكون الرضاع الموجب للتحريم في مدة الرضاع على ما تبين في المسلة التي تليها وهي **قوله** ثم مدة الرضاع التي اذا وقع الرضاع فيها تحقق به التحريم ثلثون شهرًا عند ابي حنيفة ~~رحمه الله~~ **قوله** رضي الله عنه وقالا سنتان وهو قول الشافعي ومالك رحمهما الله وقال زفر ثلثة احوال ومالك سنتان وشهر وفي اخرى شهر ان وفي اخرى ما دام محتاجًا الى اللبن غير مستغن عنه وقال بعضهم لاحد له للاطلاقات فيوجب التحريم ولو في حال الكبر وعن بعضهم الى خمسة عشر سنة وقال اخرون الى ان يعيش ولا عبرة بهاذين القولين **قوله** لان الحول حسن الى اخره هذا وجه قول زفر وحاصله انه لا بد من مدة يتعود فيها الصبي غير اللبن لينقطع الانبات باللبن وذلك بزيادة مدة يتعود فيها الصبي تغير الغذاء والحول حسن للتحول من حال الى حال لا شتماله على الفصول فقدر بالثلثة وهذا هو المراد بقوله لما نبين اي في دليل ابي حنيفة ولهما قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرًا ومدة الحمل ادناها ستة اشهر فبقي للفصال حولان وقال صلى الله عليه وسلم لارضاع بعد حولين رواه الدارقطني عن ابن عباس يرفعه هكذا الارضاع الا ما كان من حولين وظاهر ان المراد نفي الاحكام وقال لم يسنده عن ابن عيينة الا الهيثم ابن جميل وهو ثقة حافظ انتهى وكذا وثقه احمد والعجلي وابن حبان وغير واحد وروي موقوفًا على ابن عباس بلا ريب واخرجه ابن ابي شيبة موقوفًا على ابن مسعود وعلى الدارقطني على عمر واظهر الادلة لهما قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة فجعل التمام بهما ولا مزيد على التمام ولابي حنيفة رضي الله عنه هذه الاية ووجه انه سبحانه ذكر شيئين وضرب لهما مدة فكانت لكل واحدة منهما بكمالها كالاجل المضروب للدينين على شخصين بان قال اجلت الدين الذي لي على فلان والدين الذي لي على فلان سنة يفهم منه ان السنة بكمالها لكل او على شخص فيقول لفلان علي الف درهم وعشرة اقفزة الى سنة فصدقه المقر له في الاجل فاذا مضت السنة يتم اجلهما جميعًا الا انه قام المنقص في احدهما يعني في مدة الحمل وهو قول عايشة رضي الله عنها الولد لايبقى في بطن امه اكثر من سنتين ولو بقدر فلكة مغزل وفي رواية ولو بقدر ظل مغزل ومثله مما لا يقال الا سماعًا لان المقدرات لايهتدي العقل اليها وسنخرجه في موضعه ان شاء الله تعالى وروي عن النبي عليه السلام الولد لايبقى في بطن امه اكثر من سنتين فتبقى مدة الفصال على ظاهره غير ان هذا يستلزم كون لفظ ثلاثين مستعملا في اطلاق واحد في مدلول ثلثين وفي اربعة وعشرين وهو الجمع بين الحقيقي والمجازي بلفظ واحد وكونه بالنسبة الى شيئين لاينفي كونه كذلك وهو الممتنع والالم يمتنع لانه ما من جمع الا بالنسبة الى شيئين واشكال اخر وهو ان اسماء العدد لايتجوز بشي منها في الاخر نص عليه كثير من المحققين لانها بمنزلة الاعلام على مسمياتها حتى منعت الصرف مع سبر واحد فقالوا ستة عشر ضعف ثمانية عشر بلا تنوين وممن ذكره صاحب النهاية في فصل المشيئة من كتاب الطلاق الا انه يقتضي نحو عشرة الا اثنين لم يرد به ثمانية بل عشرة فاخرج ثم اسند الى ثمانية وهو قول طايفة من الاصوليين مطلقًا ومختار طايفة من المشايخ فيما اذا كان استثناء من عدد منهم شمس الايمة وفخر الاسلام والقاضي ابو زيد خلاف قول الجمهور وقد حققناه في

الاصول ويمكن ان يستدل لابي حنيفة رضي الله عنه بقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن الاية بناء
على ان المراد الوالدات المطلقات بقرينة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن فان القايل به في جعلها
نفقتها من حيث هي ظئر اوجه منها في اعتباره ايجاب نفقة الزوجة لان ذلك معلوم بالضرورة قبل
البعثة ومن قوله تعالى لينفق ذو سعة الاية ولان نفقتها لا تختص بكونها والدة مرضعة بل متعلقة
بالزوجية بخلاف اعتبارها نفقة الظئر ويكون حينئذ اجرة لها لان النفقة باعتبارها ظئرا اجرة
ز وجة لا يكون الا اجرة لها واللام من لمن اراد متعلق بيرضعن اي يرضعن للاباء الذين ارادوا
تمام الرضاعة وعليهم رزقهن وكسوتهن بالمعروف اجرة لهن في الحولين واذا كانت الواو من
وعلى المولود له للحال من فاعل يتم كان اظهر في تقييد الاجرة المستحقة على الاباء اجرة للمطلقة بحولين
وغاية ما يلزم انه كان مقتضى الظاهر ان يقال وعليه او وعليهم لكنه ترك للتنبيه على علة الاستحقاق
عليه وكون الولد منسوبا اليه وان النسبة الى الاباء والحاصل يرضعن حولين لمن اراد من الاباء
تتم الرضاعة بالاجرة وهذا لا يقتضي ان انتهاء مدة الرضاعة مطلقا بالحولين مدة استحقاق
الاجرة بالارضاع ثم يدل على بقائها في الجملة قوله تعالى فان ارادا فصالا لا عطفا بالفاء على يرضعن
حولين وعلق الفصال بعد الحولين على تراضيهما وقد يقال كون الدليل دل على بقاء مدة الرضاع المحرم
بعد حولين فاين الدليل على انتهائها بستة اشهر بعدها بحيث لو ارضع بعدها لا يقع التحريم وما ذكر
في وجه زيادتها لا يفيد سوى انه اذا اريد الفطام يحتاج اليها ليعود فيها غير اللبن قليلا قليلا
لتعذر نقله دفعة فاما انه يجب ذلك بعد الحولين ويكون من تمام مدة التحريم شرعا فليس بلازم مما ذكر من
الادلة ولا شك ان الشرع لم يحرم اطعامه غير اللبن قبل الحولين ليلزم زيادة مدة التعود عليهما
فجاز ان يعود مع اللبن بمرة فليس الزيادة بلازمة في العادة ولا في الشرع فكان الا
صح قولهما وهو مختار الطحاوي وقول زفر على هذا اولى بالبطلان وهو ظاهر وح فقوله تعالى فان
ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور والمراد منه قبل الحولين فانه موضع التردد في انه يضر بالو
لد اولا فيتشاوران ليظهر وجه الصواب فيه واما ثبوت الضرر بعد الحولين فقل ان يقع به من حيث
انه فطام بل ان كان فمن جهة اخرى فتمنعه العمومات المانعة من ادخال الضرر على غير المستحق له قوله
واذا مضت مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع لم يتعلق التحريم فطم او لم يفطم حتى لو ارتضع لا يثبت التحريم
خلافا لمن قال بالتحريم ابدا للاطلاقات الدالة على ثبوت التحريم به وهو مروي عن عايشة رضي الله عنها
او كانت اذا ارادت ان يدخل عليها احد من الرجال امرت اختها ام كلثوم او بعض بنات اختها ان ترضعه
خمسا والحديث سهلة المتقدم والجواب ان هذا كان ثم نسخ باثار كثيرة عن النبي عليه السلام
والصحابة رضوان الله عليهم اجمعين يفيد اتفاقهم عليه فمنها ما قدمناه في السنن لا الهمام من قوله
عليه السلام لا رضاع الا ما في حولين وقد منا تثبيته مرفوعا وموقوفا على ابن عباس وعلي وابن عمر وابن
مسعود رضي الله عنهم اجمعين وما ذكره المصنف من قوله عليه السلام لا رضاع بعد الفصال واراد
المراد نفي الحكم لانه قد ثبت هو بيته بعده وما في الترمذي من حديث ام سلمة انه عليه السلام قال
لا يحرم من الرضاع الا ما فتق الامعاء في الثدي وكان قبل الفطام قال الترمذي حديث صحيح وفي
سنن ابي داود من حديث ابن مسعود يرفعه لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم وانشر العظم يروى
بالراء المهملة اي احياه ومنه قوله تعالى ثم اذا شاء انشره وبالزاي رفعه وبزيادة الحجم يرتفع

وفي الصحيحين عن عايشة رضي الله عنها دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم وعندي رجل فقال يا عايشة من
هذا قلت اخي من الرضاعة فقال يا عايشة انظرن من اخوانكن فانما الرضاعة من المجاعة يعني اعرفن اخوانكن
لخشية ان يكون رضاعة ذلك الشخص كانت في حالة الكبر فان قلت عرف من اصلكم ان عمل الراوي بخلاف ما روى
يوجب الحكم بنسخ ما روي فلا يعتبر ويكون بمنزلة روايته للناسخ وحديث الصحيحين وهو قوله انما الرضاعة
من المجاعة روته عايشة وعملها بخلافه فيكون محكوما بنسخ كون رضاع الكبير محرم قلنا المعنى انه اذا لم يعرف
من حال سوى انه خالف مرويه حكمنا بانه اطلع على ناسخه في نفس الامر ظاهرا انه لا يخطى في ظن غير الناسخ
ناسخا لا قطعا فلو اتفق في خصوص محل بان عمله مرويه كان لخصوص دليل علمناه وظهر للمجتهد
غلطه في استدلاله بذلك الدليل لا شك انه لا يكون مما يحكم فيه بنسخ مرويه لان ذلك ما كان الا لا
حسان الظن بنظره فاما اذا تحققنا في خصوص مادة خلاف ذلك وجب اعتبار مرويه بالضرورة دون
رايه وفي الموطا وسنن ابي داود عن يحيى ابن سعيد ان رجلا سال ابا موسى الاشعري فقال اني مصصت
عن امراتي من ثديها لبنا فذهب في بطني فقال ابو موسى لا اراها الا قد حرمت عليك فقال عبد الله بن
مسعود انظر ما تفتي به الرجل فقال ابو موسى فما تقول انت فقال عبد الله لا رضاعة الا ما كان في حولين
فقال ابو موسى لا تسالوني عن شيء ما دام هذا الحبر بين اظهركم هذه رواية الموطا فرجوعه اليه بعد
ظهور النصوص المطلقة وعما افتاه بالحرمة لا يكون الا لذكره الناسخ له او لتذكره عنده وغير عايشة
من نساء النبي عليه السلام يابين ذلك ويقلن لا نرى هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا رخصة
لسهلة خاصة ولعل سببه ما تضمنه مما يخالف اصول الشرع حيث يستلزم مسه عورتها بشفتيه
فحكمن بان ذلك خصوصية وقيل يشبه ان عايشة رجعت وفي الموطا عن ابن عمر جاء رجل الى عمر ابن
الخطاب فقال كانت لي وليدة فكنت اصيبها فعمدت امراتي اليها فارضعتها فدخلت عليها فقالت
دونك فقد والله ارضعتها قال عمر اوجعها واءت جاريتك فانما الرضاعة رضاعة الصغر قوله ولا
يعتبر الفطام قبل المدة حتى لو فطم قبل المدة وصار بحيث يكتفي بغير اللبن لا تثبت الحرمة اذا ارضع فيها رو
اه الحسن عنه وفي واقعات الناطفي الفتوى على ظاهر الرواية انها تثبت ما لم تمض اقامة للمظنة مقام
المئنة فان ما قبل المدة مظنة عدم الاستغناء وهل يباح الارضاع بعد المدة قيل لا لانه جزء الادمي
فلا يباح الانتفاع به الا للضرورة وقد اندفعت وعلى هذا لا يجوز الانتفاع به للتداوي واهل الطب
يثبتون للبن البنت اي الذي نزل بسبب بنت مرضعة نفعا لوجع العين واختلف المشايخ فيه قيل لا
يجوز وقيل يجوز اذا علم انه يزول به الرمد ولا يخفى ان حقيقة العلم متعذر فالمراد اذا غلب على الظن والا فهو معنى المنع
قوله ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب للحديث الذي رويناه وهو بهذا اللفظ قوله الا ام اخته من
الرضاع يصح اتصال من الرضاع بكل من الام والاخت وبهما من جهة المعنى فالاول ان يكون للرجل اخت
من النسب لها ام من الرضاعة لم تكن ارضعته تحل له والثاني ان يكون له اخت من الرضاعة لها ام من
النسب تحل له اذا لم تكن هي المرضعة والثالث ان ترضع الصبي والصبية امراة ولاخته من الرضاعة ام اخرى
من الرضاع تحل للصبي بتلك الا ان ما من جهة الرضاعة فانما يتعلق بالام حال منه لان الام معرفة فيجي
الجار والمجرور حالا منه لا متعلقا بمحذوف وليس صفة لانه معرفة اعني ام اخته بخلاف اخته لانه مضاف اليه
وليس فيه شي من مسوغات مجي الحال منه ومثل هذا يجي في اخت ابنه ولو قال اخت ولده كان اشمل فالاول له ابن
من النسب له اخت من الرضاعة بان ارتضع مع اجنبية من لم تكن امراة ابيه حلت لابيه لانها ليست بنته

من الرضاعة ولا ربيبته والثاني له ابن من الرضاعة بان ارضعت زوجة الرجل حلت للرجل امه من النسب والثا
لث له ابن من الرضاع كما ذكرنا له اخت من الرضاعة من غير زوجة ذلك الرجل بان ارضعت ذلك الولد امرا
ة حلت اخته لابيه من الرضاعة وعلل استثنا الاول بعدم وجود المحرم من النسب فيه الذي هو معنى
قوله بخلاف الرضاع بعد تعليله الحرمة في ام اخته من النسب بكونها امه او موطوة ابيه وكذا في تعليله اخراج
اخت ابنه من الرضاع بقوله ولم يوجد هذا المعنى في الرضاع بعد تعليله حرمة اخت الابن من النسب
بقوله لانه لما وطى امها حرمت عليه وانما اقتصر على هذا بنا على انها لم تكن ابنته لوضوح الشق الاخر
فافاد بالتعليلين ان المحرم في الرضاع وجود المعنى المحرم في النسب ليفيد انه اذا انتفى في شي من صور
الرضاع بان الرضاع خري الاولى ام النافلة من الرضاع بان ارضعت نافلتك اجنبية يجوز التزوج
بها لانتفا سبب التحريم في النسب وهي كونها بنتا او حليلة للابن الثانية جدة ولدك اجنبية لها ام
يجوز تزوجك بالام لانها ليست امك وزاد بعضهم ام العم من الرضاع وام الخال من الرضاعة وكذا
عمة ولدك لانها من النسب اختك وليست اختا من الرضاع وكذا المراة يحل لها ان تتزوج بابي اخيها
من الرضاع وباخي ولدها منه وبجد ولدها منه وخاله ولا يجوز ذلك كله في النسب لما قلنا في حق الرجل
وقد جمعه في قوله يفارق النسب في صور كام نافلة وجدة الولد ه وام عم واخت ابن وام اخ وام
خال وعمة ابن اعتمد ه واستشكل الحاق ام العم وام الخال بانهما اما ان يكون لكل منهما اخت من الر
ضاع وكلاهما محرم في النسب الا ان اراد بالعم من الرضاع من رضع مع ابيه وبالخال منه من رضع
امه وله ام اخرى من النسب او الرضاع فحينئذ يستقيم ولقايل ان يمنع الحصر لجواز كونها لم ترضع
اباه ولا امه فلا يكون جدته من الرضاع ولا موطوة جده بل اجنبية ارضعت عمه من النسب
وخاله ثم قال طايفة هذا الاخراج تخصيص للحديث اعني تحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بدليل
العقل والمحققون على انه ليس تخصيصا لانه احال ما يحرم بالرضاع على ما يحرم بالنسب وما تعلق
به خطاب تحريمه وقد تعلق بها عبر عنه بلفظ الامهات والبنات واخواتكم وعماتكم وخالاتكم
وبنات الاخ وبنات الاخت فما كان من مسمى هذه الالفاظ متحققا في الرضاع حرم فيه والمذكور
ات ليس شي منها من مسمى تلك فكيف يكون مخصصة وهي غير متناولة وكذا اذا خلا تناول الا
سم في النسب جاز النكاح كما اذا ثبت النسب من اثنين ولكل منهما بنت جاز لكل منهما ان يتزوج
بنت الاخر وان كانت اخت ولده من النسب وانت اذا حققت مناط الاخراج امكنك تشبيه
صور اخر والاستثنا في عبارة الكتاب على هذا الجواب يكون منقطعا اعني قوله تحرم من الرضاع ما تحرم
من النسب الا ام اخته الى اخره وعلى هذا فالاستدلال على تحريم حليلة الاب والابن من الرضاع بقوله
تحرم من الرضاع ما يحرم من النسب مشكل ان حرمتهما ليست بسبب النسب بل بسبب الصهرية فان
المحرمات من النسب سبع وهن اللاتي عددناهن انفا كما في اية المحرمات وما بعدهن محرمات بالرضاع
والصهرية ومقتضى الحديث ان من كانت اما من الرضاعة او بنتا او اختا او بنت اخ الى تحرم فاثبات
تحريم حليلة كل من الاب والابن من الرضاعة قول بلا دليل بل الدليل يفيد حلها وهو قيد الاصلاب في
الاية وكونه لاخراج حليلة المتبنى لا ينفي ان يكون لاخراج حليلة الاب والابن من الرضاع لصلاحيته
لذلك فكان لاخراجهما ايضا ولا يلزم كون الحديث غير معمول به على هذا التقدير بل يعمل على كل من ا
لحديث والنص مقتضى لفظه بخلاف حرمة الجمع بين الاختين من الرضاع فان الحديث المذكور يفيد منعه

لانه تحرم من النسب الجمع بين الاختين منه فكذا الجمع بين اختين من الرضاع فان قلت فليثبت بالقياس
على حرمة المصاهرة بجامع الجزئية فالجواب ان الجزئية المعتبرة في حرمة الرضاع هي الجزئية الكاينة
عن حرمة المصاهرة بجامع النشا ونبات اللحم لا مطلق الجزئية وهذه ليست الجزئية الكاينة في حرمة
المصاهرة اذ لا انبات للحم من المني المنصب في الرحم لانه غير واصل من الاعلى فهو بالحقنة اشبه بالمترف
حيث يخرج كلها شي فشيئا لا يبقى منها شي ولا يستحيل الى جوهر الانسان كما يخرج المني ولو لا فلا يبقى
منه في المراة استحال الى جوهرها قوله وامراة ابيه وامراة ابنه من الرضاع لا يجوز ان يتزوجها كما
لا يجوز ذلك في النسب اي كما لا يجوز تزوج امراة ابيه وابنه من النسب كذا لا يجوز تزوج امراة ا
بيه وابنه من الرضاع فان قيل ذكر الاصلاب في اية المحرمات يخرجهما اجيب بانها نزلت لاسقاط
حرمة زوجة المتبنى فالقيد لاسقاط حرمة زوجته بسبب تزوجه صلى الله عليه وسلم زوجة المتبنى فالقيد لاسقاط حرمة زوجته بغي ان يقال فمن ابن تثبت حرمتها
ويجاب بعموم حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وقد علمت ما في الجوابين ومن فروعها فرع لطيف
وهو رجل زوج ام ولده من رضيع ثم اعتقها فاختارت نفسها ثم تزوجت بزوج اخر وولدت منه
ثم جاءت الى الرضيع الذي كان زوجها فارضعته حرمت على زوجها لان الصغير صار ابنا له فلو بقي النكا
ح صار متزوجا بامراة ابنه من الرضاعة قوله على ما بيناه اي في فصل المحرمات قوله ولبن الفحل هو من ا
ضافة الشي الى سببه يتعلق به التحريم يعني اللبن الذي نزل من المراة بسبب ولادتها من رجل زوج او
سيد يتعلق به التحريم بين من ارضعته وبين ذلك الرجل بان يكون ابا للرضيع فلا تحل له ان كانت صبية
لانه ابوها ولا لاخوته لانهم اعمامها ولا لابائه لانهم اعمام الاب ولا لاولاده وان كانوا من غير المر
ضعة لانهم اخوتها لابيها ولا لابناء اولاده لان الصبية عمتهم واذا ثبتت هذه الحرمة من زوج المر
ضعة فمنها اولى فلا يتزوج اباها لانه جدها لامها ولا اخاها لانه خالها ولا عمها لانها بنت بنت اخيه
ولا خالها لانها بنت بنت اخته ولا ابناها وان كانوا من غير صاحب اللبن لانهم اخوتها لامها ولو كان
لرجل زوجتان ارضعت كل منهما بنتا لا يحل لرجل ان يجمع بينهما لانهما اختان من الرضاع لاب فلا
ما لو تزوجت برجل وهي ذات لبن لاخر قبله فارضعت صبية فانها بنية للثاني بنت للاول فيحل لو تز
وجها بابنا الثاني وبناته ولو كان المرضع صبيا حل له تزوجه ببناته هذا ما لم تلد من الثاني فاذا
ولدت من الثاني فان ارضعت رضيعا فهو ولد للثاني وان حبلت من الثاني وهي ذات لبن من الاول
فما لم تلد اللبن من الاول والرضيع به ولد له عند ابي حنيفة يثبت منه الحرمة خاصة وعند محمد ولد
لهما فتثبت الحرمة من الزوجين وقال ابو يوسف ان علم ان اللبن من الثاني بامارة كزيادة فهو ولد
الثاني والا فهو ولد الاول وعنه ان كان اللبن من الاول غالبا فهو له وان كان من الثاني غالبا فهو للثا
ني وان استويا فلهما ويقول ابي حنيفة قال الشافعي في الجديد وقد حكى الخلاف هكذا ان زاد اللبن
بالحبل فهو ابنهما عند محمد وابن الاول عند ابي حنيفة وكونه ابنهما بزيادة اللبن مطلقا انسب بقول
محمد فيما اذا اختلط لبن امراتين كما سيعلم فيها والخلاف ما لو ولدت للزوج فنزل لها لبن فارضعت
به ثم جف لبنها ثم در لها فارضعت به صبية فان لولد زوج المرضعة من غيرها التزوج بهذه الصبية
لان هذا ليس لبن الفحل ليكون هو اباها كما لو لم تلد من الزوج اصلا ونزل لها لبن فانه لا يثبت منه
بارضاعها التحريم بين ولد زوجها ومن ارضعته لانه ليس لبنه لان نسبته اليه بسبب الولادة
فاذا انتفت انتفت النسبة فكان كلبن البكر ولبن الزنى كالحلال فاذا ارضعت به بنتا حرمت على الزاني

وابنايه وابناء ابنايهم وان سفلوا وفى التجنيس من علامة اجناس الناطفي عن الشيخ ابي عبد الله الجرجاني
كان يقول في الدرس لا يجوز للزاني ان يتزوج بالصبية المرضعة ولا لابيه ولاجداده ولا لاحد من اولا
دهم ولعم الزاني ان يتزوج بها كما يجوز له ان يتزوج بالصبية التي ولدت من الزاني لانه لم يثبت نسبها
من الزاني حتى يظهر فيها حكم القرابة والتحريم على آباء الزاني واولاده لاعتبار الجزئية والبعضية ولا
ولا جزئية بينها وبين العم واذا ثبت هذا في حق المتولدة من الزنى فكذا في حق المرضعة بلبن الزنى
قال في الخلاصة ولد الولد تحبل من الزنى وارضعت لا يلبن الزاني كما تحرم بنتها عليه من النسب وذ
كر الولوالجي ان الحرمة تثبت من جهة الام خاصة ما لم يثبت النسب فح يثبت من الاب وكذا ذكر الاسبيجابي
وصاحب الينابيع وهو اوجه لان الحرمة من الزنا للبعضية وذلك في الولد نفسه لانه مخلوق من مايه دون
اللبن اذ ليس اللبن كاينا عن منيه لانه فرع التغذي بخلاف الولد والتغذي لا يقع الا بما يدخل من اعلى المعدة
لا من اسفل البدن كالحقنة فلا اثبات فلا حرمة بخلاف ثابت النسب لان النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اثبت الحرمة منه ويستدل على ابطال قول ضعيف للشافعي انه لا تثبت
الحرمة من الزوج ونقل عن بعض الصحابة لانه لا جزئية بين الرجل وبين من ارضعته زوجته ولانه لو نزل
للرجل لبن فارضعته صغيرة حلت له فكيف تحرم بلبن هو سبب بعيد فيه ولنا النقل المذكور وما روي عن
عايشة رضي الله عنها في الصحيحين ان افلح اخا ابي القعيس استاذن علي بعد ما نزل الحجاب فقلت والله لا
اذن له حتى استاذن رسول الله وان اخا ابي القعيس ليس هو ارضعني وانما ارضعتني امراة ابي
القعيس فدخل علي رسول الله عليه السلام فقلت يا رسول الله ان الرجل ليس هو ارضعني ولكن ارضعتني امرا
ته فقال ايذني له فانه عمك تربت يمينك وفي رواية تربت يمينك الى غير ذلك من الاحاديث الشاهدة بالحكم
المذكور بحيث يتضاءل معها ذلك المعقول على انه قد قيل انه لا يتغذى الولد به والم لبن الرجل فسيذكره
المصنف واذا رجع على من حرمة الرضيعة بلبن الزاني على الزاني كما ذكرنا فعدم حرمتها على ان ليس اللبن
منه اولى بخلاف ما في الخلاصة ولكنه يخالف المسطور ما في الكتب المشهورة اذ يقتضي تحريم بنت
المرضعة بلبن غير الزوج على الزوج بطريق اولى وتقدم البحث في دلالة حديث تحريم بنت المرضعة
بلبن غير الزوج على الزوج بطريق اولى وتقدم البحث في دلالة حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
على حرمة الربيبة من الرضاع قوله وانه سبب لنزول اللبن منها فتضاف الحرمة اليه احتياطا كما
لمصاهرة وانت علمت الفرق بل حقيقة الحال ان حقيقة البعضية تثبت بين المرضعة والرضيع فابتنت
حرمة الابنية ثم انتشرت لوازم تحريم الولد قوله ولا صبيين يريد صبيا وصبية فغلب المذكر في
التثنية كالقمرين وهو احد اسباب التغليب كالخفة في العمرين فان عمر اخف من ابي بكر ولو ثني
نحو ابي بكر وبعض البصريين يكتفي بتثنية المضاف فيقال ابو بكر والكوفيون يثنون الجزئين فيقولو
ن ابو ابكرين والشهرة كالاقرعين للاقرع بن حابس واخيه قوله ولا يتزوج المرضعة نقع الضاد نو
رث ويجوز كونها فاعلا فينصب احد ومفعوله فيرفع وما في الكتاب ظاهر ولا فرق بين كون ولد
التي ارضعت رضع مع المرضعة او كان سابقا بالسن بسنين كثيرة او مسبوقا بارتضاعها بان
ولد بعده بسنين وكذا لا يتزوج اخت المرضعة لانها خالته قوله واذا اختلط اللبن بالماء واللبن هو الغالب
تعلق به التحريم وان غلب الماء لم يتعلق به التحريم خلافا للشافعي فان الاصح انه اذا كان اللبن قدر خمس رضعا
ت حرم والا فلا وكذا الخلط بلبن البهيمة والدواء وغيره وبكل مايع او جامد واعتبر مالك في جميع ذلك ان يكون

اللبن مستهلكا قوله هو اي الشافعي يقول انه اي اللبن على ظاهر نقل المصنف عنه وعلى ما هو الاصح فمرجع
الضمير الغذاء المحرم موجود فيه حقيقة فيستلزم حكمه من التحريم قوله ونحن نقول حاصله القياس على اليمين
على ان لا يشرب لبنا فانه لا يتعلق الحنث بشربه مغلوبا بالماء لان الظاهر حكم الغالب فكذا في هذه الصورة لا يتعلق
به التحريم كذلك والظاهر ان حكم هذا القياس عدم اعتبار المغلوب شرعا لا عدم تعلق التحريم لاختلاف حكم
الاصل والفرع لانه في الاصل حرمة الشرب بلا ضرورة لهتك حرمة اسم الله تعالى وفي الفرع حل الشرب والسقي
غير انه يترتب عليه حرمة النكاح وح للشافعي ان يقول بل هناك فارق وهو بنا الايمان على العرف والعرف
لا يعتبر المغلوب فلا يقال لشارب ماء فيه لبن مغلوب شربت لبنا الا ان يقال مخلوطا فيقيدونه واما ما نحن فيه
فالحرمة مبنية على الحقيقة وقد وجدت والوضع موضع الاحتياط ولا مدفع لهذا الا ان يقال انه اذا كان
مغلوبا بالماء فيكون غير منبت لذهاب قوته ولا عبرة بالمظنة عند تحقق الخلو عن المئنة هذا اذا اختلط بالماء
اما لو اختلط بالطعام فهي المسئلة التي ذكرها عقيب هذه وقولهما فيها كقولهم في الاختلاط بالماء وعند ابي حنيفة
لا يتعلق به تحريم وان غلب اللبن هذا اذا لم تمسه النار اما ان طبخ فلا تحرم مطلقا بالاتفاق لهما ان العبرة للغا
لب فصار كالماء اذا لم يغيره شي عن حاله ولابي حنيفة ان الطعام اصل واللبن تابع فيما هو المقصود وهو ا
لتغذي وهذا لان خلط اللبن الطعام لا يكون للرضيع الا بعد تعوده بالطعام وتغذيه به وعند ذلك يقل
تغذيه باللبن ونشوه منه فقد اجتمع في جوفه ما ينبت واحدهما اكثر وهو الطعام فيصير الاخر الرقيق مستهلكا
فلا يثبت التحريم فان قيل فرض المسئلة ان اللبن غالب في القصعة اما عند رفع اللقمة فاكثر الواصل الى جوفه ا
لطعام حتى لو كان ذلك الطعام رقيقا يشرب اعتبرنا غلبة اللبن ان غلب واثبتنا الحرمة ثم قال المصنف ولا
معتبر بتقاطر اللبن هو الصحيح احترازا من قول من قال من المشايخ ان عدم اثبات ابي حنيفة الحرمة واللبن
غالب هو اذا لم يكن متقاطرا عند رفع اللقمة اما معه فيحرم اتفاقا لان تلك القطرة اذا دخلت الجوف اثبتت ا
لتحريم والصحيح اطلاق عدم الحرمة لان التغذي بالطعام والتغذي مناط التحريم قوله فان اختلط اي اللبن
بالدواء حاصله انه كالماء لان اللبن اذا كان غالبا مع الدواء ظهر فقصد ان الدواء لتنفيذه وعلى هذا اذا
اختلط بالدهن او النبيذ تعلق به التحريم سواء او جبن لك او استعط قوله واذا اختلط اللبن بلبن شاة
فان كان الغالب لبن الادمية تعلق التحريم بشرب الصغير اياه او لبن الشاة لا يتعلق به تحريم لان لبن ا
لشاة لما لم يكن له اثر في اثبات الحرمة كان الماء فيعتبر الغالب ولو تساويا وجب ثبوت الحرمة لانه غير مغلوب
فلم يكن مستهلكا قوله واذا اختلط لبن امراتين تعلق التحريم باغلبهما عند ابي يوسف وبه قال الشافعي وقال
محمد تثبت الحرمة منهما جميعا وهو قول زفر وعن ابي حنيفة روايتان رواية كقول ابي يوسف ورواية كقول محمد
وجه قول ابي يوسف جعل الاقل تابعا للاكثر وجه قول محمد ان الجنس لا يغلب جنسه فلا يستهلك فيه فلم يكن شي
منها تبعا للاخر فيثبت التحريم من كل استقلالا قال وامثل المسئلة في الايمان اذا حلف لا يشرب لبن هذه البقرة
فخلط لبنها بلبن بقرة اخرى فشربه ولبن البقرة المحلوف عليها مغلوب ففي النهاية والدراية هو الخلاف الذي
بينا وقال شارح عن محمد يحنث وعندهما لا يحنث ولا يخفى انه انما يكون اصلا للخلاف اذا كان على ما في النهاية
وكان ميل المصنف الى قول محمد حيث اخر دليله فان الظاهر ان من تاخر كلامه في المناظرة كان القاطع للاخر
واصله ان السكوت ظاهر في الانقطاع ورجح بعض المشايخ قول محمد ايضا وهو ظاهر قوله واذا نزل
للبكر لبن يتعلق به التحريم لاطلاق النص ولانه سبب النشو وعليه الائمة الاربعة الا في رواية عن الشافعي ورواية عن ا
حمد لانه نادر فاشبه لبن الرجل قلنا ندرة الوجود لا تمنع عمل الدليل اذا وجد وسنذكر له تتمة قوله واذا حلب لبن امراة

بعد موتها فاوجر به صبي تعلق به التحريم وبه قال مالك واحمد خلافا للشافعي هو يقول الاصل في ثبوت الحرمة انما
هو المراة ثم يتعدى الحرمة الى غيرها بواسطتها وبالموت لم تبق محلا لها ولهذا لا يعد من المحلية لا يوجب وطيها
حرمة المصاهرة ولنا ان السبب الجزئية وحاصله الفارق بين الاجماعية وهي ما اذا كانت حية والخلا
فية وهي ما اذا كانت ميتة وهو موتها لان حيوتها ليس جزء السبب لتنتفي الحرمة بانعدامه بل حصول الجزئية
تمام الحكمة لقوله صلى الله عليه وسلم لا يحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم الى اخره وهو حاصل بلبن الميتة و
الارتضاع تمام العلة وموتها غير مانع لان مانعيته ان صحت الى انتفاء محليتها مطلقا للحكم منعناه لثبو
بعضها كما لو تزوج رجل بهذه الصبية في الحال حل له دفن الميتة وتيممها لانها محرمة امراة زوجته وايضا
بالنسبة الى غيرها حتى لا يجوز له الجمع بين الرضيعة وبنت الميتة لانهما اختان او بالنسبة الى حرمة نكاحها
فقط منعنا تاثيره في افادة المانعية بل مفسدها انتفا الحكم مطلقا فارق بين المانعية بان الحكم وهو حرمة
النكاح يثبت اولا فيها ثم يتعدى **قلنا** ان اردت انه لا يتعدى الى غيرها الا بعد ثبوته فيها منعناه بل ذلك
عند اتفاق محليتهما مع ان الحرمة انما تثبت في الكل معا شرعا والتقدم في الام ذاتي لا زماني فاذا
تحقق المانع في حقها ثبتت فيمن سواها ولو علل ابتداء بنجاسة اللبن والحرمة كرامة اذ فيه تكثير الاجزاء
على المقاصد والسكن وبالموت تنجس فان اردتم تنجسه منعناه بل لبن الميتة الطاهرة طاهر عند ابي حنيفة
وقد استغنا توجيهه بان التنجس بالموت لما حلته الحيوة قبله وهو منتف في اللبن وقد كان طاهرا فيبقى
كذلك لعدم المنجس اذ لم يطرا عليه سوى الخروج من باطن الى ظاهر والمتيقن من الشرع فيه انه لا يوجب
تغير وصفه بخلاف البول وابو يوسف ومحمد رحمهما الله انما قال بتنجسه بالمجاورة للوعاء النجس وهو غير
مانع من الحرمة كما لو حلب في اناء نجس واوجر به الصبي تثبت الحرمة وان اراد التنجس منعناه لما ذكرنا والو
جور الدواء يصب في الحلق قسرا بفتح الواو والسعوط صبه من الانف ويقال اوجرته ووجرته **قوله**
اما الحرمة في الوطي جواب عن قياسه على عدم حرمة المصاهرة بوطئها بالفرق وهو ان سبب الحرمة في الرضاع
الانبات والنشو بواسطة التغذي وفي حرمة المصاهرة الجزئية الحاصلة بواسطة الولد ولا يتصور
الولد بعد الموت فلم تتصور الجزئية بخلاف الجزئية المعتبرة في الرضاع لانها واقعة في ارتضاع لبن الميتة
قوله واذا احتقن قال في المغرب الصواب حقن اذا عولج بالحقنة واحتقن بالضم غير جائز قال في النهاية
لكن ذكر في تاج المصادر الاحتقان حقنه كردن فجعله متعديا فعلى هذا يجوز استعماله على بناء المفعول انتهى
يريد ان منع البناء للمفعول على ما في المغرب لعدم التعدي واذا قد نص صاحب تاج المصادر على ما يفيد
انه متعد لم يكن بناؤه للمفعول خطأ وهذا غلط لان ما في تاج المصادر من تفسير لا يفيد تعديه الا فتعال
منه للمفعول منه للمفعول الصريح كالصبي في عبارة الهداية حيث قال واذا احتقن الصبي بل الى الحقنة وهي
الة الاحتقان والكلام في بنائه للمفعول الذي هو الصبي ومعلوم ان كل قاصر يجوز بناؤه للمفعول بالنسبة
الى المجرور والظرف كجلس في الدار ومر بزيد وليس يلزم من جواز البنا باعتبار الالة والظرف جوازه
بالنسبة الى المفعول بل اذا كان متعديا اليه بنفسه ثم الاحتقان باللبن لا يوجب الحرمة من غير ذكر خلاف
بين اصحابنا في كثير من الاصول وهو قول الائمة الاربعة وكذا لا يثبت بالاقطار في الاحليل والاذن والجا
ئفة والامة كذا اطلقه بعضهم ونص اخرون على ان ما وصل الى الجوف تثبت الحرمة وبعضهم ذكر انه
روي عن محمد ثبوت الحرمة بالحقنة **وجه** الظاهر ان المناط طريق الجزئية وليس ذلك في الواصل من السا
فل بل الى المعدة وذلك من الاعلى فقط والاقطار في الاحليل غاية ما يصل الى المثانة فلا يتغذى به الصبي

وكذا في

وكذا في الاذن لضيق الثقب وفيه نظر لتصريحهم بالفطر باقطار الدهن في الاذن لسنن بابه فيصل الى باطنه
والاوجه كونه ليس مما يتغذى به ويثبت وان حصل به رفق من ترطيب ونحوه والمفسد في الصوم لا يتوقف
عليه كما في الحصى والحديد والوجور والسعوط تثبت به الحرمة اتفاقا **قوله** واذا نزل للرجل لبن فار
ضع به صبية لم يتعلق به تحريم لانه ليس بلبن على التحقيق فلا يتعلق به النشو والنمو وهذا لان اللبن
انما يتصور ممن يتصور منه الولادة وقد يذكر في بعض الحكايات انه اتفق لرجل ارضاع صغير فان صح
فهو من خوارق العادات لا يبتنى الفقه باعتباره وعلى هذا يلزم انه لو نزل لبكر لم تبلغ سن البلوغ لبن
لا يتعلق به التحريم والحكم بانه ليس لبنا كما لو نزل للبكر ما اصفر لا يثبت من ارضاعه تحريم والوجه ا
لفرق بعدم التصور مطلقا فاذا تحقق لبنا تثبت الحرمة بخلاف الرجل لانه لا يزدر اينما ليس بلبن **قوله**
واذا شرب صبيان من لبن شاة فلا رضاع محرم بينهما لانه لا جزئية بين الادمي والبهائم والحرمة باعتبا
رها **اعلم** ان ثبوت الحرمة بالرضاع بطريق الكرامة للجزئية فان الوطي ابتذال وامتهان وارقاق
ولهذا روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال النكاح رق فلينظر احدكم اين يضع كريمته ولا يحسن صدوره من
مستغيرها اذا كان الرضيع صبيا بالنسبة الى المرضعة تكرمة لها وجعلت في الشرع اماله بسبب ان جزءها صا
ر جزءه كما ان الامية من النسب كذلك اذ جزؤها وجزء الاخر جزء الاب والبهائم ليست بهذه المرتبة
في اعتبار خالقها جل ذكره فانما خلقها لابتذال الادمي لها على الخلاف الا ابتذال الماذون فيه من مالكها سبحا
نه قال تعالى والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع وفي اية اخرى فمنها ركوبهم ومنها ياكلون وهو سبحا
نه مالك الاشياء والحكيم على الاطلاق والعليم بالقوابل التي بها يحصل التفصيل الذي يبدي
فلم يثبت سبحانه بواسطة الاغتذاء بلبنها ولحمها وحصول الجزء منه مزية لها على الادمي توجب
مثل ما توجب لمساويه في نوعه من الاكرام والاحترام فلم تعتبر الشاة ام الصبي والا لكانت الكبش ابا
والاخية فرع الامية وكذا سائر الحرم بعدها انما يثبت بتبعية الامية حتى الابوية فانه لا جزء في
الرضيع منه بخلاف الاب من النسب لان جزءه انفصل في ولده الذي نزل اللبن بسببه ولم يستقر في
المراة شيء منه بحيث يكون في لبنها جزء منه فكيف واللبن انما يتولد من الجزء والكائن من ماء الرجل
انما يصل من اسفل والتغذي لبقاء الحيوة والجزء لا يكون الا مما يصل من الاعلى الى المعدة ولكن لما
اثبت الشرع امية زوجته عند ارتضاع لبن هو سبب فيه اثبت له ابوة الرجل الابوة وحين لا امومة ولا ا
ب فلا اخوة ولا تحريم ونقل ان الامام محمد بن اسماعيل البخاري صاحب الصحيح افتى في بخارى بثبوت
الحرمة بين صبيين ارتضعا شاة فاجتمع علماؤها عليه وكان سبب خروجه منها والله سبحانه اعلم ومن لم
يدق نظره في مناطات الاحكام وحكمها كثر خطاؤه وكان ذلك في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وهو ولد
الشافعي فانهما ولدا في العام الذي توفي فيه ابو حنيفة وهو عام خمسين ومائة **قوله** واذا
تزوج الرجل صغيرة رضيعة وكبيرة فارضعت الكبيرة الصغيرة حرمتا على الزوج لانه صار جامعا
بين الام والبنت من الرضاعة وذلك حرام كالجمع بينهما نسبا ثم حرمة الكبيرة حرمة مؤبدة لانها
ام امراته والعقد على البنت يحرم الام واما الصغيرة فان كان اللبن الذي ارضعتها به الكبيرة
نزل لها من ولد ولدته للرجل كان حرمتها ايضا مؤبدة كالكبيرة لانه صار ابا لها وان كان نزلها
لها من رجل قبله ثم تزوجت هذا الرجل وهي ذات لبن من الاول جاز له ان يتزوجها ثانيا لانتفا
ابوته لها الا ان كان دخل بالكبيرة فيتابد ايضا لان الدخول بالام يحرم البنت واما حكم المهر فلا يجب

ولد الشافعي وابو حفص الكبير في العلم الذي مات فيه ابو حنيفة وهو عام خمسين وماية

للكبيرة ان لم يكن دخل بها لان الفرقة جات من قبلها قبل الدخول وهو الارضاع وهو مسقط لنصف
المهر كردتها وتقبيلها ابن الزوج وتعليل السقوط باضافة الفرقة اليها يعرف منه ان الكبيرة لو كانت مكر
هة او نائمة فارتضعتها الصغيرة او اخذ شخص لبنها فاوجره الصغيره او كانت الكبيرة مجنونة كان
لها نصف المهر لانتفاء اضافة الفرقة اليها وان كان دخل بها فلها كمال المهر لكن لا نفقة عدة لها الجنا
يتها ان لم يكن مجنونة ونحوها واما الصغيره فلا يتصور الدخول بالرضيعة فعليه لها نصف مهرها لان
الفرقة وقعت لا من جهتها والارتضاع وان كان فعلها وبه وقع الفساد لكن فعلها لا يوثر في اسقا
ط حقها لعدم خطابها بالاحكام وصار كما لو قتلت مورثها فانها ترثه ولا يكون قتلها موجبا لحرمانها
شرعا ولانها مجبورة بحكم الطبع على الارتضاع والكبيرة في القامها الثدي مختاره فصار كمن القى
حية على انسان فلسعته ضمن لان اللسع لها طبع فاضيف اليه واورد عليه ما لو ارتدا بوا صغيرة
منكوحة ولحقا بها دار الحرب بانت من زوجها ولا شي لها من المهر ولم يوجد الفعل منها اصلا فضلا
عن كونه وجد ولم يعتبر اجيب بان الردة محظورة في حق الصغيرة فجعلت كالمباشرة وارضاعها على ما مر واضافة الحرمة
الى ردتها التابعة لردة ابويها بخلاف الارتضاع لا حاظر له فتستحق النظر فلا يسقط المهر
وهل يرجع به على الكبيرة ان تعمدت الفساد يرجع به عليها والا لا يرجع وتعمده بان تعلم قيام
النكاح وان الرضاع منها مفسد او علمته مفسدا ولكن خافت الهلاك او قصدت دفع الجوع لا يرجع
والقول قول الكبيرة في ذلك مع يمينها لانه لا يعرف الا من جهتها وعن محمد انه يرجع في الوجهين ما
ذا فسدت العقد وما ذاك الا بقصده والصحيح ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لانها اي الكبيرة
وان كدت ما كان على شرف السقوط وهو نصف المهر بان تكبر الصغيره فتفعل ما يسقطه وذلك
اي تاكيد ما هو على شرف السقوط يجري مجرى الاتلاف كشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا يضمنون
نصف المهر لكنها مسببة فيه لا مباشرة لان القاء الثدي شرط للفساد لا علة له بل العلة
فعل الصغيرة الارتضاع فكانت الكبيره مباشرة للشرط العقلي وهذا ظاهر غير ان المصنف بني كونها
مسببة بان فعل الارتضاع ليس موضوع لافساد النكاح بل لتغذية الصغير وتربيته وانما يثبت
الفساد باتفاق صيرورتها اما وبنتا تحت رجل ولان افساد النكاح الكائن بفعلها ليس بسبب لالزام
المهر شرعا بل لاسقاطه ثم يجب نصف المهر بطريق المتعة على ما عرف من ان وجوبه لا بقياس بل بالنص
ابتداء اجبرا للايحاش وهو معنى الوجوب بطريق المتعة لكن من شرطه بطلان النكاح وقد وجد فيما
نحن فيه ولا يخفى ان هذا الترديد بعينه يجري في مباشر العلة بان يقال الارتضاع ليس بافساد النكاح
وضعا والافساد ليس بسبب لالزام المهر شرعا بل لاسقاطه الخ وليس هو مسببا فالمعول عليه في
كونه مسببا ما بيناه واذا كانت مسببة يشترط فيه اي في لزوم الضمان التعدي كحفر البير تسبيب للهلاك
فان كان في ملكه لا يضمن ما تلف فيه او في غيره ضمن للتعدي فيه وانما تكون متعدية بمجموع العلم
والقصد على ما تقدم واعلم ان توجيه ظاهر الرواية بهذا لا ينتهض على محمد اذ كان من اصله ان
المسبب كالمباشر ولهذا جعل فتح باب القفص والاصطبل وحل قيد الابق موجبا للضمان لان حاصل
هذا انه مسبب فيشترط التعدي وهو لا يلزم اشتراط التعدي فيه فانما ينتهض الاستدلال على
ان المسبب لا يلحق بالمباشر هذا واستشكل التفريع بقصد الفساد بما اذا قتل رجل زوجة اخر قبل
الدخول فانه يقضى على الزوج بالمهر ولا يرجع به على القاتل والجواب ان قتله مستعقب لوجوب القصاص

اوالدية

او الدية فلا يجب شي اخر بقتل واحد وللزوج نصيب مما هو الواجب فلا يضاعف عليه وبما ارضعت ا
جنبيتان لهما لبن من رجل واحد صغيرتين تحت رجل حرمتا على زوجهما ولم يغرم شيئا وان تعمدتا
الفساد واجيب بالفرق بان فعل الكبيرة هنا مستقل بالافساد فيضاف الافساد اليها وفعل كل من
الكبيرتين هناك غير مستقل به فلا يضاف الى واحدة منهما لان الفساد باعتبار الجمع بين الاختين بخلاف
الحرمة هنا لان للجمع بين الام والبنت وهو يقوم بالكبيرة وقد خرقت هذه المسئلة فوقع فيها
الخطا وذلك بان قيل فارضعتها امراتان لهما منه لبن مكان قولنا لهما لبن من رجل لان في هذه الصو
الصواب الضمان على كل من هاتين المراتين لان كلا افسدت لصيرورة كل بنتا للزوج قوله وهذا منا
عتبار الجهل الى اخره جواب سوال هو ان الجهل بالاحكام في دار الاسلام عندكم ليس عذرا فقال هذا منا
اعتبار الجهل لدفع قصد الفساد الذي هو المحظور الديني لا لدفع الحكم الذي هو وجوب الضمان
غير انه اذا اندفع قصد الفساد انتفى الضمان لانه لا يثبت الا بثبوت التعدي كما قلنا والتعدي يكون
ولا يتصور قصده مع الجهل بما ذكرنا فعدم الحكم لعدم العلة لا للجهل مع وجود العلة وبهذا ينتفي ما
قول من قال تضمن اذا علمت بالنكاح ولم تعلم ان الارضاع مفسد لانها لا تعذر بجهل الحكم ومن فروع هذه
المسئلة لو كان تحته صغيرتان فارضعتهما اجنبية معا او على التعاقب حرمتا فلو كن ثلثا فارضعتهن
بان القمت ثدييها ثنتين واوجرت الاخرى ما حلبته حرمن او على التعاقب بانت الاوليان والثالثة
امراته لانهن حين ارتضعتا حرمتا لجمعهما وحين ارتضعت الثالثة لم يكن في عصمته سواها ولو كان اربعا
فارضعتهن معا او واحدة ثم الثلث معا حرمن وكذا لو ارضعتهن على التعاقب لانها حين ارضعت
الاخرى لم يكن في نكاحه غيرها ولو كان تحته صغيرتان وكبيرة فارضعتهما الكبيرة على التعاقب
بقي نكاح الثانية لانها حين ارضعتها ليس في نكاحه غيرها والسابق عقد مجرد على الام فلا يوجب
حرمة البنت ولو كن كبيرتين وصغيرتين فارضعت كل من الكبيرتين صغيرة حرمن عليه الاربع للزوم
الجمع بين الامين وبنتيهما ولو ارضعت احدى الكبيرتين الصغيرتين ثم ارضعتهما الكبيرة الاخرى
وذلك قبل الدخول بالكبيرتين فالكبرى الاولى مع الصغرى الاولى بانتا منه لما قلنا والصغرى الثا
نية لم تبن بارضاع الكبرى الاولى والكبيرة الثانية ان ابتدات بارضاع الصغرى الثانية بانتا منه او با
لصغرى الاولى فالصغرى الثانية امراته لانها حين ارضعت الاولى صارت اما لها وفسد نكاحها لجمع
العقد على الصغرى الاولى فيما تقدم والعقد على البنت يحرم الام ثم ارضعت الثانية وليس في نكاحه غيرها قوله
ولا يقبل في الرضاع شهادة النساء منفردة اي عن الرجال وانما يثبت بشهادة رجلين او رجل وامراتين و
قال مالك يثبت بشهادة امراة واحدة اذا كانت موصوفة بالعدالة ونقل عن احمد واسحق والشافعي
باربع نسوة والذي في كتبهم انما يثبت بشهادة امراتين وكذا عن مالك بناء على انه مما لا يطلع عليه
الرجال لانه لا يحل النظر الى ثدي الاجنبية والوجه المذكور في الكتاب للاكتفاء بالواحدة وهو ان الحرمة
حق الشرع فهي امر ديني يثبت بخبر الواحد كمن اشترى لحما فاخبره واحد انه ذبيحة مجوسي فانه يثبت
الحرمة عليه باخباره ثم يثبت زوال الملك في ضمنه وكم من شي يثبت ضمنا بطريق لا يثبت بمثلها قصدا
ولحديث عقبة بن الحارث في الصحيحين انه تزوج ام يحيى بنت ابي اهاب فجاءت امة سوداء فقالت قد ارضعتكما
قال فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاعرض عني فتنحيت فذكرت ذلك له قال وكيف وقد زعمت ان
قد ارضعتكما وعقبة هذا يكنى ابا سروعة بكسر السين المهملة وسكون الراء وفتح الواو والعين المهملة

وبهذا الحديث استدل من قال تقبل الواحدة المرضعة واعتبار ظاهره مطلقا يوجب جواز قبول الامة
وروي مطولا في الترمذي وفيه فجاءت امراة سوداء وفيه فقال عقبة فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت تزو
جت فلانة بنت فلان فجاءت امراة سوداء فقالت اني ارضعتكما وهي كاذبة فاعرض عني قال فاتيته من قبل وجهه
فقلت انها كاذبة قال وكيف بها وقد زعمت انها قد ارضعتكما دعها عنك ولنا ان ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل
عن زوال النكاح لانها موبدة بخلاف الحرمة بالحيض ونحوها والاملاك لا تزال الا بشهادة رجلين او رجل وامر
اتين بخلاف حرمة اللحم حيث تنفك عن زوال الملك كالخمر مملوكة وجلد الميتة قبل الدباغ تحرم الانتفاع
به وهو مملوك واذا كانت الحرمة لا تستلزم زوال الملك فالشهادة قايمة على مجرد الحرمة حق الله فيقبل
فيها خبر الواحد واما الحديث فكان للتورع الا يرى انه اعرض عنه في المرة الاولى وقيل في الثانية ايضا وانما
قال له ذلك في الثالثة ولو كان حكم الاخبار وجوب التفريق لاجابه به من اول الامر اذ اعراضه فيه يترتب
عليه ترك المسايل المسلة بعد ذلك ففيه تقرير على المحرم فعلم انه قال له ذلك لظهور اطمينان نفسه
بخبرها لا من باب الحكم ولكونها كانت حمقا على ما قيل لا ينبغي اطمينان النفس بخبرها بل قد يكون معه لان
بعض البلاهة يقاربها بحسب الغالب عدم الخبث الذي عنه تنبعث الكذب والكلام في هذا الفن لا في
الجنون وقد قلنا انه اذا وقع في القلب صدقها يستحب التنزه ولو بعد النكاح وكذا اذا شهد به رجل واحد
وقولهم لا يطلع عليه الرجال قلنا لا نسلم فان المحارم من الرجال يطلعون عليه وايضا الرضاعة
لا تتوقف على الثدي لجواز حصولها بالوجور والسعوط وروي عن عمر مثل قولنا وفي المحيط لو تزوج
امراة واحدة قبل العقد قيل يعتبر في رواية ولا يعتبر في رواية **فروع** قال لامراته هذه امي من الرضا
عة او اختي او بنتي من الرضاع ثم رجع عن ذلك فان قال اخطات او نسيت ان كان بعد ان ثبت على
الاول بان قال بعده هو حق او كما قلت فرق بينهما ولا ينفعه جحوده بعد ذلك وان قال قبل ان يصدر
منه الثبات عليه لم يفرق بينهما خلافا للشافعي والنكاح باق لان مثله انما يوجب الفرقة بشرط
الثبات وتغيير الثبات ما ذكرنا ومثل هذا في الاقرار بالنسب وذلك لان ثبوت النسب والرضاع مما
يخفى عن الانسان فالتناقض فيه مطلقا لا تمنع بخلاف ما اذا ثبت بعد التزوج فيعذر قبله ولا يعذر
بعده وهذا في النسب فيمن ليس لها نسب معروف ولو اقرت المراة بذلك وانكر هو ثم قالت اخطات
فالنكاح باق بالاجماع وعند الشافعي يحلف الزوج على العلم في قول وعلى البتات في قول ولو تزوجها
قبل ان تكذب نفسها جاز ولا تصدق المراة على حقها بخلاف ما لو اقر الرجل قبل التزوج وثبت على
ذلك لا يحل له تزوجها قال في الفتاوى الصغرى هذا دليل على ان المراة اذا اقرت بالطلاق الثلث
من رجل حل لها ان تزوج نفسها منه انتهى وكان وجهه ان الطلاق مما يستقل به الزوج في غيبتها
وحضورها فيتحقق فيه الخفا فصح رجوعها عن الاقرار به قبل التزوج والله اعلم

كتاب الطلاق

لما فرغ من النكاح وبيان احكامه اللازمة عند وجوده والمتاخرة عنه وهي احكام الرضاع شرع بذكر
ما به يرتفع لانه فرع تقدم وجوده واستعقاب احكامه وايضا بينه وبين الرضاع مناسبة من جهة
ان كلا منهما يوجب الحرمة الا ان ما بالرضاع حرمة موبدة وما بالطلاق مغياة بغاية معلومة فقدم
بيان الحكم الاشد اهتماما بشانه ثم ثنى بالاخف وايضا الترتيب الوجودي يناسبه الترتيب الوضعي
والنكاح سابق في الوجود باحكامه ويتلوه الطلاق فاوجده في التعليم كذلك والطلاق اسم
بمعنى المصدر الذي هو التطليق او هو مصدر طلقت بضم اللام او فتحها طلاقا كالفساد عن الاخفش

نفي

نفي الضم وفي ديوان الادب انه لغة والطلاق لغة رفع الوثاق مطلقا واستعمل فعله بالنسبة الى غير نكاح
المراة من الافعال اطلقت بعيري واسيري وفيه من التفعيل طلقت امراتي يقال ذلك اخبارا عن
اول طلقة اوقعها فليس فيه الا التاكيد اما اذا قاله في الثالثة فللتكثير كغلقت الابواب وفي الشرع رفع
قيد النكاح بلفظ مخصوص وهو ما اشتمل على مادة ط ل ق صريحا كانت طالق او كناية كمطلقة بالتخفيف
وهي اطلاق بلا تركيب كانت طال ق على ما سياتي وغيرهما كقول القاضي فرقت بينهما عند اباء الزوج
الاسلام والعنة واللعان وساير الكنايات المفيدة الرجعة والبينونة ولفظ الخلع فخرج تفريق القا
ضي في ابايها وردة احد الزوجين على قول ابي حنيفة حقيقة وتباين الدارين حقيقة وحكما وخيار
البلوغ والعتق وعدم الكفاءة ونقصان المهر فانها ليست طلاقا فقول بعضهم رفع قيد النكاح
من اهله في محله غير مطرد لصدقه على الفسوخ ومشتمل على ما لا حاجة اليه فان كونه من الاهل
في المحل من شرط وجوده لا دخل له في حقيقته والتعريف لمجردها وركنه نفس اللفظ واما سببه فا
لحاجة الى الخلاص عند تباين الاخلاق وعروض البغضاء الموجبة عدم اقامة حدود الله وشرعه
رحمة منه سبحانه وشرطه في الزوج ان يكون عاقلا بالغا مستيقظا وفي الزوجة ان تكون منكو
حته او في عدته التي يصلح معها محلا للطلاق وضبطها في المحيط فقال المعتدة بعد الطلاق يلحقها
الطلاق والمعتدة بعدة الوطي لا يلحقها الطلاق وقد يقال انه غير حاصر اذ تتحقق العدة دونهما
كما لو عرض فسخ بخيار بعد مجرد الخلوة اللهم الا ان تلحق الخلوة بالوطي فكانها هو وفيه تساهل ثم
يقتضي ان كل عدة عن فسخ بعروض حرمة موبدة او غير موبدة لا يقع فيها طلاق ولا شك فيه في الحرمة المو
بدة كما اذا عرضت الحرمة بتقبيل ابن الزوج لانه لا فايدة في اعتباره لانه لا يتوقف بغاية ليفيد
الطلاق فايدته واما الفسخ بغيرها فالمصرح به في العدة عن خيار العتق والبلوغ انه لا يلحقها
طلاق لانه فسخ فيجعل كانه لم يكن وكذا بعدم الكفاءة ونقصان المهر وعلى هذا اذا سبي احد الزو
جين ووقعت الفرقة لا يقع طلاق الزوج لعدم العدة لان المسبي ان كان الزوج فلا عدة على زوجته
الحربية وان كانت المراة فكذلك لحلها للسابي بالاستبراء ومثله لو وقعت الفرقة بمهاجرة احدهما
مسلما او ذميا لا يقع طلاق لانه ان كان الرجل فلا عدة على الحربية وان كانت المراة فكذا عند ابي حنيفة
وعندهما وان كان عليها العدة فهي عدة لا توجب ملك يد اذ لا يد للحربي واقل ما يقع فيه الطلا
ق ملك اليد فكانت كالعدة عن الفرقة في نكاح فاسد وكذا لو خرج الزوجان مستامنين فاسلم احدهما
او صار ذميا فهي امراته حتى تحيض ثلث حيض فاذا حاضتها وقعت الفرقة بلا طلاق فلا يقع عليها طلاقه
لان المصر منهما كانه في دار الحرب لتمكنه من الرجوع الا انه منقوض بما اذا اسلم احد الذميين وفرق بينهما
باباء الاخر فانه يقع عليها طلاق وان كانت هي الابية مع ان الفرقة هنا فسخ وبه ينتقض ما قيل اذا
اسلم احد الزوجين لم يقع عليها طلاقه وينتقض ايضا بالمرتد يقع طلاقه عليها مع ان الفرقة بردته
فسخ خلافا لابي يوسف ولو كانت هي المرتدة فهي فسخ اتفاقا ويقع طلاقه عليها في العدة واختلف
في محليتها للطلاق لو هاجرت فانفسخ النكاح فهاجر بعدها وهي في العدة على قولهما لم يقع طلاقه
قال في المبسوط وقيل هذا قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد فاما على قول ابي يوسف الاخير يقع
طلاقه وهو نظير ما لو اشترى الرجل امراته بعد ما دخل بها ثم اعتقها وطلقها في العدة لا يقع
طلاقه في قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد وفي قول ابي يوسف الاخر يقع وكذا الخلاف فيما لو ا

اشترت المرأة زوجها بعد ما اعتقته فحكى الخلاف في هاتين المسألتين على عكس ما حكاه في المنظومة في المسألة
الثانية ولو ارتد ولحق لا يقع طلاقه اتفاقا فلو عاد وهي بعد في العدة فطلقها وهو على هذا الخلاف
وما ذكر من انه لا عدة على الحربية في دار الحرب عندهما يخالف ما ذكره محمد في السير فيما اذا اسلمت امراة
الحربي وهما في دار الحرب حيث يتاخر وقوع الفرقة بينهما الى مضي ثلث حيض او ثلثة اشهر فاذا مضت و
قعت الفرقة قال محمد وعليها ثلث حيض اخر وهي فرقة بطلاق ولهذا يقع عليها طلاقه لان تلك الفرقة
ليست للتباين بل للاباء الا ان المدة اقيمت مقام الاباء بعد العرض فلذا يقع عليها طلاقه واما وصفه
فهو ابغض المباحات الى الله تعالى على ما رواه ابو داود وابن ماجة عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ان
ابغض المباحات عند الله الطلاق فنص على اباحته وكونه مبغوضا وهو لا يستلزم ترتب لازم المكروه
الشرعي الا لو كان مكروها بالمعنى الاصطلاحي ولا يلزم ذلك من وصفه بالبغض الا لو لم يصفه بالاباحة
لكنه وصفه بها لان افعل التفضيل بعض ما اضيف اليه وغاية ما فيه انه مبغوض اليه سبحانه ولم يترتب
عليه ما رتب على المكروه ودليل نفي الكراهة قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن و طلا
قه صلى الله عليه وسلم حفصة ثم امره سبحانه ان يراجعها فانها صوامة قوامة وبه يبطل قول القايلين
لا يباح الا لكبر كطلاق سودة او ريبة فان طلاقه حفصة لم يقرن بواحد منهما واما ما روي لعن
الله كل ذواق مطلاق فمحمله الطلاق لغير حاجة بدليل ما روي من قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة
اختلعت من زوجها بغير نشوز فعليها لعنة الله والملايكة والناس اجمعين ولا يخفى ان كلامهم فيما ياتي
من التعاليل يصرح بانه محظور لما فيه من كفران نعمة النكاح وللحديث المذكور وغيرهما وانما
ابيح للحاجة والحاجة ما ذكرنا في بيان سببه فبين الحكمين منهم تدافع والاصح حظره الا لحاجة لا
دلة المذكورة ويحمل لفظ المباح على ما ابيح في بعض الاوقات اعني اوقات تحقق الحاجة المبيحة وهو
ظاهر في رواية لابي داود ما احل الله شيئا ابغض اليه من الطلاق وان الفعل لا عموم له في الزمان غير
ان الحاجة لا تقتصر على الكبر والريبة فمن الحاجة المبيحة ان تلقي اليه عدم اشتهائها بحيث يعجز او
يتضرر باكراهه نفسه على جماعها فهذا اذا وقع فان كان قادرا على طول غيرها مع استبقائها ورضيت
باقامتها في عصمته بلا وطئ او بلا قسم فيكره طلاقه كما كان بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وسودة وان
لم يكن قادرا على طول لها او لم ترض هي بترك حقها فهو مباح لان مقلب القلوب رب العالمين واما ما روي عن
الحسن وكان قيل له في كثرة تزوجه وطلاقه فقال احب الغنى قال الله تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من
سعته فهو راي منه ان كان على ظاهره وكل ما نقل عن طلاق الصحابة كطلاق عمر ابنة عاصم وعبد الرحمن
بن عوف تماضر والمغيرة بن شعبة الزوجات الاربع دفعة واحدة فقال لهن انتن حسنات الا
خلاق ناعمات الاطواق طويلات الاعناق اذهبن فانتن طلاق فمحمله وجود الحاجة مما ذكرنا واما اذا
لم تكن حاجة فمحض كفران نعمة وسوء ادب فيكره والله سبحانه اعلم واما حكمه فوقوع الفرقة موجلا
بانقضاء العدة في الرجعي وبدونه في البائن واما محاسنه فمنها ثبوت التخلص به من المكاره الدي
نية والدينية به ومنها جعله بيد الرجل دون النساء لاختصاصهن بنقصان العقل وغلبة الهوى و
عن ذلك ساء اختيارهن وسرع اغترارهن ونقصان الدين وعنه كان اكثر شغلهن بالدنيا وترتيب المحا
بيد وافشاء سر الازواج وغير ذلك ومنها شرعه ثلثا لان النفس كذوبة ربما تظهر عدم الحاجة اليها او
الحاجة الى تركها وتسول له فاذا وقع حصل الندم وضاق الصدر به وعيل الصبر فشرعه سبحانه ثلثا

يجرب

علة ان الطلاق ابغض المباحات الى الله

على هذا الحديث ايما امراة اختلعت من زوجها بغير نشوز فعليها لعنة الله

الاصح حظر الطلاق الا لحاجة

على الحديث ما احل الله شيئا ابغض اليه من الطلاق

ما روي عن الحسن

ليجرب نفسه في المرة الاولى فان كان الواقع صدقها استمر حتى تنقضي العدة والا امكنه التدارك بالرجعة
ثم اذا عادت النفس لمثل الاول وغلبته حتى عاد الى طلاقها نظر ايضا فيما يحدث له فما بعد الثالثة الا و
قد جرب وفقه في حال نفسه وبعد الثلثة تبلى الاعذار واما اقسامه فما افاد المصنف بقوله الطلاق
على ثلثة اوجه حسن واحسن وبدعي اعلم ان الطلاق سني وبدعي والسني من حيث العدد على ثلثة او
ومن حيث الوقت والبدعي كذلك فالسني حسن واحسن فالاحسن ان يطلق الرجل امرأته تطليقة
واحدة في طهر لم يجامعها فيه ولا في الحيض الذي قبله ولم يطلقها فيه وهذا على ظاهر المذهب
على ما سياتي ويتركها حتى تنقضي عدتها لما اسند ابن ابي شيبة عن ابراهيم النخعي ان الصحابة كانوا
يستحبون ان يطلقها واحدة ثم يتركها حتى تحيض ثلث حيض وقال محمد بلغنا عن ابراهيم النخعي ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي
العدة وان هذا افضل عندهم من ان يطلق الرجل امرأته ثلثا عند كل طهر واحدة ولانه ابعد من
الندامة حيث ابقى لنفسه مكنة التدارك حيث يمكنه التزوج بها في العدة او بعدها دون تحلل زوج
اخر واقل ضررا بالمرأة حيث لم تبطل محليتها بالنسبة اليه فان سعة حلها نعمة عليها فلا يتكامل ضرر
الايحاش ولا خلاف لاحد في الكراهة انها وافقه او لا بل الاجماع على استحبابها بخلاف الحسن فان فيه خلاف
مالك ولما ذكرنا من قلة ضرر هذا واستحبابه عند الصحابة كان احسن واعلم ان السني المسنون وهو
كالمندوب في استعقاب الثواب والمراد به هنا المباح لان الطلاق ليس عبادة في نفسه ليثبت له
ثواب فمعنى المسنون منه ما ثبت على وجه لا يستوجب عتابا نعم لو وقعت له داعية ان يطلقها عقيب
جماعها او حايضا او ثلثا فمنع نفسه منه الى الطهر الاخر والواحدة نقول انه يثاب لكن لا على الطلاق
في الطهر الخالي بل على كف نفسه على ذلك الايقاع على ذلك الوجه امتناعا عن المعصية وذلك الكف غير
فعل الايقاع وليس المسنون بلازم تلك الحالة لانه لو اوقع واحدة في الطهر الخالي من غير ان يخطر له دا
عية ذلك الايقاع سميناه طلاقا مسنونا مع انتفاء سبب الثواب وهو كف النفس عن المعصية بعد
تهيئ اسبابها وقيام داعيتها وهذا كمن استمر على عدم الزنى من غير ان يخطر له داعيته وتهيؤ
له مع الكف عنه لا يثاب عليه ولو وقعت له داعيته وطلب النفس له وتهيؤه وكف تجافيا
عن المعصية اثيب قوله والحسن طلاق السنة وانت حققت ان كلا منهما طلاق السنة فتخصيص هذا با
سم طلاق السنة لا وجه له والمناسب تمييزه بالفضول من طلاق السنة قال وهو ان يطلق المدخول
بها ثلثا في ثلثة اطهار سواء كانت الزوجة مسلمة او غير مسلمة لانه المخاطب بايقاعه كذلك ويجب على
الغايب اذا اراد ان يطلق ان يكتب اذا جاءك كتابي وانت طاهرة فانت طالق وان كنت حايضا فاذا طهرت
فانت طالق وقال مالك هذا بدعة ولا يباح الا واحدة لان الاصل في الطلاق هو الحظر والاباحة لحا
جة الخلاص وقد اندفعت بالواحدة ولنا قوله صلى الله عليه وسلم فيما روى الدارقطني من حديث معلى
بن منصور حدثنا شعيب بن رزيق ان عطاء الخراساني حدثهم عن الحسن قال حدثنا عبد الله بن
عمر انه طلق امرأته وهي حايض ثم اراد ان يتبعها بطلقتين اخريين عند القرئين فبلغ ذلك رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال يا ابن عمر ما هكذا امرك الله انك قد اخطات السنة السنة ان تستقبل الطهر
فتطلق لكل قرء فامرني فراجعتها فقال اذا هي طهرت فطلق عند ذلك او امسك فقلت يا رسول
الله ارايت لو طلقتها ثلثا اكان يحل لي ان اراجعها فقال لا كانت تبين منك وكانت معصية اعله البيهقي

بالخراساني قال أي بزيادة لم يتابع عليها وهو ضعيف لا يقبل ما تفرد به ورد بانه رواه الطبراني حدثنا علي بن
سعيد الرازي حدثنا يحيى بن عثمن بن سعيد بن كثير بن دينار الحمصي حدثنا ابي حدثنا شعيب ابن رزيق
او متابع فقد صرح الحسن بسماعه من ابن عمر ولذلك قال ابو حاتم وقيل لابي زرعة الحسن لقي ابن عمر قال نعم
واما اعلال عبد الحق اياه بمعلى ابن منصور فليس بذلك ولم يعلله البيهقي الا بالخراساني وقد ظهرت
متابعته ولان الحكم يدار على دليل الحاجة لخفائها لانها باطنة ودليلها الاقدام على طلاقها في حين
تجدد الرغبة وقد تكون الحاجة ماسة الى تركها بتة لرسوخ الاخلاق المتباينة وموجبات المنافرة فلا
تفيد رجعتها فيحتاج الى فطام النفس عنها على وجه لا يعقب الندم والنفس تلح لحسن الظاهر وطريق
اعطاء هذه الحاجة مقتضاها على الوجه المذكور انه يطلق واحدة ليجرب نفسه على الصبر ويعالجها عليه
فان لم تقدر تدارك بالرجعة وان قدر اوقع اخرى في الطهر الآخر كذلك فان قدر ابانها بالثالثة بعد
تمرن النفس على الفطام ثم اذا اوقع الثلاثة في ثلاثة اطهار فقد مضى من عدتها حيضتان ان كانت حرة
فاذا حاضت حيضة انقضت وان كانت امة فبالطهر من الحيضة الثانية بانت ووقع عليها ثنتان **قوله**
فان قيل الاولى ان يؤخر الطلاق الى آخر الطهر احترازا عن تطويل العدة عليها وقال المصنف والا
ظهر من قول محمد حيث قال اذا اراد ان يطلقها ثلاثا طلقها واحدة اذا طهرت ويتجه بانه لو اخر
ربما يجامعها فيه ومن قصده تطليقها فيبتلي بالايقاع عقيب الوقاع ولا يخفى ان الاول اقل ضررا
فكان اولى وهو رواية عن ابي يوسف عن ابي حنيفة **قوله** وطلاق البدعة ما خالف قسمي السنة وذلك بان
يطلقها ثلاثا بكلمة واحدة او مفرقة في طهر واحد او ثنتين كذلك او واحدة في الحيض او في طهر قد
جامعها فيه او جامعها في الحيض الذي يليه هو فاذا فعل ذلك وقع الطلاق وكان عاصيا وفي كل من
وقوعه وعدده وكونه معصية خلاف فعند الامامية لا يقع بلفظ الثلث ولا في حالة الحيض لانه بدعة
محرمة وقال صلى الله عليه وسلم من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد وفي امره عليه السلام ابن عمر ان يرا
جعها حين طلقها وهي حائض دليل على بطلان قولهم في الحيض واما بطلانه في الثلث فيتبين مما
ماسياتي من رفع كلام الامامية وقال قوم يقع به واحدة وهو مروي عن ابن عباس رضي الله
عنهما وبه قال ابن اسحق ونقل عن طاوس وعكرمة يقولون خالف السنة فيرد الى السنة وفي
الصحيحين ان ابا الصهباء قال لابن عباس الم تعلم ان الثلث كانت تجعل واحدة على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدرا من امارة عمر قال نعم وفي رواية لمسلم ان ابن عباس قال
كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق ال
لثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا في امر كان لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم
فامضاه عليهم وروى ابو داود عن ابن عباس قال اذا قال انت طالق ثلاثا بفم واحد فهي واحدة
وروى ابن اسحق عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال طلق ركانة ابن عبد يزيد زوجته
ثلاثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فسأله صلى الله عليه وسلم كيف طلقتها قال طلقتها ثلاثا
في مجلس واحد قال انما تلك طلقة واحدة فارتجعها ومنهم من قال في المدخول بها تقع ثلثة وفي
غيرها واحدة لما في مسلم وابي داود والنسائي ان ابا الصهباء كان كثير السؤال لابن عباس رضي الله عنهما
قال اما علمت ان الرجل اذا طلق امراته ثلاثا قبل ان يدخل بها جعلوها واحدة الحديث قال ابن
عباس بل كان الرجل اذا طلق امراته ثلاثا قبل ان يدخل بها جعلوها واحدة على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم

عليه وسلم وابي بكر وصدرا من خلافة عمر فلما رأى الناس قد تتابعوا فيها قال اجيزوهن عليهم
هذا لفظ ابي داود وذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من ائمة المسلمين الى انه يقع ثلث
ومن الادلة في ذلك ما في مصنف ابن ابي شيبة والدارقطني في حديث ابن عمر المتقدم قلت يا رسول الله
ارايت لو طلقتها ثلاثا قال اذا قد عصيت ربك وبانت منك امراتك وفي سنن ابي داود عن مجاهد قال
كنت عند ابن عباس رضي الله عنهما فجاءه رجل فقال انه طلق امراته ثلاثا قال فسكت حتى ظننت
انه رادها اليه ثم قال يطلق احدكم فيركب الحموقة ثم يقول يا ابن عباس وان الله عز وجل قال
ومن يتق الله يجعل له مخرجا عصيت ربك وبانت منك وفي موطأ مالك بلغه ان رجلا قال لعبد الله
بن عباس رضي الله عنهما اني طلقت امراتي مائة تطليقة فماذا ترى فقال ابن عباس طلقت منك
لثلاث وسبع وتسعون اتخذت بها آيات الله هزوا وفي الموطأ ايضا بلغه ان رجلا جاء الى ابن مسعود
رضي الله عنه فقال اني طلقت امراتي ثماني تطليقات فقال ما قيل لك فقال قيل لي بانت منك قال صدقوا
هو مثل ما يقولون وظاهره الاجماع على هذا الجواب وفي سنن ابي داود وموطأ مالك عن محمد بن
اياس بن البكير قال طلق رجل امراته ثلاثا قبل ان يدخل بها ثم بدا له ان ينكحها فجاء يستفتي فذهبت معه
فسأل عبد الله بن عباس وابا هريرة رضي الله عنهما عن ذلك فقال لا نرى ان تنكحها حتى تنكح زوجا
غيرك قال فانما طلاقي اياها واحدة فقال ابن عباس انك ارسلت من يديك ما كان لك من فضل
وهذا يعارض ما تقدم من ان غير المدخول بها انما تطلق بالثلث واحدة وجميعها يعارض ما
عن ابن عباس وفي موطأ مالك عن ابن عمر واما امضاء عمر الثلث واحدة عليهم فلا يمكن مع
عدم مخالفة الصحابة له مع علمه بانه كانت واحدة الا وقد اطلعوا في الزمان المتأخر على وجود ناسخ
هذا ان كان على وجه ظاهره او لعلمهم بانتهاء الحكم لذلك لعلمهم باناطته بمعان علموا انتفاء
ها في الزمن المتأخر فانا نرى الصحابة تتابعوا على هذا ولا يمكن وجود ذلك منهم مع اشتهار كون
حكم الشرع المتقرر كذلك ابدا فمن ذلك ما اوجد فاك عن عمر وابن مسعود وابن عباس وابي هريرة
وروي ايضا عن عبد الله بن عمرو بن العاص واسند عبد الرزاق عن علقمة قال جاء رجل الى ابن
مسعود فقال اني طلقت امراتي تسعا وتسعين فقال له ابن مسعود رضي الله عنه ثلث تبينها
وسائرهن عدوان وروى وكيع عن الاعمش عن حبيب ابن ابي ثابت قال جاء رجل الى علي ابن ابي طالب
فقال اني طلقت امراتي الفا فقال له علي بانت منك بثلث واقسم سائرهن على نسائك وروى وكيع
ايضا عن معاوية بن ابي يحيى قال جاء رجل الى عثمن ابن عفان فقال طلقت امراتي الفا فقال بانت
منك بثلاث واسند عبد الرزاق عن عبادة بن الصامت ان اباه طلق امراة له الف تطليقة
فانطلق عبادة فسأله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بانت بثلث في معصية الله تعالى وبقي
تسع مائة وسبعة وتسعون عدوان وظلم ان شاء عذبه وان شاء غفر له وقول بعض الحنابلة
القائلين بهذا المذهب توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مائة الف عين رأته فهل صح لكم عن
هؤلاء او عن عشر عشر عشرهم القول بلزوم الثلث بفم واحد بل لو جهدتم لم تطيقوا نقله عن
عشرين نفسا باطل اما اولا فاجماعهم ظاهر فانه لم ينقل عن احد منهم انه خالف عمر حين امضى
الثلث وليس يلزم في نقل الحكم الاجماعي عن مائة الف ان يسمى كل ليلزم في مجلد كبير حكم واحد على
انه اجماع سكوتي واما ثانيا فان العبرة في نقل الاجماع نقل ما عن المجتهدين لا العوام ومائة

مطلب اذا طلق مائة

مطلب امضاء عمر رضي الله عنه الثلث ... واحدة ... بالاجماع على الاطلاع بوجود ناسخ او العلم بانتهاء الحكم لمعان علم انتفاؤها في الزمن المتأخر

مطلب اذا طلق تسعا وتسعين او الفا

الف الذي توفي عنهم صلى الله عليه وسلم لا يبلغ عدة المجتهدين الفقها منهم اكثر من عشرين كالخلفا والعبا
دلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وانس وابي هريرة وقليل والباقون يرجعون اليهم ويستفتون منهم وقد
اثبتنا النقل عن اكثرهم صريحا بايقاع الثلث ولم يظهر لهم مخالف فماذا بعد الحق الا الضلال وعن هذا قلنا لو حكم
حاكم بان الثلث بفم واحد واحدة لم ينفذ حكمه لانه لا يسوغ الاجتهاد فيه فهو خلاف لا اختلاف والرواية عن
انس بانها ثلث اسندها الطحاوي وغيره وغاية الامر فيه ان يصير كبيع امهات الاولاد اجمع على نفيه وكن
في الزمن الاول يبعد كل بعد ثبوت اجماع الصحابة لا حاجة الى الاشتغال بالجواب عن قياسهم على الوكيل
بالطلاق واحدة اذا طلق ثلثا مع ظهور الفرق بان مخالفته لا تحتمل مخرجا عن الابطال لمخالفته
الاذن والمطلق وان كانوا ايضا انما يتصرفون باذن الشرع لكن اذا اجمعوا على خلاف بعض الظواهر
والاجماع حجة قطعية كان مقدما بامر الشرع على ذلك الظاهر قلنا ان لا نشتغل معه بتاويل وقد جمع
بما ذكرنا من الاطلاع على الناسخ او العلم بانتهاء الحكم لانتهاء علته هذا وان حمل الحديث على خلاف
ظاهره دفعا للمعارضة اجماع الصحابة على ما وجدناك من النقل عنهم واحدا واحدا وعدم المخالف
لعمر في امضائه فظاهر حديث ابن مسعود فتاويله ان قول الرجل انت طالق انت طالق انت طالق كان
واحدة في الزمن الاول لقصدهم التاكيد في ذلك الزمان ثم صاروا يقصدون التجديد فالزمهم عمر
ذلك لعلمه بقصدهم وما قيل تاويله ان الثلث التي يوقعونها الان انما كانت في الزمان الاول واحدة
تنبيه على تغير الزمان ومخالفة السنة فيشكل اذ لا يتجه قوله فامضاه عمر واما حديث ركانة فمنكر والاصح ما
رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة ان ركانة طلق زوجته البتة فحلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه ما اراد الا واحدة فردها اليه فطلقها الثانية في زمن عمر والثالثة في زمن عثمن قال ابو داود هذا
اصح واما المقام الثالث وهو كون الثلثة بكلمة واحدة معصية اولا فحكى فيه خلاف الشافعي استدل
بالاطلاقات من نحو قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النسا ما لم تمسوهن وما روي ان عويمر العجلاني
لما لاعن امراته قال كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها فهي طالق ثلثا ولم ينكر عليه صلى الله عليه وسلم
وفي بعض روايات حديث فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلثا فلم يجعل لي النبي صلى الله عليه وسلم نفقة
والسكنى وطلق عبد الرحمن بن عوف تماضر ثلثا في مرضه وطلق الحسن بن علي رضي الله عنهما امر
اته شهبا ثلثا لما هنته بالخلافة بعد موت علي ولان الطلاق مشروع والمشروعية لا يجامع الحظر
الا يرى انه لو طلق نسائه الاربع دفعة جاز فكذا الواحدة ثلثا بطريق الاولى بخلاف الطلاق
في حالة الحيض لانه محرم للمضارة بتطويل العدة عليها لا الطلاق وبخلافه في الطهر الذي جا
معها فيه لتلبيس وجه العدة اهو بالاقراء او الوضع لاحتمال الحبل ولنا قوله تعالى الطلاق مرتان
الى ان قال فان طلقها فلزم ان لا طلاق شرعا الا كذلك لانه ليس وراء الجنس شي وهذا من طرق الحصر
فالطلاق مشروع ثلثا بمرة واحدة وكان يتبادر ان لا يقع شي كما قالت الامامية لكن لما علمنا ان
عدم مشروعيته كذلك لمعنى في غيره وهو في غيره وهو تفويت معنى شرعيته سبحانه كذلك وهو
مكان التدارك عند الندم وقد يعود ضرره على نفسه وقد لا وهذا معنى قوله والمشروعية
في ذاته لا تنافي الحظر الى اخره على ما بيني ولنا ايضا ما قدمناه من قول ابن عباس رضي الله عنهما
للذي طلق ثلثا وجا يسال عصيت ربك وما قدمناه من مسند عبد الرزاق في حديث عبادة ابن
الصامت قال صلى الله عليه وسلم بانت بثلث في معصية الله وكذا ما حدث الطحاوي عن ابن مرزوق

عن

عن ابي حذيفة عن سفين عن الاعمش عن مالك ابن الحارث قال جاء رجل الى ابن عباس فقال ان عمي
طلق امراته ثلثا فقال ان عمك عصى الله فاثم واطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجا وما روى النسائي
عن محمود بن لبيد قال اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل طلق امراته ثلثا جميعا فقام غضبان
فقال ايلعب بكتاب الله عز وجل وانا بين اظهركم حتى قام رجل فقال يا رسول الله الا اقتله واما ما في
بعض الشروح من نسبة الطلاق المذكور الى محمود بن لبيد فغير معروف وصح بنحيح حمل ما روي عن
بعض الصحابة من الطلاق ثلثا انهم قالوا اثلثا للسنة وايضا لنا ما ذكر المصنف من الاصل في الطلاق
هو الحظر لما فيه من قطع المصالح الدينية والدنياوية والادلة السمعية التي ذكرناها وانما يباح
الى الخلاص من المفاسد الذي قد تعرض في الدين والدنيا فيعود على موضوعه بالنقض ولا حاجة
الى الجمع بين الثلث بخلاف تفريقها على الاطهار فانها ثابتة نظرا الى دليلها وقد منا ان الحاجة با
طن فانيط الحكم بالحل على دليلها وهو الاقدام عليه في زمان الرغبة فاذا طلقها في كل طهر طلقة حكم
بالحاجة الى الثلث كذلك فورد عليه ان الدليل الحاجة انما يعتبر عند تصور الحاجة وهي هاهنا غير متصورة
للعلم باندفاعها بالطلقة الواحدة فاجاب بمنع اندفاعها بالكلية لما قررناه في جواب مالك من ان
الحاجة قد تتحقق الى فطام النفس على وجه يامن ظاهرا عروض الندم وطريقه دفع هاج الثلث
معرفة على الاطهار لا المجموعة لما وجهناه **قوله** والمشروعية في ذاته جواب عن قوله مشروع فلا يجامع الحظر
يعني ان مشروعيته باعتبار ذاته فانه في ذاته ازالة الرق لما قدمنا من ان النكاح نوع رق فلا ينافي الحظر
لغيره وهو ما ذكرنا من ان فيه قطع ما يتعلق انه بالح الدينية والدنياوية فجاز اثبات مشروعيته في ذ
اته مع حظره لغيره كذلك فيصح اذا وقع ويستعقب احكامه مع استعقاب استحقاق العقاب اذا لم يكن
مسوغ للحظر الحالي كالصلوة في الارض المغصوبة والواحد في تقريره انه مشروع من حيث هو دافع
لحاجة لزم وفساد الدين والدنيا ولا ينافيه كونه غير مشروع من حيث انه اضرار وكفران بلا حاجة وهذا
احسن من قوله مشروع في ذاته الى اخره اذا تاملت لان هذا التفصيل هو الواقع في نفس الامر ويصرح
به في وجه قول ابي حنيفة وابي يوسف في طلاق الحامل حيث قال ولهما ان الاباحة بعلة الحاجة **قوله** وكذا
ايقاع الثنتين في الطهر الواحدة بدعة لما قلنا من انه لا حاجة الى الزيادة على الواحدة **قوله**
واختلفت الرواية في الواحدة البائنة قال في الاصل يعني اصل المبسوط وهو الكافي للحاكم ابو الفضل ا
خطا الله نه وهو ظاهر الرواية لانه لا حاجة في الخلاص الى اثبات صفة البينونة ولانه سير على
نفسه باب التدارك عند عدم اختيار المراة الرجعة وفي الزيادات لا يكره للحاجة الى الخلاص ناجز
او المراد زيادات الزيادات فلا يشكل صحة اطلاق الزيادات عليها ومما يدل على صحة هذا ان ابا ركانة
طلق امراته البتة والواقع بها بائن ولم ينكر صلى الله عليه وسلم والقياس على الخلع والجواب لجواز ان
يكون ابو ركانة طلق قبل الدخول او انه اخر الانكار عليه لحال اقتضت تاخيره اذ ذاك والخلع لا
يكون الا عند تحقق الحاجة وبلوغها النهاية ولهذا روي عن ابي حنيفة ان الخلع لا يكره حال الحيض
قوله والسنة في الطلاق من وجهين في الوقت والعدد فالسنة في العدد يستوي فيها المدخول
بها وغير المدخول بها وقد ذكرناها وهي ان يطلق واحدة فاذا طلق غير المدخول بها ثلثا كان عاصيا
ففي التي خلا بها اولى ان يكون معصية ولا يخفى ان الاستدراك بينهما مطلقا متعذر فان السنة من حيث
العدد في المدخول بها يثبت بقسميها ان يطلقها واحدة ليس غير وان يلحقها باخريين عند الطهر بن

ولا يتصور ذلك في غير المدخول بها اذ لا عدة لها وهذا ظاهر والسنة في الوقت يثبت في المدخول بها خاصة وكانه عمم المدخول بها في التي خلا بها فانها ايضا تجب مراعاة السنة في طلاقها وذلك الوقت هو الطهر الذي لا جماع فيه ولا في الحيض الذي قبله فلزم في التخلص من البدعة في المدخول بها مراعاة الشيئين فلو اخل باحدهما لزمت المعصية وانما لزمتا لان المراعاة في تحقق اباحة الطلاق دليل الحاجة اليه وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وزمان تجددها هو الطهر الخالي عن الجماع لان زمان الحيض والطهر الذي جومعت فيه اما زمان الحيض فلانه زمان النفرة الطبيعية والشرعية واما الطهر الذي جومعت فيه فلان بالجماع مرة تفتر الرغبة واما غير المدخول بها فالرغبة فيها متوفرة ما لم يذقها فطلاقها في حال الحيض يقوم دليلا على تحقق الحاجة فجاز ان يطلقها في حال الطهر والحيض جميعا خلافا لزفر هو يقيسها على المدخول بها والجامع انه وقت النفرة فلم يكن الطلاق فيه دليل الحاجة فلا يباح وفيما ذكرنا جوابه بالفرق وهو قوله الرغبة في غير المدخول بها لا تقل بالحيض فان قلت هذا الاشارة من قوله هكذا الى الطلاق الخاص الذي وقع منه فجاز كون تلك كانت مدخولا بها ولانه قال في رواية في هذا الحديث فتلك العدة التي امر الله تعالى ان يطلق لها النساء والعدة ليست الا للمدخول بها قوله وان كانت المراة لا تحيض من صغر اي بان لم تبلغ سن الحيض وهو تسع على المختار وقيل ثمان وسبع او كبر بان كانت ايسة بنت خمس وخمسين على الاظهر او لا لهما بان بلغت بالسن ولم تر دما اصلا فاراد ان يطلقها للسنة طلقها واحدة فاذا مضى شهر طلقها اخرى فاذا مضى شهر طلقها اخرى قال تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر واللائي لم يحضن اي لم تحض بعد فيما مضى لان لم تقلب معنى المضارع الى المضي فاقام الاشهر مقام الحيض حيث نقل من الحيض اليه وايضا نص على ان الاشهر عدة بقوله فعدتهن ثلثة اشهر والعدة في ذوات الحيض ليس الا الحيض لا المجموع فلزم بالضرورة كون الاشهر بدل الحيض ورشح بالاستبراء فانه في ذات الحيض بحيضة وجعل في من لا تحيض بشهر وتجويز كون الافادة شيئا عنباره مع لازمه من الطهر المضاف الى كل حيضة ورجح بانه لو لم يكن كذلك اكتفى بعشرة ايام لانها اكثر الحيض المجعول عدة والحيض المجعول عدة هو الذي يفصل بينه وبين مثله طهر صحيح بحيث تكون مدتهما غالبا شهرا وفرق بين قولنا هو بدل عن حيض يتخللها اطهار وقولنا بدل عن الحيض والاطهار المتخللة فالطهر ضرورة تحقيقها لا من سماه وما الزم به من انه لو كان مقام الحيض والطهر جميعا لزم منع الطلاق في الشهر الثاني لانه في الحيض حكما ممنوع بانه مقامه في انه عدة فقط لا في ذاته وذات الشهر طهر ولا في حكم اخر الا يرى ان الطلاق عقيب الجماع في طهر ذوات الاقراء حرام وفي الايسة والصغيرة لا يحرم فكذا الطلاق في الشهر الثاني وهذا الخلاف قليل الجدوى لا ثمرة له في الفروع قوله ثم ان كان الطلاق وقع في اول الشهر هو ان يقع في اول ليلة رأي فيها الهلال تعتبر الشهور بالاهلة اتفاقا في التفريق والعدة وان كان وقع في وسطه فبالايام في التفريق اي تفريق الطلقات بالاتفاق فلا تطلق الثانية في اليوم الموفي ثلثين من الطلاق الاول بل في الحادي والثلاثين فما بعده لان كل شهر معتبر بثلاثين فلو طلقها في اليوم الموفي ثلثين كان جامعا بين طلاقين في شهر واحد وفي حق العدة كذلك عند ابي حنيفة يعتبر بالايام وهو رواية عن ابي يوسف فلا تنقضي عدتها الا بمضي تسعين يوما وعندهما يكمل الاول بالاخير والشهران المتوسطان بالاهلة وقوله في الفتاوى الصغرى تعتبر في العدة

لا تعليل في مقابلة النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم لابن عمر ما هكذا امرك الله فالجواب انه ح

بالاهلة اتفاقا ناقصة كانت او كاملة وان استاجرها في اثنا شهر تعتبر الاشهر الثلاثة بالايام عندهما يكمل الشهر الاول بالاخير وفيما بين ذلك بالاهلة وقيل الفتوى على قولهما لانه اسهل وليس بشيء ووجه بان الاصل في الاشهر الاهلة فلا يعدل عنه الا الضرورة وهي مندفعة بتكميل الاول بالاخير ويمكن ان يقول لذلك في الاشهر العربية وهي المسماة بالاسماء وهو لم يستاجر مدة جمادى ورجب ثلاثة اشهر مثلا وليس يلزم من ذلك الاهلة وح فلا بد من تسعين لانه لما لم يلزم من مسمى اللفظ الا هلة صار معناه ثلاثة اشهر من هذا اليوم فلا ينقضي هذا الشهر حتى يدخل في الاخر ايام تتم بيتين الا خرمن حين انتهى الاول فيلزم كذلك في الثلثة قوله ويجوز ان يطلقها اي يطلق التي لا تحيض من صغر او كبر ولا يفصل بين وطيها وطلاقها بزمان وبه قالت الايمة الثلثة وقال زفر يفصل بين وطيها وطلاقها بشهر وفي المحيط قال الحلواني هذا في صغيرة لا يرجى حبلها اما فيمن يرجى فالافضل له ان يفصل بين وطئها وطلاقها بشهر كما قال زفر رحمه الله ولا يخفى ان قول زفر ليس هو افضلية الفصل بل لزوم الفصل لان الشهر قايم مقام الحيض في التي تحيض وفيها يجب الفصل بما اقيم مقامه وهو الشهر ولان بالجماع تفتر الرغبة وانما تتجدد بزمان قوله ولنا انه لا يتوهم الحبل فيها اي في التي لا تحيض من صغر او كبر والكراهة اي كراهة الطلاق في الطهر الذي جامع فيه في ذوات الحيض لتوهم الحبل فيشتبه وجه العدة انها بالحيض او بالوضع وهذا الوجه يقتضي في التي لا تحيض لا لصغر ولا كبر بل باتفاق امتداد طهرها متصلا بالصغر وفي التي لم تبلغ بعد وقد وصلت الى سن البلوغ ان لا يجوز تعقيب وطيها بطلاقها لتوهم الحبل في كل منهما ولما كان ظاهران يقال فزعللتم منع الطلاق في الطهر الذي جامع فيه انفا بفتور الرغبة فلم يقع الطلاق دليل الحاجة فغاية الامران الطلاق في ذلك الطهر ممنوع من وجهين لاشتباه العدة ولعدم المبيح وهو الطلاق مع دليل الرغبة وفي الصغيرة والايسة ان فقد الاول فقد وجد الثاني فيمتنع اجاب بقوله والرغبة الى اخره وحاصله منع عدم الرغبة مطلقا بالجماع هذه بل انتفا سبب من اسبابها وهو لا يستلزم عدمه مطلقا الا لو لم يخلف وجه اخر وقد وجد وهو كونه وطيا غير معلق فرارا عن مؤنة الولد فكان الزمان زمن رغبة في الوطء وصار كزمان الحبل وعلى هذا التقرير لا معنى للسوال القايل لما تعارضت جهة الرغبة مع جهة الفتور فتساقطتا يبقى الاصل وهو حظر الطلاق وتكلف جوابه لان حاصل الوجه ان للرغبة سببين عدم الوطي مدة تجدد الرغبة عند اخرها عادة وكون الوطي غير معلق فعدم المدة فقط الوطي القريب عدم احد السببين مع قيام الاخر وذلك لا يوجب عدم الرغبة هذا ثم يمكن ان يقال ينبغي ان يقتصر في الجواب على منع عدم الرغبة ويترك جميع ما قبله من التعليل بعدم توهم الحبل وادعاء ان الكراهة في ذوات الحيض باعتباره فانه تعليل بما لا اثر له لانها عقيب الطلاق متربصة على كل حال الى ان ترى الدم ثلث مرات او لا تراه فتستمر في العدة الى ان يظهر حملها وتضع او يظهر انه امتد طهرها بان لم يظهر حملها فتصبر لامر الله فهذا الحال لا تختلف بوطيها في الطهر الذي فيه الطلاق وعدم وطيها فيه فظهر ان التعليل باشتباه وجه العدة لا اثر له اذ لم يبق فرق بين اعتدادها اذا جومعت في الطهر وعدمه الا بتجويز انها حملت اولا وهذا لا يختلف معه الحال التي ذكرنا من اعتدادها الا يقال انه على اصل الشافعي من ان الحامل تحيض يصح التعليل به لانه بعد الانفصال عن الوطي يجوز الحبل وان رأت الدم فلا يجزم بعدم رؤيته ثلثا الا اذا مضت مدة يظهر في مثلها الحبل فلم يظهر بل وعلى اصلنا لانا

لا نمنع من رؤية الحامل الدم بل نقول انما تراه استحاضة فمع تجويزها الحبل لا يتيقن بان ما راته
حيض او استحاضة وهي حامل الى ان تذهب مدة لو كانت حاملا فيها لظهر الحبل لا انا نقول هذا
بعينه جار فيما لو وطئت في الطهر الذي يليه طهر الطلاق فلو اعتبر مانع الوطي فيه ايضا خصوصا
في اخره والحق ان كراهة الطلاق عقيب الجماع في ذات الحيض لعروض الندم بظهور الحبل لمكان
الولد وشتات حاله وحال امه قوله وطلاق الحامل يجوز عقيب الجماع لانه لا يؤدي الى اشتباه
وجه العدة ان اعتبر حاضرا ولانه زمان الرغبة في الوطي لكونه غير معلق لانه اتفق انها حبلت
احبه او سخطه فبقي امنا من عطره فيرغب فيه لذلك او لمكان ولده منها لانه يتقوى به الولد فيقصد
به فظهر انه لا حاجة الى قوله فيها بل الرغبة في الوطي لكل من الامرين قوله ويطلقها ثلثا للسنة يفصل
بين تطليقتين بشهر عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد وزفر لا يطلقها للسنة الا واحدة وقال
بقولنا ذلك عن ابن مسعود رضي الله عنه وجابر بن عبد الله والحسن البصري ولان الاصل في الطلاق
الحظر وقد ورد الشرع باحلال الثلث مفرقا على فصول العدة في ذوات الحيض وورد باقامة الاشهر
مقام الحيض في الصغيرة والايسة فصح الالحاق في تفريقها على الاشهر والشهر في حق الحامل ليس من
فصول عدتها فصارت الحامل كالممتد طهرها وفيها لا يفرق الطلاق على الاشهر فكذا الحامل في
قول محمد قول الايمة الثلثة ولهما ان الاباحة بعلة الحاجة وقد منا انها لا تنتفي مطلقا بالطلقة با
لطلقة الواحدة فتشرع لدفعها على وجه لا يعقب الندم التفريق على اوقات الرغبة وهي الاطهار
التي تلي الحيض ليكون كل طلاق دليل قيامها ولا مدخل لكونها من فصول العدة لو كانت فصولا
فكيف وفصولها ليس الا الحيض لانها العدة لا الاطهار عندنا فكونها فصلا من فصول العدة
ليس جز المؤثر بل المؤثر دليل الحاجة وشرط دلالته كونه في زمان تجدد الرغبة والتجدد بعد الفتور
لا يكون عادة الا بعد زمان وحين رأينا الشرع فرقها على الاطهار وجعل الايقاع اول كل طهر جائزا
علمنا انه حكم بتجدد الرغبة عند تحقق قدر ما قبله من الزمان الى مثله من اول طهر يليه وذلك
في الغالب شهر فادرنا الاباحة على الشهر وعلى هذا فالتفريق على الشهر في الايسة والصغيرة ليس لكونها
فصولا لاقامتها مقام العدة بل لما ذكرنا لا اثبات فيهما ايضا بالقياس لا بالنص دلالته بخلاف ما قاس عليه
من ممتدة الطهر لانها محل النص على تعلق جواز الايقاع بالطهر الحاصل عقيب الحيض وهو مرجو
في حقها كل لحظة ولا يرجى في الحامل ذلك وعلى هذا التقرير سقط ما رجح به شارح قول محمد من انه
تعالى اوجب التفريق على فصول العدة بقوله سبحانه فطلقوهن لعدتهن لما بينا من الغاء كونه
فصلا من فصول العدة بالنسبة الى الحكم على انا نمنع دلالة الاية على التفريق اصلا بل على استقبال
العدة بالطلاق والعدة مجموع الاقراء وانما يفيد تفريقه قوله عليه السلام في حديث ابن عمر المتقدم
ان من السنة ان تستقبل الطهر فتطلقها لكل قرء واريد بالقرء الطهر وقد جاء عن ابن مسعود وابن عباس
وابن عمر رضوان الله عليهم في تفسير الاية ان يطلقها طاهرة من غير جماع وهذا لان لزوم التفر
يق طريقه ان مفهوم طلقوهن اوجدوا طلاقهن لعدتهن فيستلزم عموم عموم طلاقهن لانه
جنس مضاف وكل عدتهن فقد احل جميع طلاقهن وهو ثلث لجميع عدتهن وجميعه بقع واحد
حرام فكان المراد تفريقه على الاطهار او ما يقوم مقام ما يستلزمها وهذا غير لازم لان الفعل انما
يدل على المصدر النكرة فالمعنى اوجدوا طلاقا عليهن لعدتهن اي لاستقبالها وايضا فلفظ فصول

العده

العدة غير مذكور في النصوص انما سماها بذلك الفقها ولا يعقل من معناه سوى انه جزء من اجزائها له
نسبة خاصة اليها اتفق انه ثلثها اتفاقا وكل شهر من شهور الحامل جزء من اجزاء عدتها لكن لو
لم نسبته بالثلث وعلى هذا يقوى بحث شمس الايمة ان من الفصول عدة الحامل غير انا لا نعلق به
اباحة الايقاع من حيث هو فصل وجزء بل من حيث هو زمان يتجدد فيه الرغبة عند مضي قيمته بذ
لك القدر من الزمان قوله واذا طلق الرجل امراته في حالة الحيض وقع الطلاق خلافا لمن حكينا
منا النقل عنهم من الامامية ونقل ايضا عن اسماعيل بن علية من المحدثين وهذا لان النهي عنه
لمعنى في غيره يعني النهي الثابت ضمن الامر اي قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وهو المراد بالامر في
قوله عليه السلام ما هكذا امرك الله وقوله وهو ما ذكرنا اي من تحريم تطويل العدة ثم هو بهذا
الايقاع عاص باجماع الفقها ويستحب له ان يراجعها لقوله صلى الله عليه وسلم لعمر في حديث ابن عمر
في الصحيحين مر ابنك فليراجعها حين طلقها في حالة الحيض وهذا يفيد الوقوع فيندفع به قول
نافي الوقوع الحث على الرجعة والاستحباب المذكور انما هو قول بعض المشايخ وكانه عن قول
محمد في الاصل وينبغي له ان يراجعها فانه لا يستعمل في الوجوب والاصح انه واجب كما ذكر المصنف
عملا بحقيقة الامر فان حقيقته اوجد الصيغة الطالبة على وجه الحتم واعلم ان على قول الشافعيه
ان لفظ الامر الذي مادته ام ر مشترك بين الصيغة النادبة والموجبة حتى يصدق الندب مامور به
حقيقة فعلى هذا لا يلزم الوجوب اذ لا يلزم من قوله مره وجد الصيغة الطالبة مجردة من القرا
بل يحتمل ذلك وغيره فاذا لم يتعين يثبت كونه مطلوبا في الجملة وهو لا يستلزم الجواب ولذا قال الشا
فعي وكذا احمد بالاستحباب واما عندنا فمسمى الامر الصيغة الموجبة كما ان الصيغة حقيقة في الوجوب
فيلزم الوجوب منها وان كانت صادرة عن عمر لا النبي عليه السلام لانه نايب عنه فيها فهو كالمبلغ
للصيغة فاشتمل قوله مر ابنك على وجوبين صريح وهو الوجوب على عمر رضي الله عنه بامره وضمني وهو
ما يتعلق بابنه عند توجيه الصيغة اليه والقايلون بالاستحباب هنا انما بنوا ذلك لا بصارف صا
رف للصيغة عن الوجوب لجواز ان يجاب برفع اثرها وهو العدة وتطويلها اذ بقا الامر بقا ما
هو اثره من وجه فلا تترك الحقيقة قيل عليه ما حاصله ان هذا يصلح نكتة يوجب الوجوب لكن
لا يفيد ان ما ذكر القدوري من الاستحباب قول بعض المشايخ مع ان محمد في الاصل انما قال
لفظ يدل على الاستحباب ومرجع هذا الكلام الى انكار نقل الوجوب عن المشايخ هو محل
ذلك بحث فاذا تحقق النقل اندفع وقوله والاصح كان في عادة المصنفين نقل المرجح في المذهب
لان ترجيح مذهب اخر خارج عن المذهب وتنكير ضمن اثره مع انه للمعصية اما التاويلها بالحيض
او هو للطلاق في الحيض قوله واذا طهرت وحاضت ثم طهرت فان شاء طلقها وان شاء امسكها
هذا لفظ القدوري وهكذا ذكر في الاصل ولفظ محمد فيه فاذا طهرت في حيضة اخرى راجعها
وذكر الطحاوي ان له ان يطلقها في الطهر الذي يلي الحيضة التي طلقها وراجعها فيها قال
الشيخ ابو الحسن الكرخي ما ذكره الطحاوي قول ابي حنيفة وما ذكره في الاصل قولهما والظاهر
ان ما في الاصل قول الكل لانه موضوع لاثبات مذهب ابي حنيفة الا ان يحكي الخلاف ولم يحك خلافا
فيه فلذا قال في الكافي انه ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وبه قال الشافعي في المشهور ومالك
واحمد وما ذكر الطحاوي رواية عن ابي حنيفة وهو وجه للشافعي وجه المذكور في الاصل وهو

على ان المعصية وقعت فعند ارتفاعها فيبقى مجرد التشبه بعدم مباشرتها والجواب ان صح

ظاهر المذهب لابي حنيفة من السنة ما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه
مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فان بدا له ان يطلقها فليطلقها قبل ان يمسها
فتلك العدة كما امر الله عز وجل وفي لفظ حتى تحيض حيضة مستقبلة سوى حيضتها التي طلقها
التي طلقها فيها ووجه ما ذكر الطحاوي رواية سالم في حديث ابن عمر مره فليراجعها ثم ليطلقها
طاهراً او حاملاً رواه مسلم واصحاب السنن والاولى اولى لانها اكثر تفسيراً بالنسبة الى هذه
الرواية واقوى صحة وظهر من لفظ الحديث حيث قال يمسكها حتى تطهر ان استحباب الرجعة او ايجابها
مقيد بذلك الحيض الذي اوقع فيه وهو المفهوم من كلام الاصحاب اذ انهم قالوا فعلى هذا اذا لم يفعل
حتى طهرت تقررت المعصية واما الوجه من جهة المعنى فوجه الظاهر المذكور في الاصل ان السنة ان
يفصل بين كل تطليقتين والفاصل هنا بعض الحيضة فتكمل بالحيضة الثانية ولا تتجزى اي ليس لجزء
هاهنا حكم في الشرع والاولى ان نقول ولا يمكن ان يكون بعض حيضتين حيضة فوجب تكاملها
اذ لا يتصور حيضته الا الثانية فلغى بعض الاولى ووجه ما ذكر الطحاوي ان اثر الطلاق انعدم
بالمراجعة فصار كانه لم يطلقها في هذه الحيضة فيسن تطليقها في الطهر الذي يليها وعلى هذه
الرواية يتفرع ما عن ابي حنيفة انه اذا طلقها في طهر لم يجامعها فيه ثم راجعها لا يكره ان يطلقها
الثانية في ذلك ولو راجعها بعد الثانية لا يكره ايقاع الثالثة وعلى هذا فرع ما لو اخذ بيدها بشهوة
ثم قال لها انت طالق ثلثا للسنة تقع الثلاث للسنة في الحال متتابعة لانه يصير مراجعا بالمس
بشهوة فيكون الوقت وقت طلاق السنة فيقع الثاني وكذا الثالث وعلى ظاهر الرواية
وهو قولهما لا تقع الا الاولى ثم في اول كل طهر بعد حيضة تقع اخرى فيما ذكر في المنظومة ومجمع
البحرين من نسبة ذلك الى ابي حنيفة انما هو على رواية الطحاوي لا على ظاهر مذهبه هذا اذا وقعت
الرجعة بالقول او بالمس اما اذا وقعت بالجماع ولم تحبل فليس له ان يطلقها اخرى حتى يمضي لوقت
الطلاق شهر وعند ابي حنيفة ومحمد وزفر ان يطلقها لان العدة الاولى سقطت والطلاق وعقيب
الجماع في الطهر انما لا يحل لاشتباه امر العدة عليها وذلك لا يوجد اذا حبلت وظهر الحبل هذا
في تحلل الرجعة فاما لو تحلل النكاح بان كان الاول بائناً فقيل لا يكره الطلاق الثاني اتفاقاً وقيل في
تحلل الرجعة ليس له ان يطلقها اتفاقاً والاوجه على اختلاف الرواية عنه **قوله** ومن قال لامرأته
وهي من ذوات الحيض وقد دخل بها انت طالق ثلثا للسنة ولا نية له فهي طالق عند كل طهر تطليقة
فان نوى ذلك فاظهر ثم ان لم يكن جامعها في هذا الطهر وقعت واحدة للحال ثم عند كل طهر اخرى
وان كان جامعها لم يقع شيء حتى تحيض وتطهر وعند الشافعي يقع الثلث للحال لانه لا بدعة عنده
ولا سنة في العدد ولو كانت من ذوات الاشهر بانت ولو كانت غير مدخول بها وقع عليها واحدة
في الحال وان كانت حائضاً ثم لا يقع شيء الا ان يتزوجها مرة اخرى فتقع الثانية فان تزوجها ايضا
وقعت الثالثة ووجه المسئلة على ما هو التحقيق ان اللام للاختصاص فالمعنى الطلاق المختص با
لسنة والسنة مطلق فينصرف الى الكامل وهو السني عددا ووقتاً فوجب جعل الثلث مفرقا على
الاطهار ليقع واحدة في كل طهر واما تعليل المصنف بكون اللام للوقت فلا يستلزم الجواب لان
المعنى ح ثلثا لوقت السنة وهو لا يوجب تعميم الطلاق باحدى جهتي سنة الطلاق وهو السني
وقتا وحده اذ لو ثلثا في وقت السنة ويصدق بوقوعها جملة في طهر بلا جماع فانه بهذا التقرير

امتنع

امتنع تعميم السنة في جهتيها بخلاف ما قررنا واما لو صرفه عن هذا بنيته فاراد الثلث جملة يصح خلافاً لزفر
قال لانه بدعة ضد السنة ولا يحتمله لفظه فلا تعمل نيته فيه قلنا بل تحتمله لانه سني وقوعاً اي وقوعه بالسنة
فتصح ارادته وتكون اللام للتعليل اي لاجل السنة التي اوجبت وقوع الثلث بخلاف ما لو صرح بالاوقات
فقال انت طالق ثلثا اوقات السنة حيث لا تصح فيه نية الجمع لعدم احتمال اللفظ ولبنيه انما تصح لفظ
محتمل الوقت والتعليل وهي مثله للوقت اظهر منها للتعليل فينصرف الى التعليل بالنية والى الوقت عند
عدم لفظ اوقات وكذا اذا نوى ان يقع عند راس كل شهر واحدة فهو ما نوى سواء كانت عند راس
الشهر حائضاً او طاهرة لان راس الشهر اما ان يكون زمان حيضها او طهرها فعلى الثاني هي سني
وقوعاً وايقاعاً وعلى الاول سني وقوعاً فيته الثلث عند راس كل شهر مع العلم بان راس الشهر قد
يكون حائضاً فيه نية الاعم من السني وقوعاً معا او وحدها **قوله** وان كانت اي امرأته التي قال لها
انت طالق ثلثا للسنة آيسة او من ذوات الاشهر التي هي فصول العدة عندهم فيتناول الحامل
عند ابي حنيفة وابي يوسف وقعت للساعة واحدة وبعد شهر اخرى لان الشهر في حقها دليل الحاجة
كالطهر في حق ذوات الاقراء على ما بينا من ان الشهر في حقها قائم مقام الحيض **قوله** وان نوى ان
تقع الساعة ثلث وقعن عندنا خلافاً لزفر لما قلنا من انه سني وقوعاً فيصح متقوياً ولغا بل ان
يقول ينبغي ان تقع الثلث في الحال متتابعة لان هذه تجوز ان يطلقها عقيب جماعه فكان كل
وقت في حقها وقت طلاق السنة وما وجهتم به ذلك وهو ان الرغبة مستمرة ولو عقيب الجماع يوجب
تنوع الى الثلث في الوقوع كما لو مسها بشهوة وقال انت طالق ثلثا للسنة على ما مر عن ابي حنيفة حيث
يقع الثلث متتالية لان وقت كل واقع منها وقت السنة وان اختلف الوجه وعلى هذا الجواب لا يحصل
حل طلاقها ثلثا بطلقات متفرقة في ان يفرق بين كل تطليقتين بشهر بل غايته ان يكون اولى
وينعطف هذا البحث على ما تقدم ايضاً **قوله** بخلاف ما اذا قال انت طالق المسئلة الخ اذا قال انه
طالق للسنة ولم يذكر ثلثا وقعت واحدة في الحال ان كانت في طهر لم يجامعها فيه وان كانت
قد جامعها او حائضاً لم يقع شيء حتى تطهر فتقع واحدة لان اللام فيه للاختصاص اي الطلاق
المختص بالسنة ولو نوى ثلثا مفرقا على الاطهار صح لان المعنى في اوقات طلاق السنة ومن ضرورة
وقع الطلاق في كل وقت منها وهي متعددة تعدد الواقع فيصح ولو نوى ثلثا جملة اختلف فيه
فذهب المصنف وفخر الاسلام والصدر الشهيد وصاحب المختلفات الى انه لا يصح وانما يقع به واحدة
في الحال وذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وشيخ الاسلام الى انه يصح فيقع الثلث جملة كما
يقع متفرقا على الاطهار لان للسنة يحتمل معنى التعليل فيصح وقوعها كما اذا صرح بلفظ الثلث و
حققه بعضهم بان التطليقة المختصة بالسنة مستحب وهو ما عرف وبدعي وكلاهما عرف بالسنة
وان اقتران احدهما بالنهي فايهما نواه صح فاذا نوى البدعي صح لانه يحتمل كلامه ومختار المصنف
اوجه لان مع نية الجملة لا تكون اللام للوقت مفيدة للعموم وما وقع الثلث الا عند ضرورة
تعميمها بالوقوع لان مجرد طالق لا تصح فيه نية الثلث على ما سياتي ان شاء الله تعالى فاذا انتفى تعميم
الاوقات لم يبق ما يصلح لايقاع الثلث فلا يعمل فيه جملتها وقولهم المختص بالسنة مستحب وبدعي قا
يهما نواه صح ان اراد وانه اذا نوى الطلاق العام الذي هو احد القسمين مع منعناه لان طالقا
لا يراد به الثلث اصلا بلا خلاف في المذهب على ما سياتي لعدم احتماله اياه فلا يراد به وانه اذا نوى

فرداً من الطلاق البدعي او المستحب صح ح مسلم ولا يفيد وقوع الكل وليس ثم موجب اخر لغرض
ان اللام ليست لعموم الوقت ليس غير واورد عليه بعض الشارحين منع ان تعميم الاوقات لا يستلزم
تعميم الواقع للاتفاق على انه اذا قال انت طالق كل يوم ولا نية له لم يقع الثلث لما سيعرف من انها
تطلق واحدة يكون طالقا كل يوم وكذا انت طالق في وقت من اوقات السنة تصير به طالقا في جميع
اوقاتها المستقبلة وهذا غير مطابق للمتنازع فيه لان الكلام فيما اذا نوى اي بقوله طالق
للسنة تعميم اوقات السنة بالوقوع لا فيما اذا لم تكن له نية وقد ذكرنا انه اذا لم تكن نية تقع
واحدة وكذلك طالق كل يوم يقع به واحدة بلا نية ولو نوى فيه تجدد الواقع في الايام عملت
نيته فتقع الثلث في ثلاثة ايام نعم هذا يصلح اشكالا على صحة وقوع الثلث مفرقا على الاطهار
في هذه المسئلة ومفرقا على الايام في المسئلة المورده بناء على ما ذكرنا من ان طالقا لا يقبل التعميم
والسنة على ما قرر المصنف لوقتها فيفيد تعميم الوقت لكن تعميمه لا يستلزم تعميم الواقع
في الحد [illegible] ~~طلقه لوقتها فيفيد تعميم الوقت لكن تعميمه لا يستلزم تعميم الواقع~~ واحدة
يوجب انها طالق في جميع اوقات السنة المستقبلة وفي كل الايام فلم يوجب تعميم طالق في عدد الطلاق
ولا يحتمله فلا تحتمل ح للتعميم فلا تصح نيته وسنذكر ما ذكر هذا وجه تقييده في فصل اضافة الطلاق
ان شاء الله تعالى **فروع** الفاظ طلاق السنة على ما عن بشر عن ابي يوسف للسنة وفي السنة وعلى السنة وطلاق
سنة والعدة وطلاق عدة وطلاق العدل وطلاقا عدلا وطلاق الدين والاسلام واحسن الطلاق
او اجمله او طلاق الحق او القران او الكتاب كل هذه تحمل على اوقات السنة بلا نية لان كل ذلك لا يكون
الا في المامور به ولو قال طالق في كتاب الله او بكتاب الله او معه فان نوى طلاق السنة وقع في اوقا
تها والا وقع في الحال لان الكتاب يدل على الوقوع للسنة والبدعة فيحتاج الى النية ولو قال على الكتاب
او به او على قول القضاة او الفقها او طلاق القضاة او الفقها فان نوى السنة دين وفي القضا
يقع في الحال لان قول القضاة والفقهاء يقتضي الامرين فاذا خصص دين ولا يسمع في القضا لانه
غير ظاهر ولو قال عدلية او سنية وقع عند ابي يوسف للسنة ولو قال حسنة او جميلة وقع في الحال وقال
محمد في جامع الكبير وقع في الحال في كليهما لان هذه الصفات جاز ان توصف بها المراة فلا تجعل للطلاق
حتى تتاخر فيقع في الحال ~~في كليهما لان هذه الصفات جاز ان توصف بها المراة فلا تجعل~~ وا
عتبر ابو يوسف رحمه الله الغالب وباقي هذا الفصل تشبيه الطلاق ولو قال طالق للبدعة او
طلاق البدعة ونوى الثلث في الحال يقع لانه محتمل كلامه وكذا الواحدة في الحيض والطهر
الذي فيه جماع وان لم يكن له نية فان كان في طهر فيه جماع او في حالة الحيض او النفاس وقعت
واحدة من ساعته وان كانت في طهر لا جماع فيه لا يقع الى الحال حتى تحيض او يجامعها في ذلك الطهر

فصل قوله ولا يقع طلاق الصبي وان كان يعقل والمجنون والنائم والمعتوه كالمجنون قيل هو ا
لقليل الفهم المختلط الكلام الفاسد التدبير لكن لا يضرب ولا يشتم بخلاف المجنون وقيل العاقل
من يستقيم كلامه وافعاله الا نادرا والمجنون ضده والمعتوه من يكون ذلك منه على السواء
وهذا يؤدي الى ان لا يحكم بالعته على احد والاول اولى وما قيل من يكون كل من الامرين منه غالبا
معناه يكثر منه وقيل من يفعل فعل المجانين عن قصد مع ظهور الفساد والمجنون بلا قصد والعاقل
خلافهما وقد يفعل فعل المجانين على ظن الصلاح احيانا والمبرسم والمغمي عليه والمدهوش كذلك

ح المعتوه والمجنون والمدهوش والمبرسم مرض من الامراض الكبار راجع الطب [illegible] كالمجنون

وهذا [illegible]

410

وهذا لقوله صلى الله عليه وسلم كل طلاق جايز الا طلاق الصبي والمجنون والذي في سنن الترمذي
عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل طلاق جايز الا طلاق المعتوه
المغلوب على عقله وضعفه وروى ابن ابي شيبة بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما لا يجوز طلاق
الصبي وروي ايضا عن علي رضي الله عنه كل طلاق جايز الا طلاق المعتوه وعلقه البخاري ايضا عن
علي رضي الله عنه والمراد بالجواز هنا النفاذ وروى البخاري ايضا عن عثمان رضي الله عنه انه قال ليس
لمجنون ولا لسكران طلاق لكن معلوم من كليات الشريعة ان التصرفات لا تنفذ الا ممن له اهلية التصرف
وادناها بالعقل والبلوغ خصوصا ما هو دائر بين الضرر والنفع خصوصا ما لا يحل الا لانتفاء
مصلحة ضده القائم كالطلاق فانه يستدعي تمام العقل ليحكم به التمييز في ذلك الامر ولم يكف
عقل الصبي العاقل لانه لم يبلغ الاعتدال بخلاف ما هو حسن لذاته بحيث لا يقبل حسنه السقوط
وهو الايمان حتى صح من الصبي العاقل ولو فرض لبعض الصبيان المراهقين عقل جيد لا يعتبر لان المد
ار صار البلوغ لانضباطه فتعلق به الحكم وكون البعض له ذلك لا يبنى الفقه باعتباره لانه
انما يتعلق بالمظان الكلية وبهذا يبعد ما نقل عن ابن المسيب انه اذا عقل الصبي الطلاق جاز طلا
قه وعن ابن عمر جواز طلاق الصبي ومراده العاقل ومثله عن الامام احمد والله اعلم بصحة هذه النقول
قوله وطلاق المكره واقع وبه قال الشعبي والنخعي والثوري خلافا للشافعي وبقوله قال مالك
واحمد فيما اذا كان الاكراه بغير حق لا يصح طلاقه ولا خلعه وهو مروي عن علي وابن عمر وشريح وعمر
ابن عبد العزيز رضي الله عنه لقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا
عليه ولان الاكراه لا يجامع الاختيار الذي به يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم
بالطلاق غير راض بحكمه فيقع طلاقه **قلنا** وكذلك المكره مختار في التكلم اختيارا كاملا في السبب الا
انه غير راض بالحكم لانه عرف الشرين فاختار اهونهما عليه غير انه محمول على اختياره ذلك ولا اثر
لهذا في نفي الحكم يدل عليه حديث حذيفة وابيه حين حلفهما المشركون فقال لهما صلى الله عليه وسلم
نفي لهم بعهدهم ونستعين الله عليهم فبين ان اليمين طوعا وكرها سوا فعلم ان لا تاثير للا
كراه في نفي الحكم المتعلق بمجرد اللفظ عن اختيار بخلاف البيع لان حكمه يتعلق باللفظ وما يقوم
مقامه مع الرضا وهو منتف بالاكراه وحديث رفع عن الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه من
باب المقتضى ولا عموم له ولا يجوز تقدير الحكم الذي يعم احكام الدنيا واحكام الاخرة بل اما
الدنيا واما حكم الاخرة والاجماع على ان حكم الاخرة وهو المؤاخذة مراد فلا يراد الاخر معه والا عم
وروى محمد باسناده عن صفوان بن عمر الطائي ان امراة كانت تبغض زوجها فوجدته
نايما فاخذت شفرة وجلست على صدره ثم حركته وقالت لتطلقني ثلثا او لاذبحنك فناشدها
الله فابت فطلقها وروي ايضا عن عمر رضي الله عنه انه قال اربع مبهمات مقفلات معضلا
ليس فيهن رديد النكاح والطلاق والعتاق والصدقة واما الوجه القائل الاكراه لا يزيل الخطاب
فيما اكره فيه حتى يباح مرة ويفترض ويحرم اخرى فليس الكلام في حل الاقدام وحرمته بل في ترتب
حكم ما حل او وجب الاقدام عليه اذا كان تلفظا ولا يلزم من حل التلفظ دفعا للضرر عن نفسه
ترتب حكمه اذا كان مما يعتبره فالوجه ما تقدم وجميع ما يثبت مع الاكراه احكامه عشرة تفرقاة النكاح
والطلاق والرجعة والايلا والفي والظهار والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وجمعها

ليسهل حفظها في قولي ⁂ يصح مع الاكراه عتق ورجعة ⁂ نكاح وايلا وطلاق مفارق ⁂ وفيء ظهار واليمين ونذره ⁂
وعفو لقتل شاب عنه مفارق ⁂ وهذا في الاكراه على غير الاسلام والا فبالاكراه على الاسلام تتم احكامه لان الاسلام
يصح معه قوله وطلاق السكران واقع وكذا اعتاقه وخلعه وهو من لا يعرف الرجل من المراة ولا السما
من الارض ولو كان معه من العقل ما يقوم به التكليف فهو كالصاحي وما في بعض نسخ المختصر من قوله
يقع الطلاق اذا قال نويت به الطلاق يعني المكره والسكران فليس من متنا لاصحابنا ولانه اذا قال
نويت به او ذكر كناية من الكنايات مثل انت حرة تخيري ان بصوت فيقع بالاجماع وفي شرح بكر السكر الذي
يصح به التصرفات ان يصير بحال يحسن ما يستقبحه الناس ويستقبح ما يستحسنه الناس لكنه يعرف ا
لرجل من المراة وفي المسئلة خلاف عال بين التابعين ومن بعدهم فقال بوقوعه من التابعين سعيد
بن المسيب وعطا والحسن البصري وابراهيم النخعي وابن سيرين ومجاهد وبه قال مالك والثوري والا
وزاعي والشافعي في الاصح واحمد في رواية وقال بعدم وقوعه القاسم بن محمد وطاوس وربيعة
بن عبد الرحمن والليث واسحق بن راهويه وابو ثور والمزني وقد ذكرناه عن عثمان رضي الله عنه و
روي عن ابن عباس وهو مختار الكرخي والطحاوي ومحمد بن سلمة من مشايخنا ووجهه ان اقل ما
يصح التصرف معه وان كان مما يتعلق حكمه بمجرد لفظه العقل الصحيح او مظنته وليس له ذلك وهو ا
سو حالا من النائم لانه اذا اوقظ يستيقظ بخلاف السكران وصار كزواله بالبنج والدواء وهو
الافيون ولكون زوال عقله بسبب هو معصية لا اثر له والا لصحت ردته ولانا عقلنا المخاطبة اذ
الشرع في حال سكره بالامر والنهي بحكم فرعي عرفنا انه اعتبره كقائم العقل تشديدا عليه في الاحكام الفر
عية وعقلنا ان ذلك يناسب كونه تسبب في زوال عقله بسبب محظور وهو مختار فيه وعلى هذا اتفق
فتاوى مشايخ المذهبين من الشافعية والحنفية بوقوع طلاق من غاب عقله باكل الحشيش
وهو المسمى بورق القنب لفتواهم بحرمته بعد ان اختلفوا فيها فافتى المزني بحرمتها وافتى اسد بن
عمرو بحلها لان المتقدمين لم يتكلموا فيها بشي لعدم ظهور شانها فيهم فلما ظهر من امرها من ا
لفساد كثيرا وفشا عاد مشايخ المذهبين الى تحريمها وافتوا بوقوع الطلاق ممن زال عقله
بها فادرنا عليه واعتبرنا اقواله وهذا الوجه من الجانبين يفيد ان الخلاف في صحة تصرفات السكران
بالمعنى الاول وهو من لا عقل له يميز به الرجل الى اخره وبه يبطل قول من ادعى ان الخلاف
انما هو فيه بمعنى عكس الاستحسان والاستقباح مع تمييزه الرجل من المراة والعجب ممن صرح
به في بعض العبارات من ان معه من العقل ما يقوم به التكليف اذ لا شك ان على هذا التقدير
لا يتجه لاحد ان يقول لا يصح تصرفاته اما ذلك الخطاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا
الصلوة وانتم سكارى لانه ان كان خطابا له حال سكره فنص وان كان قبل سكره فيستلزم ان يكون
مخاطبا في حال سكره اذ لا يقال اذا جننت فلا تفعل كذا وبدلالات النصوص والاجماع فانه الحق
بالصاحي فيما لا يثبت مع الشبهة وهو الحد والقصاص حتى حد وقتل اذا قذف وقتل فلان يلحق
به فيما يثبت مع الشبهة كالطلاق والعتاق اولى وانما لم يعتبر اقراره بما يوجب الحد لان
حاله وهو كونه لا يثبت على شي يوجب رجوعا عما اقر به عقيبه وعدم صحة ردته لان الشرع
ما اعتبر عقله باقيا الا فيما هو من فروع الدين فلو اثبتناه في اصل الدين كان بالقياس ولا يلزم
من التشديد عليه فيما لا يوجب الكفارة التشديد فيما يوجبه ولان الاكفار والحالة هذه

انما

انما يكون احتياطا ولا احتياط في الاكفار بل الاحتياط في عدمه ولان ركنها الاعتقاد وهو منتف لا يقال
يلزم عدم اكفار الهازل لانه ايضا لا يعتقد ما قاله من الكفر هزلا والواقع اكفاره لانا نقول بالا
ستخفاف بالدين والاستخفاف بالدين كفر وهو منتف في السكران لان زائل العقل لا يوصف بانه
مستخف بشي وفي جمل الفقه لان ابقاء عقله للزجر والحاجة الى الزجر فيما يغلب وجوده والردة لا يغلب
وجودها ولان جهة زوال العقل تقتضي بقاء الاسلام وجهة بقائه زواله فترجح جهة البقا لان الا
سلام يعلو ولا يعلى وعدم الوقوع بالبنج والافيون لعدم المعصية فانه يكون للتداوي غالبا فلا يكون
زوال العقل بسبب هو معصية حتى لو لم يكن للتداوي بل للهو وادخال الافة ينبغي ان يقول يقع فان
عبد العزيز الترمذي قال سالت ابا حنيفة وسفين عن رجل شرب البنج فارتفع الى راسه فطلق امر
اته وان لم يعلم لم تطلق ومعلوم ان المقرورة مبيحة فكان محل هذا ما قلنا وعن ذلك قلنا اذا شرب
الخمر فصدع فزال عقله بالصداع فطلق لا يقع والحكم لا يضاف الى علة العلة كالشرب الا عند عدم صلا
حية العلة اعني الصداع للقطع بان اثرها لا يصل الى المعلول الاخير ولو تنزل فالشرب ليس موضوعا
للصداع بل يثبت الصداع اتفاقا عند استعداد الطبيعة له في ذلك الوقت فصار الشرب الذي وجد
عنده الصداع الذي عنه زوال العقل كسفر المعصية لما لم يكن موضوعا للمعصية لم يوجب التشديد
بمنع الترخص فلم يضف زوال العقل اليه ليثبت التشديد بخلاف الشرب الذي لم يحدث عنه صداع
مزيل للعقل بل زوال به حيث تعلق به التشديد لاضافة زوال العقل اليه وعلى هذا لو شربها مكر
ها او لاساغة لقمة ثم سكر لا يقع عند الائمة الثلثة وبه قال بعض مشايخنا وفخر الاسلام وكثير منهم على
انه يقع لان عقله زال عند كمال التلذذ وعند ذلك لم يبق مكرها والاول احسن لان موجب الوقوع
عند زوال العقل ليس الا التسبب في زواله بسبب محظور وهو منتف والحاصل ان السكر بسبب مباح
كمن اكره على شرب الخمر والاشربة الاربعة المحرمة او اضطر لا يقع طلاقه وعتاقه ومن سكر منها مختارا
اعتبرت عباراته واما من شرب من الاشربة المتخذة من الحبوب والعسل فسكر وطلق لا يقع عند
ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد ويفتى بقول محمد لان السكر من كل شراب محرم قوله وطلاق الاخرس
واقع بالاشارة لانها صارت مفهومة فكانت كالعبارة في الدلالة استحسانا فيصح بها نكاحه وطلاقه و
شراؤه سواء قدر على الكتابة او لا وهذا الاستحسان بالضرورة فانه لو لم يعتبر منه ذلك ادى الى مو
ته جوعا وعريا ثم راينا الشرع اعتبرها منه في العبادات الا انه اذا حرك لسانه بالقراءة والتكبير
كان معتبرا فكذا في المعاملات وقال بعض الشافعية ان كان يحسن الكتابة لا يقع طلاقه بالاشارة
لاندفاع الضرورة بما هو ادل على المراد من الاشارة وهو قول حسن وبه قال بعض مشايخنا ولا يخفى
ان المراد من الاشارة التي يقع بها طلاقه الاشارة المقرونة بتصويت منه لان العادة منه ذلك
فكانت الاشارة بيانا لما اجمله الاخرس ويتصل بما ذكرنا كتابة الطلاق والاخرس فيها كالصحيح
فاذا طلق الاخرس امراته بالكتابة وهو يكتب جاز عليه من ذلك ما يجوز على الصحيح لانه عاجز عن
الكلام قادر على الكتاب فهو والصحيح في الكتاب سواء وسنفصله ان شاء الله موصولا بكنايات
الطلاق قوله وطلاق الامة ثنتان حرا كان زوجها او عبدا وطلاق الحرة ثلث حرا كان زوجها او عبدا
وقال الشافعي رحمه الله عدد الطلاق معتبر بالرجال فان كان الزوج عبدا وهي حرة حرمت عليه بتطليقتين
وان كان هو حرا وهي امة لا تحرم عليه الا بثلث ونقل ان الشافعي لما قال عيسى بن ابان له ايها الفقيه

اذا ملك الحر على امراته الامة ثلثا كيف يطلقها للسنة قال يوقع عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت
اوقع اخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت قال له حسبك قد انقضت عدتها فلما تحير رجع
فقال ليس في الجميع بدعة ولا في التفريق سنة وبقول الشافعي قال مالك واحمد وهو قول عمر وعثمن
وزيد بن ثابت رضي الله عنهم وبقولنا قال الثوري وهو مذهب علي وابن مسعود رضي الله عنهما له
ما روي عنه صلى الله عليه وسلم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء قابل بينهما واعتبار العدة بالنساء
من حيث العدد فكذا ما قوبل به تحقيقا للمقابلة فانه احسن من ان يراد به الايقاع بالرجل ولانه
معلوم من قوله تعالى فطلقوهن وفي موطا مالك رحمه الله ان نفيعا مكاتبا لام سلمة زوج النبي
صلى الله عليه وسلم او عبدا كان تحته امراة حرة فطلقها ثنتين ثم اراد ان يراجعها فامره ازواج النبي
ان ياتي عثمن رضي الله عنه فيسال عن ذلك فلقيه عند الدرج اخذ بيد زيد بن ثابت فسالهما فا
بتدراه جميعا فقال لا حرمت عليك حرمت عليك ولنا قوله صلى الله عليه وسلم طلاق الامة ثلثان وعدتها حيضتان
رواه ابو داود والترمذي وابن ماجة والدارقطني عن عايشة ترفعه وهو الراجح الثابت بخلاف ما روه
وما مر من معنى المقابلة لانه فرع صحة الحديث او حسنه ولا وجود له حديثا عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم بطريق تعرف وقال الحافظ ابو الفرج بن الجوزي موقوف على ابن عباس رضي الله عنهما وقيل
من كلام زيد بن ثابت وحديث الموطا موقوف عليه وعلى عثمن وهو لا يرى تقليد الصحابي والالزام
انما يكون بعد الاستدلال لان حقيقته نقض مذهب الخصم بما لا يعتقده الملزم صحيحا ولا يكون
نقض مذهب خصمه فقط يوجب صحة مذهب نفسه الا بطريق عدم القايل بالفصل وهذا لا يكون
الا اذا كان ما نقض به مما يعتقده صحيحا وهو منتف عنده في مذهب الصحابي فهو في معتقده غير
غير منقوض فلم يثبت لمذهبه دليل بقا وما رويناه **فان قلت** قد ضعف ايضا ما رويتم بانه من رواية
مظاهر ولم يعرف له سوى هذا الحديث **قلنا** اول تضعيف بعضهم ليس كعدمه بالكلية كما هو
فيما رويتم وثانيا بان ذلك التضعيف ضعيف فان ابن عدي اخرج له حديثا اخر عن المقبري عن ابي هريرة
عنه صلى الله عليه وسلم كان يقرا عشر ايات في كل ليلة من اخر ال عمران وكذا رواه الطبراني ثم منهم من
ضعفه عن ابي عاصم النبيل فقط ومنهم من نقل عن ابن معين وابي حاتم والبخاري تضعيفه لكن قد
وثقه ابن حبان واخرج الحاكم حديثه هذا عنه عن القاسم عن ابن عباس رضي الله عنه قال ومظا
هر شيخ من اهل البصرة ولم يذكره احد من متقدمي مشايخنا بجرح فاذن ان لم يكن الحديث صحيحا
كان حسنا ومما يصحح الحديث ايضا عمل العلما على وفقه قال الترمذي عقيب روايته حديث غريب والعمل عليه
عند اهل العلم من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم وفي الدارقطني قال القاسم وسالم عمل
به المسلمون وقال مالك شهرة الحديث بالمدينة يغني عن صحة سنده انتهى والله اعلم **قوله** ولان حل
المحلية نعمة تزين بزيادة ولذا انسحب حله صلى الله عليه وسلم عند زيادة فضله وللرق اثر في
تنصيف النعمة في الشرع كما عرف الا ان العقدة لا تتجزى فتكاملت عقدتان يعني يلزم لتنصيف النعمة
ان يتزوج حرامرة ونصفا عقيب طلاقه اياها لكن العقد لا تتجزى فكملت كالطلقة والحيضة في حقها
ثم لو تم امر ما رواه كان المراد به ان قيام الطلاق بالرجال لانها لو كان احتمال اللفظ مساويا التاويل
بما رويناه فكيف وهو المتبادر الى الفهم من ذلك اللفظ كما هو في قولهم الملك بالرجال **قوله** واذا
تزوج العبد امراة عليها وقع عليها طلاقه ولا يقع طلاق مولاه على امراته لان ملك النكاح يثبت للعبد

لان ملكه من خصايص الادمية وهو فيها مبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في ابتدايه الى اذن المو
لى لانه لم يشرع بلا مال في حق الابتداء والبقاء في حق النفقة وتعلق الدين بالعبد يقع متعلقا برقبته
تحت تؤخذ هي فيه وفي ذلك ضرر بالمولى فيتوقف على رضاه به والتزامه اياه فاذا التزمه حتى يثبت
له الملك كان اليه دفعه لا الى غيره وفي سنن ابن ماجة من طريق ابن لهيعة عن ابن عباس جا النبي عليه
رجل فقال يا رسول الله سيدي زوجني امته وهو يريد ان يفرق بيني وبينها فصعد النبي صلى الله عليه
وسلم المنبر فقال يا ايها الناس ما بال احدكم يزوج عبده من امته ثم يريد ان يفرق بينهما انما ا
لطلاق لمن اخذ بالساق ورواه الدارقطني ايضا من غيرها **فرع** الوكيل بالطلاق اذا لم يكن بمال
لا ينعزل بطلاق الموكل سوا طلقها الموكل باينا او رجعيا فلو كيل ان يطلقها بعد ذلك ما دامت
في العدة واذا انقضت عدتها ينعزل حتى لو تزوجها الموكل بعد العدة لا يقع طلاق الوكيل عليها
بخلاف ما لو تزوجها قبل انقضا العدة فيما اذا كان الطلاق باينا فانه لو طلقها الوكيل وقع والله اعلم

باب ايقاع الطلاق

باب ايقاع الطلاق ما تقدم كان ذكر الطلاق نفسه واقسامه الاولية السني والبدعي واعطا
لبعض احكام تلك الكليات وهذا الباب لبيان احكام جزييات لتلك الكليات فان المورد فيه خصوص
الفاظ كانت طالق ومطلقة وطلاق لا اعطا احكامها هكذا او مضافة الى بعض المراة واعطا حكم
الكلي وتصوره قبل الجزى فتنزل منزلة تفصيل بعقيب اجمال فظهر ان المراد باب بيان احكام ما به
الايقاع والوقوع الا انه اراد المعنى المصدري الذي لا يتحقق له خارجا **قوله** فالصريح قوله انت
طالق الى اخره ظاهر الحمل يفيد ان لا صريح سوى ذلك وليس بمراد فسيعلم منه التطليق با
لمصدر ولفظ الكثير كانت طالق ومطلقة وطلقتك احسن لاشعار الكاف بعدم الحصر وعلى هذا
لا يصح ضبط الصريح بانه ما اجتمع فيه ط ل ق بصيغة التفعيل لا الافعال الا ان يقال الوقوع با
لمصدر لتناوله بطالق **قوله** فكانت هذه صريحا فان ما غلب استعماله في معنى بحيث يتبادر حقيقة او مجاز
اصريح فان لم يستعمل في غيره فاولى بالصراحة فلذا رتب الصراحة في هذه الالفاظ بقوله فكان صريحا
على الاستعمال في معنى الطلاق دون غيره الا ان في قوله في تعليل عدم افتقارها الى النية
لانه صريح فيه لغلبة الاستعمال تسامحا لان الموصوف بالغلبة هنا هو ما وصفه بعدم الاستعمال
في غيره والغلبة في مفهومها الاستعمال في الغير قليلا للتقابل بين الغلبة والاختصاص وزاد الشا
فعيه في الصريح لفظي التسريح والفراق لورودهما في القران للطلاق كثيرا **قلنا** المعتبر تعارفهما في العرف
العام في الطلاق لا استعمالهما شرعا مرادا هو بهما **قوله** ولانه يعقب الرجعة للصريح حكمين كونه
يعقب الرجعة وعدم احتياجه الى نية اما الاول فمقيد بها اذا لم يعرض عارض تسمية مال او ذكر
وصف على ما سياتي وقد يقال الصريح هو المقسم عليه مع ذلك فلا حاجة الى القيد واستدل عليه
بالنص وهو قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن بعد صريح طلاقهن المفاد بقوله والمطلقات يتربصن
فعلم ان الصريح يستعقبها للاجماع على ان المراد بالبعولة في الاية المطلقين صريحا حقيقة كان او مجازا
غير متوقف على اثبات كون المطلق رجعيا بعلا حقيقة فلا حاجة الى اثباته في ذلك واما قولهم كماه
بعلا فعلم ان الطلاق الرجعي لا يبطل الزوجية ثم المراد ان حقيقة الرد لا تكون الا بزوال الملك فلا يكون
زوجا الا مجازا او جعله حقيقة يتوقف على التجوز بلفظ الرد وليس هو باولى من قبله ثم **الجواب**
عنه يمنع نصوص كون الرد حقيقة بعد زوال الملك بل يقال ايضا بعد انعقاد سبب زواله معلقا

بمتعلق الملك على معنى العيب من تاثير زوال الملك عنه كقولنا رد البايع المبيع في البيع الذي فيه خيار شرط للبايع فان معناه رد المبيع عن ان يخرج عن ملكه عند مضي المدة بفسخ البيع في الحال وذلك لانه لم يخرج عن ملكه كما يقال متعلقًا به بعد تاثير البيع كما في رد المشتري المبيع بالعيب بعد ثبوت الملك الزايل فانما يحتاج اليه لاثبات لجث اخر على ان كونه في الاول حقيقة مما يمنعه الخصم ويدل عليه ايضًا قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فانه اعقبه الرجعة التي هي المراد بالامساك وهو الانسب بقول المصنف وانه يعقب الرجعة بالنص وذلك لان الامساك استدامة القايم لا اعادة الزايل فدل على بقاء النكاح بعد الرجعي وهو المطلوب الاخر واما الثاني وهو كونه لا العلم ~~فدل على~~ يفتقر الى النية فنقل فيه اجماع الفقهاء الاداود ولانه لا يمنع ان يراد به الطلاق من غير قيد النكاح قلنا احتمال بعيد اخطاره عند خطاب المراة به عند النفس فلا عبرة به فصار اللفظ بمنزلة المعين وحديث ابن عمر حيث امره بالمراجعة ولم يساله انوى اولا يدل على ذلك فان ترك الاستفصال في وقايع الاحوال كالعموم في المقال ولا يخفى ان قرائن ارادة الايقاع قايمة فيما فعل ابن عمر من الاعتزال والترك لها حتى فهم ذلك منه ودلالة الطلاق قوله تعالى الطلاق مرتان ونحوه على اعتبار عدم النية ابعد ثم قوله لا يتوقف على النية معناه اذا لم ينو شيئًا اصلا يقع لانه يقع وان نوى شيئًا اخر لما ذكرنا انه اذا نوى الطلاق عن وثاق صدق ديانة لا قضاء وكذا عن العمل في رواية كما سنذكر ولا بد من القصد بالخطاب بلفظ الطلاق عالمًا بمعناه او النسبة الى الغايبة كما يفيده **فروع** هي انه لو كرر مسايل الطلاق بحضرة زوجته ويقول انت طالق ولا ينوي لا تطلق وفي متعلم يكتب ناقلا من كتاب رجل قال ثم توقف وكتب امراتي طالق وكلما كتب قرن الكتابة باللفظ بقصد الحكاية لا يقع عليه ولو قال القوم تعلمت ذكرا بالغار سببه فقولوه معي فقال زني من بسه طلاق فقالوه لم يحكم بالحرمة عليهم وكذا الولم يعتقوه ذكروا عتقوه شيئًا اخر لكن انقل من فتاوى المنصوري وما في الخلاصة لو لقنت المراة زوجها نفسي من فلان بالعربية ولم تعرف معناه وقبلت بحضرة الشهود وهم يعلمون معناه او لا يعلمون صح النكاح كالطلاق وقيل لا كالبيع يقتضي عدم الخلاف في الوقوع في مسلة الذكر وفيها في الجنس الاول من مقدمة كتاب الطلاق طلاق الهازل وطلاق الرجل الذي اراد ان يتكلم فسبق لسانه بالطلاق واقع وفي النسفي قال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز الغلط في الطلاق وهو ما اذا اراد ان يقول اسقني فسبق لسانه بالطلاق ولو كان بالعتاق يدين وقال ابو يوسف لا يجوز الغلط فيهما وفي الخلاصة ايضًا قالت لزوجها اقرأ على اعتدي انت طالق ثلثا ففعل طلقت ثلثا في القضاء لا فيما بينه وبين الله تعالى اذا لم يعلم الزوج ولم ينو وهذا يوافق ما في المنصوري ويخالف مقتضى ما ذكره انفا من مسئلة التلقين بالعربية والذي يظهر من الشرع ان لا يقع بلا قصد لفظ الطلاق عند الله وقوله فيمن سبق لسانه واقع اي في القضاء وعن يشير اليه قوله ولو كان بالعتاق يدين بخلاف الهازل لانه مكابر باللفظ فيستحق التغليظ وسنذكر في انت طالق اذ نوى به الطلاق من الوثاق فيدين فيما بينه وبين الله تعالى مع انه اصرح صريح في الباب ثم لم يعارض ذلك قوله ولا يحتاج الى النية لان المعنى لا يحتاج الى النية بعد اللفظ بعد القصد الى اللفظ والحاصل انه اذا قصد السبب عالمًا بانه سبب رتب الشرع حكمه عليه اراده او لم يرده الا ان اراد ما يحتمله واما انه اذا لم يقصده او لم يدر ما هو فيثبت الحكم عليه شرعًا وهو غير راض بحكم اللفظ ولا باللفظ فيما ينبو عنه قواعد الشرع

وقد

وقد قال تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم وفسر بامرين ان يحلف على امر يظنه كما قال مع انه قاصد للسبب عالم بحكمه فالغاه لغلطه في ظن المحلوف عليه والاخر ان يجري على لسانه بلا قصد الى اليمين كلا والله بلى والله فرفع حكمه الدنيوي من الكفارة لعدم قصده اليه فهذا تشريع لعباده ان لا يرتبوا الاحكام على الاشيا التي لم تقصد وكيف ولا فرق بينه وبين النايم عند العليم الخبير من حيث لا قصد له الى اللفظ ولا حكمه وانما لا يصدقه غير العليم وهو القاضي وفي الحاوي معزو الى الجامع الاصغر ان اسد اسئل عمن اراد ان يقول زينب طالق فجرى على لسانه عمرة على ايهما يقع الطلاق فقال في القضاء تطلق التي سماها وفيما بينه وبين الله تعالى لا تطلق واحدة منهما اما التي سما فلانه لم يردها واما غيرها فلانها لو طلقت بمجرد النية فهذا صريح واما ما روي عنهما تقرر ان من اراد ان يتكلم فجرى على لسانه الطلاق يقع ديانة وقضاء فلا يعول عليه قوله وكذا اذا نوى الابانة اي بالصريح يقع ديانة ~~وقضاء~~ رجعيًا وتلغو نيته لانه قصد باللفظ تنجيز ما علقه الشرع بانقضاء العدة عند وجوده بقوله تعالى اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف والاجماع على ذلك فيرد عليه لانه ~~فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف والاجماع على ذلك فيرد عليه~~ اذا استعجل ما اخره الشرع كما رد ارث الوارث بالقتل لا يستعجل له فيه قوله ولو نوى الطلاق اي بقوله انت طالق عن وثاق لم يدين في القضاء لانه خلاف الظاهر الا ان يكون مكرها ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يحتمله ولو نوى به الطلاق عن العمل لم يدين في القضاء ولا فيما بينه وبين الله تعالى لانه يحتمله الطلاق لرفع القيد وهي ليست مقيدة بالعمل فلا يكون محتمل اللفظ وعن ابي حنيفة يدين فيما بينه وبين الله تعالى لانه يستعمل للتخلص فكانه قال انت متخلصة عن العمل ولو صرح فقال طالق من هذا العمل صدق ديانة لا قضاء على الاول لانه يظن انه طلق ثم وصل لفظ العمل استدراكا بخلاف ما لو وصل لفظ الوثاق حيث يصدق قضاء لانه يستعمل فيه قليلا وكل ما لا يدين القاضي اذا سمعته منه المراة او شهد به عندها عادل لا يسعها ان تدينه لانها كالقاضي لا تعرف منه الا الظاهر قوله ولو قال مطلقة بتسكين الطاء لا يكون طلاقًا الا بالنية لانها اي لفظه مطلقه غير مستعملة فيه اي في الطلاق بالمعنى الشرعي عرفًا بل الانطلاق عن القيد الحسي فلم يكن صريحًا فيه فيتوقف على النية **فروع** لو قال لها يا مطلقة بالتشديد او يا طالق وقع ولو قال اردت الشتم لم يصدق لان العدد استحضار بالوصف الذي تضمنه اللفظ اذا كان يمكنه اثباته بذلك اللفظ بخلاف يا ابني لعبده ولو كان لها زوج طلقها قبل فقال اردت ذلك الطلاق صدق ديانة باتفاق الروايات وقضاء في رواية ابي سليمن وهو حسن وينبغي على قياس ما في العتق لو سماها طالقا ثم ناداها به لا تطلق وقد روى وكيع عن ابن ابي ليلى عن الحكم بن عتيبة عن خيثمة بن عبد الرحمن ان امراة قالت لزوجها سمني فسماها الطيبة فقالت ما قلت شيئًا فقال هات ما اسميك به فقالت سمني خلية طالق قال فانت خلية طالق فاتت عمر رضي الله عنه فقالت ان زوجي طلقني فجا زوجها فقص القصة فاوجع عمر راسها وقال خذ بيده وأوجع راسها ولو قال طلقتك امس وهو كاذب كان طلاقًا في القضاء ولو قال فلانة طالق ولم يبينها او نسبها الى ابيها او امها او اختها او ولدها وامراته بذلك الاسم والنسب فقال عنيت اخرى اجنبية لا يصدق في القضاء بخلاف الاقرار لفلان الا ان ادعى من ذلك اسمه ونسبه لا يلزمه الا

عطا ويحلف ماله عليه هذا المال لا ما هو فلان بن فلان ولو قال هذه المراة التي عينت امراتي وصدقته
في ذلك وقع الطلاق عليها ولم يصدق في ابطال الطلاق عن المعروفة الا ان يشهد الشهود على نكا
حها قبل يتكلم بالطلاق او على اقرار حبابه قبل ذلك او نصدقه المراة المعروفة كذا في الكافي للحاكم
ولو قال امراتي فلانه بنت فلان طالق وسماها بغير اسمها لا تطلق امراته الا بالنية وعلى هذا لو حلف
لو ابيه فقال ان خرجت من البلدة قبل ان اقضيك فامراتي فلانه طالق واسم امراته غيره لا تطلق
اذا خرج قبله ولو قال لاحدى نسائه يا زينب فاجابته زوجته عمرة فقال انت طالق طلقت المجيبة
ولو قال اردت زينب طلقتا هذه بالاشارة وتلك بالاقرار هذا في القضا اما فيما بينه وبين الله
تعالى فانما يقع على التي قصد هذا ذكره في البدائع ولو قال انت زينب فقالت عمرة نعم فقال اذن انت
طالق لا تطلق ولو قال عليك الطلاق او لك اعتبرت النية ولو قال قولي انا طالق لا تطلق حتى
تقول لها ولو كان له امراتان اسمهما واحد ونكاح احداهما فاسد فقال فلانه طالق وقال عنيت التي
نكاحها فاسد لا يصدق في القضا وكذا لو قال احدكما او احدى امراتي طالق ويقع بالهجي كانت
طالق وكذا لو قيل له طلقتها فقال زه مراد نوى صرح بنفي النية في البدائع ولا يقع باطلقك
الا اذا غلب في الحال ولو قالت انا طالق فقال نعم طلقت ولو قالت له في جواب طلقني لا تطلق وان
نوى ولو قيل له الست طلقتها فقال بلى طلقت او نعم لا تطلق والذي ينبغي عدم الفرق فان اهل العرف لا يفرقون بل
يفهمون منهما ايجاب المنفي ولو قال خذي طلاقك فقالت اخذت اختلف في اشتراط النية وصحح الوقوع
بلا اشتراطها ويقع بطلقك الله اطلقها في النوازل مرة ثم اعادها وشرط النية وهو الحق واما المصحف
فهو خمسة الفاظ تلاق وتلاغ وطلاغ وطلاك وتلاك ويقع به القضاء ولا يصدق الا اذا اشهد على ذلك
قبل التكلم بان قال امراتي تطلب مني الطلاق وانا لا اطلق فاقول هذا ويصدق ديانة وكان ابن الفضل
يفرق او لا بين العالم والجاهل وهو قول الحلواني ثم رجع الى هذا وعليه الفتوى ولو قال نسا اهل الدنيا
او الرى طوالق وهو من اهل الري لا تطلق امراته الا ان نواها رواه هشام عن ابي يوسف وعليه الفتوى
عن محمد وابان ولا فرق بين ذكر لفظ جميع وعدمه في الاصح وفي نسا اهل السكة او الدار وهو من اهلها
ونسا هذا البيت وهي فيه تطلق ونسا اهل القرية منهم من الحقها بالدار ومنهم من الحقها بالمصر ولو قال
طلاقك علي لا يقع ولو زاد فرض او واجب او لازم او ثابت قيل تطلق رجعية نوى او لا وقيل لا يقع وان نوى
وقيل في قول ابي حنيفة يقع وفي قولهما لا يقع في واجب ويقع في لازم وقيل في قول ابي يوسف يرجع في ذلك
كله الى نيته وقيل يقع في واجب للتعارف به وفي الثلاثة لا يقع وان نوى لعدم التعارف وفي الفتاوى الكبرى
للخاصي المختار انه يقع في الكل لان الطلاق لا يكون واجبا او ثابتا بل حكمه وحكمه لا يجب ولا يثبت الا بعد الوقوع
وفرق بينه وبين العتاق وهذا يفيد ان ثبوته اقتضاء يتوقف على نيته الا ان يظهر فيه عرف فاش فيصير
صريحا فلا يصدق قضا في صرفه عنه وفيما بينه وبين الله تعالى ان قصده وقع والا لا فانه قد يقال هذا الامر
علي واجب بمعنى ينبغي ان افعله لا اني فعلته فكانه قال ينبغي ان اطلقك وقد تعورف في عرفنا في الحلف الطلا
ق يلزمني لا افعل كذا يريد ان فعلته لزم الطلاق ووقع فيجب ان يجرى عليهم لانه صار بمنزلة قوله ان فعلته
فانت طالق وكذا تعارف اهل الارياف الحلف بقوله علي الطلاق لا افعل ولو قال طال بلا قاف يقع قيل لا الا
ترخيم وهو غلط اذ انوى لانه نوى ما يحتمله لفظ ولو قال لم انو لا يصدق اذا كان في حال من الكرة الطلاق لانه
لا يحتمل الرد والاصدق ومثله بالفارسية تو بسه على ما هو المختار للفتوى خلافا للصفار ولو قال انت طالق

من فلانه

لا يقع باطلقك الا اذا غلب في الحال

لو قال طلاقك علي

على كلام الخاصي

من فلانه وفلانه مطلقه او غير مطلقه فان عنى به الطلاق وقع والا فلا لانه نوى ما يحتمله لفظ والمعنى عنه
عدم كونها مطلقة لاجل فلانه لان افعل التفضيل ليس صريحا وهذا بخلاف ما اذا قالت له مثلا فلان طلق
زوجته فقال لها ذلك فانه يقع وان لم ينو وكذا لو قال انت اثر ناه من فلانه للاجل لانه ليس صريحا في الفرق
وعن محمد رحمه الله فيمن قال لامراته كوني طالقا او اطلقي طالقا كقوله تعالى كن فيكون ليس امرا بل
كناية عن التكوين وكينونتها طالقا يقتضي ايقاعا قبل فيتضمن ايقاعا سابقا وكذا لو قال اطلقي ومثله
للامة كوني حرة قوله ولا يقع به اي بالصريح المقيد بالالفاظ المتقدمة من انت طالق مطلقة طلقتك
الا واحدة وان نوى اكثر من ذلك لان الصريح مطلقا لان منه المصدر وبه يقع الثلث بالنية وقال ا
لشافعي يقع ما نوى وهو قول الايمة الثلثه وزفر وقول ابي حنيفة الاول ثم رجع عنه وجه قول الجمهور
انه نوى محتمل لفظه فان ذكر الطالق ذكر الطلاق لان الوصف كالفعل جزء مفهومه المصدر وهو
محتمله اتفاقا ولهذا اي ولان ذكره ذكر الطلاق المحتمل للقليل والكثير صح قران العدد به تفسيرا حتى يعتبر
على التمييز وحاصل التمييز ليس الا تعيين احد محتملات اللفظ ويدل عليه حديث ركانه انه اتى النبي صلى الله عليه
وسلم فقال طلقت امراتي البتة فقال صلى الله عليه وسلم والله ما اردت الا واحدة فقال والله ما اردت
الا واحدة فردها صلى الله عليه وسلم وايضا اذا صح نية الثلث بقوله انت باين وهو كناية ففي الصريح الاقوى
اولى قوله ولنا انه نعت فرد قيل غير مستقيم لان الكلام ليس في المراة الموصوفة انها تحتمل العدد على ما
يعطيه ظاهر كلامه من قوله حتى قيل للمثنى طالقان والثلث طوالق بل في المعنى المصدري الذي
تضمنه ووحدته لا تمنع احتمال العدد لجنسيته وتحريره التحرير ان انت طالق اذا اريد من قبل النكاح
كان معناه لغة وصفها بالطلاق فهو من قبل النكاح وهي مقيدة به فصدقه متوقف على التطليق واذا
لم يتيقن ان الشارع اعتبره مطلقا عن هذا الكلام فاما ان تكون اثبتته اقتضاء تصحيحا للاخبار فلا
يتجاوز الواحدة اذ الضرورة تندفع بها والمقتضي لا عموم له لذلك او نقله من الاخبار الى الانشاء و
هو خلاف الاصل لا يصار اليه الا بموجب نقل وهو منتف لان جعله موقعا لا يستلزم نقله لان باثباته
اقتضاء يحصل المقصود وينحرض بالقطع بتخلف لازم الاخبار اذ لا يفهم منه انت طالق قط ا
حتمال الصدق والكذب فيلزم تحقق النقل وبه يندفع ما قيل اخبار من وجه انشا من وجه بل هو انشا
من كل وجه لما قلنا ويمكن ان يقال بعد التسليم المعلوم من الشرع جعله موقعا واحدة فعلم انه
انما نقله الى انشا ايقاع الواحدة فجعله موقعا به ما شا استعمال في غير المنقول اليه الا ان ينقل
ان الشارع نقله لما هو اعم وليس فلا يراد به وملاحظة ما يصح ان يراد بالمصدر كما ذكرتم انما
يتفرع عن اراداه لا استعمال اللغوي ونقله الى انشائيته لانه لجعل اللفظ علة لدخول المعنى الى
حيز الوجود المخالف لمقتضاه لغة على ان المصدر الذي يدل عليه اللفظ هو الانطلاق الذ
ي هو وصفها وذلك لا يتعدد اصلا بل يختلف بالكيفية وبين ما يعقبه الرجعة شرعا وما لا
لا في الكمية وح يتفق كلامهم هنا وفي البيع حيث جعل المصنف بعت انشا حيث قال لان الصيغ
وان كانت للاخبار وضعا فقد جعلت للانشا شرعا دفعا للحاجة وبهذا يظهر عدم صحة ارادة
الثلث في مطلقة وطلقتك لانه صار انشائيا للواحدة غير ملاحظ فيه معنى اللغة وعلى هذا فا
لعدد نحو ثلثا لا يكون صفة لمصدر الوصف بل لمصدر غيره اي طلاقا غيره اي تطليقا
ثلثا كما ينتصب في الفعل مصدر غيره مثل انبتكم من الارض نباتا او يضمر له فعل الخلاف فيه

بخلاف طلقها وطلقي نفسك لان المصدر المحتمل للكل مذكور لغة فصح ارادته منه لانه لا نقل فيه الى ا
يقاع واحده هذا ونقض بطالق طلاقا فانه يصح ارادة الثلث مع ان المنتصب هو مصدر طالق و
يدفع بان طلاقا المصدر قد يراد به التطليق كالسلام بمعنى التسليم والبلاغ بمعنى التبليغ فصح
ان يراد به الثلث على ارادة التطليق به معمولا لفعل محذوف تقديره طالق لاني طلقتك تطليقا ثلثا
بقي انه يرد ارادة الثلث بانت الطلاق وهو صفة المراة والجواب انه اذا نوى الثلث كان المعنى انت
وقع عليك التطليق فيصح نية الثلث ونوقض بانه لم لا يجوز في طالق عند ارادة الثلث ان يراد
ذات وقع عليك التطليق وجاز في المصدر وقد يدفع بانه لو اريد بالمصدر الذي في ضمن طالق ذلك لكا
ن يراد باسم الفاعل اسم المفعول وهو منتف **فان قلت** ظاهر ما ذكرت انه لو صح ان يراد اسم المفعول
صحت ارادة الثلث والغرض ان صريح اسم المفعول كانت مطلقة لا يقبل نية الثلث فكيف بما يراد هو به
فالجواب ان الذي لا يقبله هو اسم المفعول المنقول للانشاء على ما التزمنا الجواب به والذي يراد
بطالق ليس للانشاء فتامل ويدل على انه لا يراد بطالق الثلث حديث ابن عمر في الصحيحين انه طلق
امراته في الحيض فلم يستفسره النبي صلى الله عليه وسلم ولو كان مما تصح ارادة الثلث منه لاستفسره ويدل
على الملازمة حديث ركانة بن عبد يزيد في سنن ابي داود انه طلق امراته سهيمة البتة فقال عليه السلام
ما والله اردت الا واحدة فقال والله ما اردت الا واحدة الحديث فظهر انه لا يمضي حكم المحتمل حتى يستفسر
عنه وثبت لنا مطلوب اخر وهو ان الكنايات عوامل بحقايقها لا انها يراد بها الطلاق والا كان غير محتمل
فلم يسال كما لو لم يسال ابن عمر ولكونها عوامل بحقايقها احتملت فساله وانها احتملت حقايقها اعني معنى
البينونة التي يفيده البتة مثلا كلا من نوعيها الغليظة المرتبة على الثلث والخفيفة المرتبة على
ما دونها فصح ان يراد كل من النوعين غير انه اذا لم يكن له نية ثبت الاخف للتيقن **قوله** ووقوع ا
لطلاق باللفظة الثانية يعني طالق الطلاق وبالثالثة وهي طالق طلاقا وما في الكتاب ظاهر غير ان
وقوع الثلث بطالق طلاقا ان لم يكن بالمصدر ويلغو اطلق في حق الايقاع كما اذا ذكر معه العدد فان
الواقع هو العدد والا يشكل فانه ح يقع به واحده ويقع بالمصدر ثنتان وهو باطل في الجرة لما عرف
وهذا يقوي المروي عن ابي حنيفة انه لا يقع به الا واحدة وان نوى الثلث ويجب كون طالق الطلاق
مثله على هذه الرواية وان لم يذكر الا في المنكر **قوله** واما وقوعه باللفظة الاولى وهي الطلاق فلان
المصدر يذكر ويراد به الاسم يقال رجل عدل اي عادل فصار كقوله انت طالق ويراد انه اذا اريد به طالق
لا يلزم ان لا تصح فيه نية الثلث وسنذكر جوابه **قوله** ولا يحتاج فيه الى النية اي في انت الطلاق الى النية
لانه صريح في غلبة الاستعمال والمنقول عن الشافعية ان التطليق بالمصدر بالكناية لانه لم تغلب
الاستعمال فيه وقول المصنف لغلبة الاستعمال لا يفيد لان الذي غلب استعماله هو الوصف لا المصدر
قلنا المراد ان المصدر حيث استعمل كان ارادة طالق به هو الغالب فيكون صريحا في طالق الصريح فيثبت
له حكم طالق لا يقال فيلزم في ساير الكنايات انها صرايح لانا نمنع انها مستعمله في الطلاق بل في معانيها
الحقيقية على ما يتحقق ولئن او قعنا بها البائن **فان قيل** فكيف يقع الثلث وقد اريد به طالق **قلنا** لانه
كما قلنا صريح في طالق ويحتمل ان يراد على حذف مضاف اي ذات طلاق وعلى هذا التقدير تصح ارادة
الثلث ولما كان محتملا توقف على النية وهذا الوجه ان شاء الله تعالى مما قيل انه وان اريد به طالق لم
يخرج عن كونه مصدرا فيصح ارادة الثلث به لان الارادة باللفظ ليست الا باعتبار معناه لا ذاته التي هي

هوَ

هوَ المضغوط فاذا فرض ان معناه الذي اريد به ليس الا ما لا تصلح ارادته منه فكيف يراد به ذ
لك الذي لا يصح ويمكن ان يراد به انها عين الطلاق ادعاء وتصح معه ايضا ارادة الثلث وعليه قول
الخنساء فانما هي اقبال وادبار يعني الناقة لا على ان المراد مقبلة مدبرة كما ذكره كثير لفوات المعنى ا
لمقصود من المبالغة وهذا الخلاف بنية الثلثين بالمصدر لا يصح خلافا لزفر والشافعي الا ان تكون المراة امة
لهما ان المصدر يحتمل القليل والكثير فالثنتان كالثلث **قلنا** ابنية الثلث لم تصح باعتبار انه كثرة بل با
عتبار انها فرد من حيث انه عام جنس واحد بخلاف الثنتين في الحرة لانه عدد محض والفاظ الوحد
ان لا تحتمل العدد المحض بل يراعي فيها التوحيد وهو بالفردية الحقيقية والجنسية والمثنى بمعزل عنهما
وقد ذكر الطحاوي انه لا يقع بالمصدر المجرد عن اللام الا واحدة واما المحلى فيقع به الثلث قال الجصاص
هذه التفرقة لا يعرف لها وجه الا على الرواية التي رويت عن ابي حنيفة في انت طالق طلاقا ان نوى
واحدة وان نوى ثلثا لان المصدر ذكر للتاكيد ونفي المجاز لا للايقاع اما على الرواية المشهورة فلا فرق
بين طلاق والطلاق وفي مغني لابن هشام نقلا عن بعض الفقهاء ان الرشيد كتب الى ابي يوسف سؤال
هم القاضي الامام فيمن قال لامراته • فان ترفقي يا هند فالرفق ايمن • وان تخرقي يا هند فالخرق اشام •
فانت طلاق والطلاق عزيمة • ثلث ومن يخرق اعق واظلم • فقال ابو يوسف هذه مسئلة نحوية
فقهية لا امن الغلط فيها فاتى الكسائي فساله فاجاب عنها بما سنذكره وهو بعيد كونه غلطا بعيد
عن معرفة مقام الاجتهاد فان من شرطه معرفة العربية واساليبها لان الاجتهاد يقع في الادلة ا
لسمعية العربية والذي نقله اهل التثبت من هذه المسئلة عن قراءة الفتوحي وصلة خلاف هذا وان
المرسل بها الكسائي الى محمد بن الحسن ولا دخل لابي يوسف اصلا ولا للرشيد ولمقام ابي يوسف اجل من ان
يحتاج في مثل هذا التركيب مع امامته واجتهاده وبراعته في التصرفات من مقتضيات الالفاظ ففي المبسوط
ذكر ابن سماعة ان الكسائي بعث الى محمد بفتوى فدفعها الي فقراتها عليه فقال ما قول قاضي القضاة الا
مام فيمن قال لامراته • فان ترفقي يا هند فالرفق ايمن • وان تخرقي يا هند فالخرق اشام • فانت طلاق والطلاق عزيمة •
ثلث ومن يخرق اعق واظلم • فما يقع عليه فكتب في جوابه ان قال ثلث مرفوعا يقع واحدة وان قال ثلاثا منصوبا
يقع ثلثا لانه اذا ذكره مرفوعا كان ابتداء فقال فينبغي قوله انت طلاق فيقع واحدة واذا قال ثلثا كان
على معنى البدل والتفسير فيقع به ثلث كانه قال انت طالق ثلثا والطلاق عزيمة لان الثلث تفسير الوا
قع فاستحسن الكسائي جوابه ثم قال الشيخ جمال الدين بن هشام بعد الجواب المذكور الصواب ان
كلا من الرفع والنصب يحتمل وقوع الثلث والواحدة اما الرفع فلان ال في الطلاق اما لمجاز الجنس نحو زيد
الرجل اي المعتد به واما للعهد الذكري اي وهذا الطلاق المذكور عزيمة ثلث ولا يكون للجنس الحقيقي
لئلا يلزم الاخبار بالخاص عن العام وهو ممتنع اذ ليس كل طلاق عزيمة ثلث فعلى العهدية يقع الثلث
وعلى الجنسية واحدة واما النصب فيحتمل كونه على المفعول المطلق فيقع الثلث اذ المعنى فانت طالق
عزيمة اذا كان ثلثا فانما يقع ما نواه هذا ما يقتضيه اللفظ واما اراده الشاعر فالثلث لانه قال بعد
• فبيني بها ان كنت غير رفيقه • وما لامرئ بعد الثلث مقدم • انتهى والخرق بضم الراء مضارع خرق
بكسرها والخرق بالضم الاسم وهو ضد الرفق ولا يخفى ان الظاهر في النصب كونه على المفعول المطلق
نيابة عن المصدر لقلة الفائدة في ارادة ان الطلاق عزيمة اذا كان ثلثا واما الرفع فلامتناع الجنس
الحقيقي كما ذكر بقي ان يراد مجاز الجنس فيقع واحدة او العهد الذكري وهو اظهر الاحتمالين فيقع

على هذا الجواب

والطلاق

اعق ثم

الثلث ولهذا ظهر من الشاعر انه اراده كما افاده البيت الاخير فجواب محمد على ما هو الظاهر كما يجب في
مثله من حمل اللفظ على الظاهر وعدم الالتفات الى الاحتمال **قوله** ولو قال انت طالق الطلاق وقال اردت
بقولي طالق واحدة وبقولي الطلاق اخرى يصدق تقديره انه اذا اراد بطالق طلاقا وبالطلاق تثنيني
لا يصح فافاد هنا انه لو ارادهما بالتوزيع صح ووجهه بقوله لان كلا منهما صالح للايقاع فكانه قال انت طالق
وطالق فتقع رجعيتان اذا كانت مدخولا بها وهذا متفق عليه عن ابي يوسف والفقيه ابي جعفر ومنعه فخر الا
سلام لان طالقا نعت وطلاقا مصدره فلا يقع الا واحدة وكذا في انت طالق الطلاق ويرد بان طلا
قا نصب ولا يدفع بعد صلاحية اللفظ لتعدده وصحة الارادة به الا بما هو من صنعة الاعراب في الايقاع من
العالم والجاهل وظهر ان الاولى في التشبيه ان يقال فصار كقوله انت طالق طالق لا طالق وطلاق وا
نه صح الاخر من جهتي المعنى **قوله** وان اضاف الطلاق الى جملتها او الى ما يعبر به الجملة وقع ومثل المضاف
الى الجملة بقوله انت طالق فعد المضاف الى ما يعبر به عن الجملة برقبتك طالق ولا يخفى ان الاضافة فيهما
معا الى ما يعبر به عن الجملة من لفظ انت ورقبتك الى اخره والتحقيق ان ما يعبر به عن الجملة اما بالوضع او
بالتجوز وقوله ان التاء ضمير المراة هو احد الاقوال في انت انه برمته ضمير او التاء وان واللواحق حروف تدل
على خصوص المراد **قوله** او يقول رقبتك طالق او عنقك او روحك او بدنك او جسدك او فرجك او وجهك
هذه امثلة ما يعبر به عن كل الانسان وذكر استعمالاتها فيها واما قوله صلى الله عليه وسلم لعن الله الفروج
على السروج فغريب جدا وابعد الشيخ علاء الدين حيث استشهد بما اخرجه ابن عدي في الكامل عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ذوات الفروج ان يركبن السروج وضعفه وابن الفظ ذات
الفروج مذكور لفظ الفرج يطلق على المراة اطلاقا للبعض على الكل **قوله** راس القوم اي الكبير ويا وجه
العرب يعني يا وجههم وبه يندفع ما اورد ان الاستدلال به فاسد لان معناه ان القوم كالجسد وفلان
الراس منه لان فلانا يعبر به عن القوم كلهم وكذا ما قيل يا وجه العرب انك في العرب بمنزلة الوجه
لا انه عبر به عن جملة العرب بالوجه وناداهم به ولا يتم استدلاله به على ان الوجه يعبر به عن الجملة الا
اذا المراد من قولهم يا وجه العرب يا ايها العرب انتهى ومبنى كلامه على ان التركيب استعارة بالكناية
شبهة العرب بالجسم الواحد لتحامل بعضه على بعض وتالم بعضه بتالم بعض فاثبت له الوجه ولا يخفى انه
ليس بلازم لجواز كونه مجازا استعارة تحقيقة شبه الرجل بالراس لشرفه على سائر الاعضاء ولكونه مجمع
الحواس وبالوجه لظهوره وشهرته فاطلق عليه راس القوم ووجههم اي اشرفهم وقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه ويبقى وجه ربك اي ذاته الكريمة واعتق راسا وراسين من الرقيق وانا مجير
ما دام راسك حالما يقال مرادا به الذات ايضا **قوله** ومن هذا القبيل الدم يعني في رواية يطلق ويراد
به الكل وهي رواية كتاب الكفالة قال لو كفل بدمه يصح ورواية كتاب العتق لا يصح فانه قال اذا
قال دمك حر لا يعتق وفي الخلاصة صحيح عدم الوقوع **قوله** وكذلك ان طلق جزءا شائعا يعني يقع عليها
كنصفها وسدسها لان الشائع محل التصرفات كالبيع وغيره كالاجارة **قوله** ولو قال يدك طالق او رجلك
جلك وهذا يقال معنى الاول اي الجزء المعين الذي يعبر به عن الجملة كرقبتك فانه جزء معين لا يعبر به عن ا
لجملة ومنه الاصبع والدبر لا يقع الطلاق باضافته اليه خلافا لزفر والشافعي ومالك واحمد ولا خلاف
ان بالاضافة الى الشعر والظفر والسن والريق والعروق والحمل لا يقع والعتاق والظهار والايلاء وكل سبب
من الاسباب الحرمة على هذا الخلاف فلو ظاهر او الى او اعتق اصبعها لا يصح عندنا ويصح عندهم وكذا

لعفو

لعفو عن القصاص وما كان من اسباب الحل كالنكاح لا يصح اضافته الى الجزء المعين الذي لا يعبر به عن الكل
بلا خلاف **قوله** لهما حاصله قياس مركب نتيجة الاول انه اي الجزء المعين الذي لا يعبر به عن الجملة محل
لحكم النكاح فتجعل صغرى ويضم اليها وما كان محلا لحكم النكاح يكون محلا للطلاق ينتج الجزء المعين الذي
لا يعبر به عن الجملة محل للطلاق وبالقياس الفقهي جزء هو محل لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق كالجزء ا
لمعين فقيل يقع عليه ثم يسري كما في العتق قال الغزالي هو ظاهر المذهب في العتق لا في الطلاق
وقيل يجعل الجزء معبرا به عن الكل فيقع باللفظ قالوا وتظهر ثمرة الخلاف فيما لو قال ان دخلت الدار
فيمينك طالق فقطعت ثم دخلت ان قلنا بالسراية لا يقع وان قلنا بالعبارة عن الكل يقع **قوله** ولنا
الى اخره حاصله منع محليته للطلاق بمنع علية كونه محلا للطلاق بل محله ما فيه قيد النكاح والقيد
وهو منعها من الفعل مع الغير وامرها به معه اي تسليمها نفسها وعنه كان تخصيصها به هو حكم
النكاح او لا ثم يثبت الحل تبعا له حكما لهذا الحكم والطلاق ينبو عن رفع القيد فيكون وضعه لرفع
ذلك ويرتفع الحل تبعا لرفعه كما ثبت بلغا لثبوته وهذا القيد المعنوي ليس في اليد ولا في غيرها من
اجزائه لان المنع خطاب ولا يتعلق بالاجزاء الخارجة بل بمسمى العاقل المكلف ولهذا اجاز ان النكاح ان
لم يكن لها يد وحل الاستمتاع بالاجزاء المعينة تبع في ذلك بخلاف الجزء الشائع اذ لا وجود للمسمى
بدونه فكان محلا للنكاح فكذا الطلاق ووقوعه بالاضافة الى الراس باعتبار كونه معبرا به عن ا
لكل لا باعتبار نفسه مقتصرا ولذا اتفق لو قال الزوج عنيت الراس مقتصرا قال الحلواني لا يبعد ان
يقال لا يقع لكن ينبغي ان يكون ذلك فيما بينه وبين الله تعالى اما في القضاء اذا كان التعبير به عن الكل
عرفا مشتهرا لا يصدق ولو قال عنيت باليد صاحبتها كما اراد عز قائلا في قوله ذلك بما قدمت يداك
اي قدمت وعناه صلى الله عليه وسلم في قوله على اليد ما اخذت حتى ترد وتعارف قوم التعبير بها عن
الكل وقع بالاضافة اليها لان الطلاق مبني على العرف وكذا لو طلق النبطي بالفارسية يقع ولو تكلم
به العربي ولا يدريه لا يقع ولا مناقشة في هذا انما الخلاف في انها هل يكون محلا لاضافة
الطلاق اليه على حقيقته دون تصيير ه عبارة عن الكل فاما على مجازه في الكل لا اشكال انه يقع يدا
كان او رجلا بعد كونه مستفيضا لغة او لعة قوم **قوله** واختلفوا في الظهر والبطن والاظهر انه
لا يصح لانه لا يعبر بهما عن كل البدن ولذا لو قال ظهرك علي او بطنك كظهر امي اي لا يكون مظاهرا
وقوله صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى الظهر مقحم فيه اما لو كان فيهما عرف جار
ادة الكل بهما ينبغي ان يقع ان يقع ولذا لا يقع بالاضافة الى البضع وما في بعض النسخ لو قال
بضعك طالق يقع قال شمس الايمة الحلواني تصحيف انما هو بعضك او نصفك وفي الخلا
صة استك طالق كفرجك طالق بخلاف الدبر قال شارح عندي فيه نظر لان الاست بمعنى
الدبر وليس بذاك لان البضع بمعنى الفرج ايضا ويقع في الفرج دون البضع لجواز تعارف
احدهما في الكل دون الاخر والاوجه ان محل النظر كونه كفرجك طالق لما ذكرنا ان المدار تعارف
التعبير به عن الكل وكون الفرج عبر به عن الكل يلزم كون الاست كذلك وهذا لان حقيقة ا
لكلام ان يقال يقع بالاضافة الى اسم جزء يعبر به عن الكل فان نفس الجزء لا يتصور التعبير به
هذا وقد يقال على المصنف ان كان المعتبر في كون اللفظ يعبر به عن الكل شهرته فيجب ان لا يقع
بالاضافة الى الفرج او وقوع استعماله من بعض اهل اللسان فيجب ان لا يذكر الخلاف في اليد لما

من استعمالها في الكل في القران والحديث على ماذكرناه وايضا ظاهر الكلام ان المضاف الى الجزء السابع وا
لمعبر به عن الكل صريح اذا لم يشترط في الوقوع به النية والصراحة بغلبة الاستعمال ومعلوم انتفا الطلاق
لذلك **قوله** وان طلقها نصف تطليقة او ثلثها كانت تطليقة وكذا الجواب في كل جزء سماه كالثمن او قال
جزءا من الف جزء من تطليقة وقال نفاة القياس لايقع به لان بعض الشي غيره والمشروع الطلاق لا
غيره ولايخفى ان المراد بغيره ماليس اياه والا فالبعض عند المتكلمين ليس نفسا ولا غيرا والجواب ان الشرع
ناظر الى صون كلام العاقل وبصرفه اما امكن ولذا اعتبر العفو عن بعض القصاص عفوا عنه فلما لم يكن المذكور
جزءا الا ان يكون كله تصحيحا **قوله** ولو قال لها انت طالق ثلاثة انصاف تطليقتين فهي طالق ثلثا لان نصف
التطليقتين تطليقة فاذا جمع بين ثلثة انصاف يكون ثلث تطليقات ضرورة وقيل ينبغي ان لاتقع الثالثة
لان في ايقاعها شكا لان ثلثة انصاف تطليقتين تحتمل ما ذكر وتحتمل كونها طلقة ونصفا لان الطلقتين اذا
نصفنا صارتا اربعة انصاف فثلثة منها طلقة ونصف فتكمل طلقتين وهذا اغلط من انتباه قولنا نصفنا
طلقتين ونصفنا كلا من طلقتين والثاني هو الموجب للاربعة الانصاف وهو احتمال في ثلثة انصاف تطليقتين
فيثبت في النية لا في القضاء لان الظاهر هو ان نصف التطليقتين تطليقة لانه نصف تطليقتين **قوله** ولو
قال انت طالق ثلثة انصاف تطليقة قيل يقع تطليقتان لانها طلقة ونصف فيتكامل وهذا هو المنقول
عن محمد في الجامع واليه ذهب الناطفي والعتابي وعرف منه انه لو قال نصف تطليقة يقع واحدة وقيل تقع
ثلث تطليقات لان كل نصف يتكامل في نفسه فيصير ثلثا والثلث كالجمع اختصارا للفظ طلقات فكانه قال
نصف تطليقة ونصف تطليقة ونصف تطليقة ولو قيل ان المعنى نصف تطليقة ونصفها الاخر ومثله
بالضرورة اذ ليس للشي الا نصفان فيقع ثنتان البتة لان نصفها ونصفها اجزا طلقة واحدة كقوله
نصف طلقة وسدسها وثلثها حيث يقع واحدة لاتحاد مرجع الضمير بخلاف نصف طلقة وثلث طلقة
وسدس طلقة حيث يقع ثلث لان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثانية غير الاولى فاوقع من كل تطليقة
جزءا ولو زاد جزءا الواحدة مثل نصف طلقة وثلثها وربعها وقعت ثنتان للزوم كون الجزء الا
خير من اخرى وعلى هذا القول يقع ثلث اذا قال نصف طلقة وثلثها وسبعها انما لم يعين الاان
الاصح في اتحاد المرجع وان زادت اجزاء واحدة ان تقع واحدة لانه اضاف الاجزا الى واحدة نص عليه في
المبسوط والاول هو المختار عند جماعة من المشايخ ولو قال لاربع نسوة له بينكن تطليقة طلقت
كل واحدة واحدة وكذا اذا قال بينكن تطليقتان او ثلاث او اربع الا اذا نوى ان كل تطليقة بينهن
جميعا فيقع في التطليقتين على كل منهما تطليقتان وفي الثلاث ثلاث ولو قال بينكن خمس تطليقات ولا
نية له طلقت كل تطليقتين وكذا ما زاد الى ثمان فان زاد الثمان فقال تسع طلقت كل ثلثا ولايخفى
الوجه وكذا اذا قال اشركتكن في ثلاث تطليقات فلفظ بين ولفظ الاشتراك سواء بخلاف مالو طلق
امراتين له كل واحدة واحدة ثم قال الثالثة اشركتك فيما اوقعت عليهما يقع عليها تطليقتان لانه
شركها في كل تطليقة وفي اخر باب الطلاق من المبسوط لو قال فلانة طالق ثلثا ثم قال اشركت فلانة
معها في الطلاق وقع على الاخرى ثلث بخلاف ما تقدم لان هناك لم يسبق وقوع شي فينقسم الثلث بينهن
نصفين قسمة واحدة وهنا قد اوقع الثلث على الاولى فلا يمكنه ان يرفع شيئا مما اوقع عليها باشراك
الثانية وانما يمكنه ان يسوي الثانية بها بايقاع الثلث عليها ولانه لما اوقع الثلث على الاولى فكلا
في حق الثانية اشراك في كل واحدة من الثلث فكانه قال بينكما ثلث تطليقات وهو يوجب ان كل

النكرة اذا اعيدت نكرة فالثانية غير الاولى

تطليقة

تطليقة بينهما وقد ورد استفتاء فيمن قال لزوجته انت طالق ثلث وقال لاخرى اشركتك فيما اوقعت
عليها ولثالثة اشركتك فيما اوقعت عليهما فتعين ان كتبنا تطلق الثلث ثلاثا ثلاثا فلما ان وقوعهن
على الثالثة باعتبار انه اشركها في ست وفي المبسوط ايضا لو قال مراتين انتما طالقان ثلثا ثلثا ينوي
ان الثلث بينهما فهو مدين فيما بينه وبين الله تعالى فيه فتطلق كل منهما ثنتين لانه من محتملات
لفظه لكنه خلاف الظاهر فلا يدين في القضاء فتطلق كل ثلثا وكذا لو قال لاربع انتن طوالق
ثلثا ثلثا ينوي الثلث بينهن فهو مدين فيما بينه وبين الله تعالى فتطلق كل واحدة واحدة وفي ا
لقضاء تطلق كل ثلثا **قوله** انت طالق من واحدة الى ثنتين او ما بين واحدة الى ثنتين فهي واحدة
ولو قال من واحدة الى ثلاث وما بين واحدة الى الثلاث فهي ثنتان وهذا التفصيل عند ابي حنيفة
رحمه الله وقالا في الاولى وهي قوله من واحدة الى ثنتين وما بين واحدة الى ثنتين يقع ثنتان
وفي الثانية وهي قوله من واحدة الى ثلث وما بين واحدة الى ثلاث يقع ثلث وقال زفر رحمه الله في الا
ولى لايقع شي وفي الثانية يقع واحدة وتسمية الصورتين اولى ثم الصورتين ثانية باعتبار اتحاد
مدخول الى في الصورتين فالاولى ما كان مدخول الى ثنتين والثانية ما كان مدخولها ثلثا ثم قال
المصنف في قول زفر وهو القياس لان الغاية لا تدخل تحت المضروب له الغاية كما لو قال بعت منك
من هذا الحايط الى هذا الحايط واعلم ان زفر رحمه الله لايدخل الحدين لا الاول ولا الثاني والحد
ان يراد بالغاية المتاخرة فقط مدخول الى وحتى لانها المنتهى فوجه ما ذكر باستعمال الغاية في الحد
اي الحد من الطرفين لايدخل تحت المضروب له الحد والمضروب له هو البيع مثلا فلا يدخل الجدار فيه فكذا
في الطلاق وقد صرح بتسمية الاولى غاية في وجه ابي حنيفة حيث قال ثم الغاية الاولى والمراد بالقيا
س قضية اللفظ الا القياس الاصولي لان زفر رحمه الله انما بنى جوابه على قضية اللفظ كما يفيده
جوابه المنقول للاصمعي حين ساله عند باب الرشيد عن قول الرجل انت طالق ما بين واحدة الى ثلث
فقال تطلق واحدة لان كلمة ما بين لاتتناول الحدين وكذا لك من واحدة الى ثلث لان الغاية
لا تدخل تحت المغيا فالزمه في قول الرجل كم سنك فقال من ستين الى سبعين ان يكون عمره تسع سنين
فيكون ايراد مسالة البيع ذكر محل باعمال اللفظ كالدليل السمعي يذكر محل اعماله ليبين انه غير متروك
الظاهر لا للقياس عليها والحاصل ان ذكر البيع على هذا زيادة على تمام الدليل لا اصل للقياس فيكون
جزء الدليل ثم هذ نسب الى ابي حنيفة رحمه الله تعالى ما نسب الى الاصمعي غير انه قال له في الالزام كم سنك
فقال له زفر ما بين ستين الى السبعين فقال ابو حنيفة سنك اذا تسع سنين وهذا بعيد اذ يبعد ان يجيب
فيما بين واحدة الى ثلث ونحوه بذلك ثم يقال له كم سنك فيجيب بلفظ ما بين دون ان يقول خمسة و
ستين ونحوه مع ظهور ورود الالزام الاوقد اعد جوابه فلم يكن بحيث ينقطع على انه روي انه
قال عند الزام الاصمعي استحسن في مثل هذا والذي يتبادر في وجه استحسانه ان في قول الرجل
سني ما بين الستين الى سبعين عرفا في ارادة الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل ولا عرف في الطلاق
اذا لم يتعارف التطليق بهذا اللفظ فيبقى على ظاهره وقد قيل من طرفه غير هذا وهو ان ما بين ا
لعددين المذكورين اكثر من ستين فكيف تكون تسعة وهذا ابتنا على ان ما بين ستين وسبعين احد
وستون واثنان وستون الى تسع وستين لا واحد الى تسعة وانما يصح اذا لم يعتبر الحد الاول خارجا
عن مسمى لفظ ما بين كذا وكذا والظاهر انه خارج وجواب زفر حيث قال لا يتناول الحدين صريح

فيه والاوجه ما ذكرناه والله اعلم قوله وجه قولهما وهو الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراد به الكل كقول الرجل خذ من مالي من عشرة الى مايه وبع عبدي بما من مايه الى الف وكل من الملح الى الحلو والاخذ المايه والبيع بالف واكل الحلوا قوله ولابي حنيفة رضي الله عنه ان المراد في العرف الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل ولا يخفى ان المراد ان ذلك هو اذا كان بين الحدين متخلل فانه لا يتحقق في نحو من درهم الى درهمين ارادة مجموع الاكثر من الاقل من الاكثر ففي نحو طالق من واحدة الى ثنتين انتفى ذلك العرف منه عنده فوجب اعمال طالق فيقع واحدة ولا يعترض بانه لا ينافي في من واحدة الى ثنتين لانه لم يذكر الا لما يصدق عليه ولم يدع انه جار في غيره ليعترض بانه لم يصدق مع عدم متخلل مع انه مسوق لنفي قولهما يجب الاكثر والحاصل ان قول كل من الثلاثة استحسانا بالتعارف بالنسبة الى قول زفر رحمه الله الا انهما اطلقا فيه وابو حنيفة يقول انها وقع كذلك فيما مرجعه اباحة كالمثل المذكور اما ما اصله الحظر حتى لا يباح الا لرفع الحاجة فلا والطلاق منه فكان قرينة على عدم ارادة الكل غير ان الغاية الاولى لا بد من وجودها ليترتب عليها الطلقة الثانية في صورة ايقاعها وهي صورة من واحدة الى ثلث اذ لا ثانية بلا اولى ووجود الطلاق عين وقوعه بخلاف الغاية الثانية وهي ثلث في هذه فانه يصح وقوع الثانية بلا ثالثة اما صورة من واحدة الى ثنتين فلا حاجة الى ادخالها لانها انما دخلت ضرورة ايقاع الثانية بلا ثالثة وهو منتف وايقاع الواحدة ليس باعتبار ادخالها غاية بل بما ذكرنا من انتفاء العرف فيه فيما بين خلاف ونقع بطالق وهذا كما صحح في قوله من واحدة الى واحدة انه يقع واحدة عند زفر خلافا لما قيل لا يقع عنده شي لعدم المتخلل ووجه بانه يلغو قوله من واحدة الى واحدة لامتناع كون الواحد مبدأ للغاية ومنتهى فيقع بطالق واحدة لكن الحق يجب انه يلغو امن واحدة الى ثنتين عنده ثم يقع بطالق واحدة واورد اذا قيل طالق ثانية لا يقع الا واحدة اجيب بان ثانية لغو فيقع بانت طالق واحدة بخلاف قوله هنا من واحدة الى ثلاث وهذا استدعى وجود الامرين ووجودهما وقوعهما فيقع الثلاث الجواب ان ذلك في المحسوسات اما ما نحن فيه من الامور المعنوية فانما يقتضي الاول وجود الثاني عرفا ففي من الستين الى السبعين يصدق اذا لم يبلغ السبعين بل منتظرة ولم يعد مخطئا في التكلم به لافادة ذلك الغرض بقي ان يقال ان هذا ان انتهض عليهما لا ينتهض على زفر لما تقدم انه يقال من طرفه لا عرف في الطلاق فلا يلزم ادخال الغاية الاولى لان ما بين انما يتناول الثانية لا من حيث هي ثانية الواقع بل من حيث هي ما بين الواحدة والثلث فلا احتياج الى ادخالها ضرورة ايقاع الثانية في من واحدة الى ثلث ولما لم يتعارف مثل ذلك التركيب في الطلاق وجب اعتبار مودي اجزاء لفظه وهي لا توجب الا دخول ما بين الحدين ولا مخلص الا بادعاء ان العرف افاد ان مثله يراد به ذلك في اي مادة وقع وقد لا يسلمه زفر قوله بخلاف جواب عن قياس زفر على مسئلة من هذا الحايط الى هذا الحايط بالعرف بان التطليقة الثانية واقعة ولا وجود لها الا بوقوع الاولى فوقعت ضرورة بخلاف الغاية في البيع لم تدع ضرورة الى ادخالها في البيع فبقيت الغايتان خارجتين وانت علمت ان الاستدلال على الاقوال الثلثة ليس الا بقضية اللفظ ومسئلة البيع لا ظهار ان اللفظ لم يترك ظاهره فتحقيق على قول ابي حنيفة ان العرف فيه اراده الاكثر من الاقل الى اخره فاقتضى في من واحدة الى ثلث وقوع ثنتين لانهما الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر فلزم وقوع الاولى بخلاف بعت من هذا الحايط الى هذا الحايط لان التعارف انما

وقع

٤١٨

وقع في الاعداد نحو من ستين الى سبعين وما بين ستين الى سبعين ونحوه فبقي اللفظ في غيره على مقتضاه لغة فلا تدخل الغايتان وبه اندفع سوال ان ما بين يقتضي وجود الطرفين فيقعان كقولهما فان العرف اعطى ان قضيته عدم وقوع الثانية فرعان لو قال من واحدة الى عشرة تقع ثنتان عند ابي حنيفة وقيل يقع ثلث لان اللفظ معتبر في الطلاق حتى لو قالت طلقني ستا بالف وطلقها ثلاثا وقعت الثلث بخمس مايه ولو قال ما بين واحدة وثلث وقعت واحدة نقل عن ابي يوسف رحمه الله بخلاف ما اذا كان غاية وكذا ما بين واحدة وثلث وقعت واحدة فقط يجب عند الكل الا ان كان فيه العرف الكائن في الغاية قوله ولو نوى واحدة اي في من واحدة الى ثلث وفي ما بين واحدة الى ثلث اذا كان فيه عرف الغاية قوله لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه قوله ولو قال انت طالق واحدة في ثنتين ونوى الضرب والحساب عالما بعرف الحساب فهي واحدة ففيما اذا لم تكن له نية اولى ان تقع واحدة وقال زفر والحسن ابن زياد يقع ثنتان وهو قول مالك والشافعي في وجه اذا لم يعرف الحساب لكنه قصد موجبه عند الحساب فلو كان ممن يعرف الحساب وقصد موجبه عندهم وقع ثنتان وجها واحدا وبه قال احمد وعندنا يقع واحدة بكل وجه قول زفر ان عرفهم فيه تضعيف احد العددين بعدد الاخر فقوله واحدة في ثنتين كقوله واحدة مرتين او ثنتين مرة وثنتين في ثنتين ثنتين مرتين فكانه قال له طالق اي بعدًا فيقع الثلث فالالزام بانه لو كان كذلك لم يبق فقير في الدنيا لا معنى له اصلا لان ضربه درهما مثلا في مايه الف ان كان على معنى الاخبار كقوله عندي درهم في مايه فهو كذب وان كان على الانشاء كجعلته في مايه لا يمكن لانه لا يجعل بقوله ذلك مايه فليس ذلك الكلام مبني قوله اثره في تكثير المضروب لا في زيادة العدد والطلقة التي جعل لها اجزاء كثيرة لا تزيد على طلقة ولا يخفى ان هذا الا معنى له فولنا ان عرف الحساب في التركيب اللفظي كون احد العددين مضعفا بعدد الاخر فان العرف لا يمنع والغرض انه تكلم بعرفهم واراده فصار كما لو اوقع بلغة اخرى فارسية او غيرها وهو يدريها قوله فان نوى واحدة وثنتين بقوله واحدة في ثنتين وهي مدخول بها وقعت ثلث لانه يحتمله فان حرف الواو للجمع والظرف يجمع المظروف فصح ان يراد به معنى الواو ولو كانت غير مدخول بها وقعت واحدة كما لو قال لها انت طالق واحدة وثنتين وان نوى معنى لفظة مع وقعت ثلاث عليها مدخولا بها كانت او غير مدخول بها كما لو قال لغير المدخول بها طالق واحدة مع ثنتين وارادة معنى لفظة مع بها ثابت كما في قوله تعالى فادخلي في عبادي اي مع عبادي وفي الكشاف ان المراد في جملة عبادي وقيل في اجساد عبادي ويؤيده قراءة في عبدي فهي على حقيقتها على هذا ولا يخفى ان تاويلها مع عبادي ينبو عنه وادخلي جنتي فان دخولها معهم ليس الا الى الجنة فالاوجه ان يستشهد على ذلك بنحو قوله تعالى في رحمتنا وزعم سيئاتهم في اصحاب الجنة وعن الاحتمال المذكور لو وقع مثله في الاقرار بان قال له على عشرة في عشرة وادعى الخصم الجميع اي مجموع الحاصل على الاصطلاح يحلفه القاضي انه ما اراد الجميع اما لو اراد معنى الظرف لغا ولم يقع الا المذكور اولا ففي واحدة في ثنتين واحدة وفي ثنتين ثنتين اتفاقا لان الطلاق لا يصلح لحقيقة الظرف فيلغو الثاني قوله ولو قال انت طالق من هنا الى الشام فهي واحدة رجعية وقال زفر باينة لانه وصف الطلاق بالطول اورد عليه انه لو قال طالق طلقة طويلة او عريضة كانت رجعية عند زفر فكيف يجعل البينونة هنا بالطول اجيب باحتمال كونه يفرق بين وصفه بالطول صريحا فيقع به الرجعي وكناية فيقع به البائن لان الاثبات بطريق الكناية ابلغ منه بالصريح كما في كثير الرماد لانه ابلغ من جواد لانه اثبات الجود له ببينة اعني كثره الرماد وانه تعليل

على مذهبنا الزاما كانه قال لما قال من هنا الى الشام فقد وصفه بالطول ولو وصفه بالطول صريحا
بان قال طلقة طويلة تقع بائنة عندكم فكذا الكناية بل اولى لما قلنا وقد فحل له مثل ذلك حيث علل
سقوط النية في صوم رمضان عند الصحيح المقيم بالقياس على صاحب النصاب بعد الحول لكن لك ان ا
~~تقع بائنة عندكم فكذا الكناية بل اولى لما قلنا وقد فحل له مثل ذلك حيث علل سقوط النية في صوم~~
~~رمضان عند الصحيح المقيم بالقياس على صاحب~~ ان عنه في المسئلة روايتين كما حرره في الكافي لان بعض
المشايخ قال في دليله لانه وصفه بالطول ولو قال انت طالق طلقة طويلة كان بائنا كذا هنا
ولان قوله من هنا الى الشام يفيد الطول والعرض فجاز ان لا تحصل البينونة عنده باحدهما وتحصل با
لوصف بهما لانه يفيد العظم فكانه قال كالجبل لكن مقتضى هذا ان لا يقتصر على قوله لانه وصفها بالطول
بل يقول لانه وصفها بالطول والعرض **قوله** قلنا بل وصفه بالقصر لانه متى وقع الطلاق وقع في كل الد
نيا وفي السماوات ثم هو لا يحتمل القصر حقيقة فكان قصره حكمه وهو بالرجعي وطوله بالبائن ولانه لم يصفه
بعظم ولا كبر بل مدها الى مكان وهو لا يحتمل ذلك اصلا فلم يثبت بهذا اللفظ زيادة فلا بينونة وقال
التمرتاشي انه انما مد المراة لا الطلاق ووجهه انه حال ولا يصح صاحب الحال في التركيب الا الضمير في طا
لق **قوله** ولو قال انت طالق بمكة او في مكة طلقت في الحال وكذا في الدار وان لم يكن في مكة ولا الدار
وكذا في الظل والشمس والثوب كالمكان فلو قال طالق في ثوب كذا وعليها غيره طلقت للحال وكذا اذا
قال انت طالق وانت مريضة وان قال عنيت اذا لبست واذا مرضت دين فيما بينه وبين الله تعالى لا في ا
لقضاء لما فيه من التخفيف على نفسه كما اذا قصد بقوله بمكة اذا دخلت مكة فانه يتعلق بالدخول ديانة
لا قضاء **قوله** لان الطلاق لا يختص بمكان لان المعنى ان الطلاق لا يتصور ان يتعلق بمكان بعينه دون غيره
لان الطلاق والمعنى به رفع القيد الشرعي معدوم في الحال وقد جعل الشارع لمن له التخلص بلفظ
وضعه تعالى سببا لذلك الا ان يعلق وجوده بوجود امر معدوم حتى اذا وجد حكم سبحانه بوجود المعنى
وهو رفع القيد وضعا شرعيا لا لزوما عقليا والزمان والافعال هما الصالحان لذلك لان منهما معدوما
في الحال ثم يوجد او قد يوجد فتعينا للتعليق وجود الطلاق بوجود كل منهما بخلاف المكان الذي
هو عين ثابتة فانه لا يتصور الا ناطقة به ولو اناط به قبل وجوده فالمناط انما هو وجوده او
فعل الفاعل له فكان الصالح للتعليق وجود المعنى به الزمان والافعال ثم الزمان في الاضافة وا
لتعليق وجود المعنى به الزمان والافعال ثم الزمان في الاضافة والتعليق يكون مستقبلا اما الحال
فانما يكون معنى التنجيز ووقوع المعلق واما اضافته الى ماض خال عنه فليس في وسعه فيلغو او
يصير انت طالق فيقع به في الحال وانما فسرنا الطلاق برفع القيد ولم نقل هو فعل معدوم فناسب
ان يتعلق بالزمان ويوجد عند وجوده لان الفعل لا يمكن ان يوجد بمجرد وجود ما علق عليه لتو
قفه على فعل الفاعل له وانما يصح ذلك في اثره الشرعي لان حاصله تعلق خطابه بالحرمة عنده وهذا
يمكن اعتباره شرعا فجعلنا المعلق رفع القيد لا فعل التطليق والله سبحانه اعلم **قوله** ولو قال في د
خولك الدار او مكة تعلق بالفعل اي بالدخول كما لو صرح بالشرط لصحة استعارة الظرف لا
داة الشرط لمقارنة بين معنى الشرط والظرف من حيث ان المظروف لا يوجد بدون الظرف كالمشروط
لا يوجد بدون الشرط فيحمل عليه عند تعذر معناه اعني الظرف وكذا اذا قال في لبسك او في ذ
هابك وقد بينا وجه صلاحية الفعل لذلك ولا فرق بين كون ما يقوم بها فعلا اختياريا او غيره

حتى

حتى لو قال في مرضك او وجعك او صلاتك لم تطلق حتى تمرض او تصلي **فصل في اضافة الطلاق الى الزمان**
ذكر في باب ايقاع الطلاق فصولا متعددة باعتبار تنويع الايقاع اي ما به الايقاع على ما قدمنا الى مضاف
وموصوف ومشبه وغيره معلق بمدخول بها وغير مدخول بها وكل منها صنف تحت ذلك الصنف المسمى
بابا كما ان الباب يكون تحت الصنف المسمى كتابا والكل تحت الصنف الذي هو نفس العلم المدون فانه
صنف عال والعلم مطلقا بمعنى الادراك جنس وما تحته من اليقيني والظن نوع والعلوم المدونة تكون
ظنية كالفقه وقطعية كالكلام والحساب والهندسة فواضع العلم لما لاحظ الغاية المطلوبة
له فوجدها تترتب على العلم باحوال شيء او اشياء من جهة خاصة وضعه ليبحث عن احواله من تلك
الجهة فقد قيد ذلك النوع من العلم بعارض كلي فصار صنفا وقيل للواضع صنف العلم اي جعله
صنفا فالواضع للعلم اولى باسم المصنف من المؤلفين وان صح ايضا فيهم وعلم بما ذكرنا انها تبا
ين متدرجة تحت صنف اعلى تباين العوارض المقيد بكل منها النوع وان ما ذكر من لحوق كتاب الحوا
له اللائق به خلاف تسميته كتابا **قوله** ولو قال انت طالق غدا وقع الطلاق عليها بطلوع الفجر
لانه وصفها بالطلاق في جميع الغد لان جميعه هو المسمى الغد ولو نوى اخر النهار جاز فيما بينه
وبين الله سبحانه لا في القضاء لانه خلاف الظاهر وقوله لانه نوى التخصيص في العموم تنزيلا للا
جزاء منزلة الافراد والا فلفظ الغد نكرة في الاثبات فتخص فليس من صيغ العموم **قوله** ولو قال انت
طالق اليوم غدا او غدا اليوم يقع في اول الوقتين تفوه به اما الاول فلانه نجزه فلا يرجع منا
جزه الى وقت في المستقبل **وادرد** عليه انه لم يعتبر الاضافة اخرا لاضافة عين ما نجز **والجواب**
ان اعتبار كلامه ايقاعا الى حاجة وهي مرتفعة بالواحدة ولا ضرورة اخرى تجب لمراعاتها وقوع اخرى
فانها اذا طلقت اليوم كانت عند الكل حتى لو كانت بالعطف بان قال انت طالق اليوم وغدا واول
النهار واخره لا يقع الا واحدة لانها طالق في الغد واخر النهار بطلاقها في اليوم واول النهار
وقد طولب بالفرق بين هذه وبين قوله انت طالق اليوم اذا جاء غد فانها لا تطلق الا بطلوع الفجر
فتوقف المنجز لاتصال مغير الاول بالاخر فلم يتوقف باتصال الاضافة كما توقف باتصال الشرط
وكلاهما مغير للتنجيز فظهر انه مضاف لانه طلاق اخر وعلى هذا التقرير يسقط الجواب بان ذكر الشرط
يبين ان قوله اليوم لبيان وقت التعليق لا لبيان وقت الوقوع وما نحن فيه ليس فيه ذكر الشرط فبقي
قوله اليوم بيانا لوقت الوقوع وهو ظاهر وكذا يسقط الجواب بان طالق اليوم ايقاع في الحال
واذا جاء غد تعليق بعد من اعتبار احدهما للكتاب واعتبار المعلق اولى لان في اعتباره الغاء كلمة
واحدة وهي لفظة اليوم وفي اعتبار المنجز الغاء كلمات وهي قوله اذا جاء غد لانه لم يقع الفرق
في الجوابين بانه لم توقف فلم يكن تنجيزا مع اتصال المغير الشرط ولم يتوقف فكان تنجيزا مع اتصال
المغير الاضافي **فان قيل** لم يجعل الثاني ناسخا **اجيب** بان النسخ فرع ثبوت الاول وتقريره وتقرر الطلا
ق وثبوته وقوعه فلا يمكن رفعه بعد ذلك وتاخيره واما الثاني وهو قوله طالق غدا اليوم
فلانه وقع مستقبلا مضافا وبعد ما صح مضافا الى الغد لا يكون بعينه منجزا بل لو اعتبر كان تطليقة
اخرى وانما وصفها بتطليقة واحدة لانها لزمت اضافتها الى الغد فلزم الغاء اللفظ الثاني ضرورة
ولا يمكن جعله نسخا للاول لان النسخ انما يكون بكلام مستقل في نفسه متراخ وهو منتف هنا **فان قلت**
فما وجه المسئلة اذا وسطت الواو **فالجواب** انه اذا اقتصر على المتقدم من الوقتين كانت طالق اول

النهار واخره او اليوم وغدا او في ليلك ونهارك وهو في الليل اوقبله وهو في النهار وقعت واحدة لعدم الحاجة الى الاخرى لانها بطلاقها في اول الوقتين تكون طالقا في اخرهما ولو نوى انه يقع عليها اليوم واحدة وغدا اواحدة صح ووقعت ثنتان وكذا طالق اليوم وغدا او بعد غد يقع واحدة بلا نية فان نوى ثلثا متفرقة على ثلثة ايام وقعن كذلك وان قدم المتاخر كطالق غدا او اليوم او في نهارك وليلك وهو في الليل اوقبله وهو في النهار فعند زفر كذا يقع واحدة وعندنا يقع ثنتان لان الاول وقع مضافا فصح بها والواو في عطف المفرد وهو المسمى بالجملة الناقصة يوجب تقدير ما في الاولى بما بعدها فصار الحاصل انت طالق غدا وانت طالق اليوم وقد نقل الخلاف بيننا وبين زفر فيما لو قال انت طالق كل يوم فعند زفر يقع ثلث في ثلثة ايام لانه موقع في كل يوم قلنا اللازم وهو كونها طالقا في كل يوم لحصل بايقاعه في هذا اليوم فقط غير متوقف على اعتباره موقعا لكل يوم ولا يخفى ان نقل هذا الخلف مع الرواية عنه في طالق غدا او اليوم تقع واحدة مشكل لان لكل يوم اما ان يتعين اليوم وغدا او بعد غد الى اخر الزمان فتقع واحدة اوقبله غدا او ما بعده واليوم فكذا لو قال انت طالق ابدا الم تطلق الا واحدة فلو نوى ان يطلق كل يوم تطليقة اخرى صحة نيته وفي هذه المسئلة ما قدمنا من البحث اول كتاب الطلاق في انت طالق للسنة وحاصل ما نقع به جواب ما قدمناه ان صحة نية الثلث اما باعتبار اضمار التطليق كانه قال طالق كل يوم تطليقة او باضمار في كانه قال في كل يوم ولو قال في كل يوم طلقت ثلثا في كل يوم واحدة وهو ما قاس عليه زفر وفرق بان في الظرف والزمان انما هو ظرف من حيث الوقوع فيلزم من كل يوم فيه وقوع تعدد الواقع بخلاف كون كل يوم فيه الاتصاف بالواقع **قوله** ولو قال انت طالق في غد وقال نويت اخر النهار صدق في القضاء عند ابي حنيفة وقالا لا يصدق في القضاء خاصة ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى لهما انه وصفها بالطلاق في جميع الغد فصار كقوله طالق غدا وفيه لا يصدق في نية اخره ولهذا اي ولانه وصفها بالطلاق في جميع الغد يقع في اول جزء منه اتفاقا عند عدم النية وهذا وهو كونه وصفها بالطلاق في جميع الغد وصيرورته بمنزلة غدا لان حذف لفظة في مع ارادتها واثباتها سواء اذا كان محذوفه يقتضي عموم الزمان فغد ثباته لم تكن ولابي حنيفة ان ذكر لفظة في يقتضي وصل متعلقها بجزء من مدخولها اعم من كونه متصلا بجزء جزء او كله او لا وانما يعرف عمومه لا من لولا اللفظ فاذا نوى جزءا من الزمان خاصا فقد نوى حقيقة كلامه لان ذلك الجزء من افراد الموطن بخلاف ما اذا لم يذكر ووصل الفعل اليه بنفسه فان المفادح عمومه ينقطع من اللغة بفهم الاستيعاب في سرت فرسخا وبعدمه في سرت في فرسخ وصمت عمري وفي عمري فنية جزء معين فيه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء **قوله** ولو قال انت طالق امس اوفي الشهر الذي خرج وقد تزوجها اليوم لم يقع شيء باجماع الفقهاء لانه اسند الطلاق الى حالة معهودة منافية لمالكية الطلاق فكان حاصله انكار الطلاق فيلغو فكان كقوله انت طالق قبل ان اخلق ولانه حين تعذر تصحيحه انشاء امكن تصحيحه اخبارا عن عدم النكاح اي طالق امس عن قيد النكاح اذ لم تنكحي بعد او عن طلاق زوج كان لها ان كانت بخلاف ما لو قال للمعينة انت طالق انت طالق حيث يقع ثنتان لان الظاهر في التركيب الايقاع والا نشا فلا يعدل عنه الا لتعذره والصارف عنه الى محتمله وهو عدم صحة الانشاء منتف لبقاء المحلية بعد الطلقة الاولى اما بوجود القيد بعد زوال او لثبوت العدة كقول طائفة من المشايخ

او لبقائه

او لبقائه متوقفا الى انقضاء العدة كقول المحققين ويشهد لهم انه اذا قال لامرأة لي طالق يقع على المطلقة الرجعية اخرى لا يقال ذلك لقيام العدة بعود القيد لانه لا يقع على المبانة مع قيام عدتها بخلاف ما لو قال لامرأتيه احديكما طالق اواحديكما طالق حيث يقع واحدة ويحمل على الاخبار ثانيا او التاكيد الا ان يقصد التجديد لان الايقاع في المنكر ليس غالبا ولا الداعي الى تكثير الطلقات من اللجاج او البغض لحيث لا يقنع الزوج بواحدة موجودا فيه لان تحقق ذلك في المعينة لا في المنكرة ولو كان تزوجها اول من امس وقع الساعة لانه ما اسنده الى حالة منافيه ولا يمكن تصحيحه اخبارا لكذبه وعدم قدرته على الاسناد فكان انشاء في الحال فيقع الساعة وعلى هذه الثلثة حكم بعض المتاخرين من مشايخنا في مسئلة الدور المنقول عن متاخري الشافعية وهي ان طلقتك فانت طالق قبله ثلثا وحكم اكثرهم انها لا تطلق بتنجيز طلاقها لانه لو تنجز وقع المعلق قبله ثلثا ووقع الثلث سابقا على التنجيز يمنع المنجز بعد وقوع المنجز والمعلق لان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال ونقول ايضا ان هذا التغير لحكم اللغة لان الاجزية تتنزل بعد الشروط او معه لا قبله ولحكم العقل ايضا لان مدخول اداة الشرط سبب والجزاء مسبب عنه ولا يعقل تقدم المسبب على السبب فكان قوله قبله لغو ابقيته فبقي الطلاق جزاء للشرط غير مقيد بالقبلية ولحكم الشرع لان النصوص ناطقة بشرعية الطلاق وهذا يؤدي الى رفعها فيتفرع في المسئلة المذكورة وقوع ثلث الواحدة المنجزة وثنتان من المعلقة ولو طلقها ثنتين وقعتا وواحدة من المعلقة او ثلثا وقعن فينزل الطلاق المعلق لا يصادف اهلية فيلغو او لو كان قال ان طلقتك فانت طالق قبله ثم طلقها واحدة وقع اثنتان المنجزة والمعلقة وقس على ذلك **قوله** ولو قال قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسنده الى حال منافيه فصار كقوله طلقتك وانا صبي او وانا نائم او مجنون وكان جنونه معهودا فان لم يكن معهودا طلقت للحال لانه اقر بطلاقها واسنده الى حالة لم تعهد فلم يعتبر قوله في الاضافة او يصحح اخبارا على ما ذكرناه من كونه اخبارا عن عدم النكاح او طلاق زوج متقدم **قوله** ولو قال انت طالق ما لم اطلقك او متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك وسكت طلقت باتفاق العلماء لان متى ظرف زمان وكذا ما تكون مصدرية نائبة عن ظرف الزمان قال تعالى قصصا لكلام عيسى عليه السلام واوصاني بالصلوة والزكاة ما دمت حيا اي مدة دوامي حيا فصار حاصل المعنى اضافة طلاقها الى زمان خال عن طلاقها وبمجرد سكوته وجد الزمان المضاف اليه فيقع فلو قال موصولا انت طالق بر حتى لو قال متى لم اطلقك فانت طالق ثلثا ثم وصل قوله انت طالق قال اصحابنا بر ووقعت واحدة وقال زفر ثلث ولو قال انت طالق كلما لم اطلقك وسكت وقعت الثلث متتابعا لا جملة لانها تقتضي عموم الانفراد لا عموم الاجتماع فان لم يكن مدخولا بها بانت بواحدة فقط ولو قال حين لم اطلقك ولا نية له فهي طالق حين سكت وكذا زمان لم اطلقك وحيث لم اطلقك ويوم اطلقك وان قال زمان لا اطلقك او حين لا اطلقك لم تطلق حتى تمضي ستة اشهر لان لم تقلب المضارع ماضيا مع النفي وقد وجد زمان لم يطلقها فيه فوقع وحيث للمكان وكم مكان لم يطلقها فيه فوقع الطلاق وكلمة لا للاستقبال غالبا فان لم تكن له نية لا يقع في الحال وانما يراد بالحين ستة اشهر لانه اوسط استعمالاته اذ يراد به ساعة نحو قوله تعالى حين تمسون وحين تصبحون وستة اشهر نحو قوله سبحانه تؤتي اكلها كل حين واربعون سنة كما في قوله

الوقوع

مسئلة الدور المنقولة عن الشافعية

عن ذكره حين من الدهر والزمان كالحين لانهما سواء في الاستعمال قوله ولو قال انت طالق ان لم اطلقك
لم تطلق حتى تموت باتفاق الفقهاء لان الشرط ان لا يطلقها وذلك لا يتحقق الا باليأس عن الحيوة لانه
متى طلقها في عمره لم يصدق انه لم يطلقها بل صدق نقيضه وهو انه طلقها واليأس يكون في اخر
جزء من اجزاء حيوته ولم يقدره المتقدمون بل قالوا انطلق قبيل موته فان كانت مدخولا بها ورثته
بحكم الفرار والا لا ترثه وقوله وهذا الشرط بمعنى العدم وقوله كما في ان لم آت البصرة اعطانظير
والمراد انه مثل شرط بان منفى حكمه كذلك وهو انه لا يقع الطلاق او العتاق اذا علق به الا بالموت لما
ذكرنا وقد قيد احسانا في المبتغى بالعين المعجمة قال اذا قال لامرأته ان لم تخبريني بكذا فانت طالق
ثلثا فهو على الابد اذا لم يكن ثمة ما يدل على الفور انتهى ومن ثم قالوا الوارد ان يجامع امرأته
فلم تطاوعه فقال ان لم تدخلي البيت معي فانت طالق فدخلت بعد ما سكنت شهوته طلق لان
مقصوده من الدخول كان قضاء الشهوة وقد فات قوله وموتها بمنزلة موته هو الصحيح احترز به
عن رواية النوادر انها لا تطلق بموتها لانه قادر على ان يطلقها وانما عجز بموتها وصار كقوله ان
لم ادخل الدار فانت طالق يقع بموته لا بموتها وجه الظاهر ان الوجه السابق ينتظم موتها وموته
بخلاف تلك المسئلة فان بعد موتها يمكنه الدخول فلا يتحقق اليأس بموتها فلا يقع اما الطلاق فانه
يتحقق اليأس عنه بموتها واذا حكمنا بوقوعه قبل موتها لا يرث منها الزوج لانها بانت قبل الموت
فلم يبق بينهما زوجية حال الموت وانما حكمنا بالبينونة لان ان المعلق صريحا لانتفاء العدة كغير
المدخول بها لان الغرض ان الوقوع في اخر جزء لا يتجزى فلم يليه اوله هذا • ابن المسوبة ان اذا احتثموا •
• وانتهوا فالحب الاجنب • واخره • هذي الحركم الصغار يعنيه • لا امر لي ان كان ذاك والاب •
الموت وبه تبين قوله ولو قال انت طالق اذا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك لم تطلق حتى تموت عند ابي
حنيفة وقال تطلق حين سكت لان كلمة اذا للوقت ككلمة متى قال الله تعالى اذا الشمس كورت وقال قا
يلهم وهو ابن احمر او جرير ابن ضمرة • واذا تكون كريهة ادعى لها • واذا يحاس الحيس يدعى جندب •
يعني اخاه الصغير وما قيل انه لعنترة العبسي فخطأ عند اهل المعرفة بالشأن لا نتفائه من ديوانه
ولم يعرف لعنترة اخ اسمه جندب اصلا وانما له اخ من امه اسمه شيبوب ثم لم تكن امه تجيئه تواكل
اباه شدادا حينئذ انها ابعد من ذلك عند من اطلع على قصته وقبل البيت المذكور هل في القضية
ان اذا استغنيتم وامنتم فانا البعيد الاجنب • واذا الشدايد بالشدايد مرة • • • • • •
• اشجتكم فانا الحبيب الاقرب • واذا تكون كريهة ادعى لها • واذا يحاس الحيس يدعى جندب •
• هذا وجدكم الصغار بعينه • لا امر لي ان كان ذاك ولا اب • عجبا لتلك قضية واقامتي •
• فيكم على تلك القضية اعجب • واعترض بعض المحشيين بان كلا من الاية والبيت فيه معنى الشرط
وجواب الاول علمت والثاني ادعى ويدعى وايضا تنظيره لهما بمتى غير صحيح لانها لا تمحض للوقت
ابدا وهما مبنيان على ان قوله للوقت يعني المحض ولا حاجة تدعو الى ذلك ولا يتوقف ثبوت
مطلوبهما عليه بل المنقول لهما انه لا يسقط عنها معنى الوقت في المجازات فاورد الشاهد
لهما بجوانب لا للدلالة على قيام الوقت مع الشرط وليس لهما حاجة اذ بينا انها للوقت المجرد على الشرط بل
حاجتهما في اثبات الاجتماع ليكون دفعا ظاهرا القول الكوفيين قوله ولابي حنيفة انها تستعمل
للشرط ايضا يعني الشرط المجرد عن معنى الظرفية والا لا يفيد وهذا مذهب نقل عن الكوفي

واستشهد

واستشهد بقوله واذا تصبك خصاصة فتجمل حيث جزم بها فصارت محتملة لكل من الشرط المجرد
عن الظرف والظرف اما على حد سواء واما على انها مجاز عنده في الشرط المجرد وكثر حتى صار كالظاهر
فتساويا كما قيل ولذا صدقه القاضي في دعواه ارادة الشرط المجرد وبهذا يقع الفرق لهما بين هذه و
مسئلة الحلف على ان لا يشرب من دجلة حيث صرفاها الى الشرب بالانية وكرعا لان المجاز هناك غالب واحتاج
ابو حنيفة الى الفرق لانه جزم هناك انها بالمعنى الحقيقي لا غير وفرقه ان حكم الحقيقة وهو الحنث بالكرع
ثابت فيه على اعتبار الحقيقة واعتبار المجاز لان حكمه اعم من ذلك ومن الشرب اغترافا فكان حكم
الحقيقة ثابت يقينا على كل حال فاعتبرت لذلك اي للتيقن بحكمها بخلاف المجاز معنى الظرف هنا فانه
يقتضي الوقوع في الحال وهو مناف لحكم المجاز وانت سمعت ان البصريين يمنعون سقوط معنى الظرف
عنها وان استعملت شرطا لمتى فثبوت الاحتمالين على السواء ممنوع واما كونها مجازا في جزء معنا
ها فلم يسمع يقينا ويتقوى رجحانه بناء على عدم اشتراط النقل في احاد المجاز فكونه كثر استعماله
حتى ساوى الحقيقة ممنوع ثم لا يخفى انه يجب على قولهما اذا اراد معنى الشرط ان لا يصدقه القاضي بل يصدق
ديانة لان الوجه عندهما ظهورها في الظرف مرادة خلاف الظاهر فلا يصدق في القضاء والبيت
المذكور له قائله عبد قيس بن خفاف بن عمرو بن حنظلة يوصي جبيلا ابنه بقصيدة فيها اداب ومصالح اولها
• اجبيل ان اباك كارب يومه • فاذا دعيت الى المكارم فاعجل • اوصيك ايصاء امرء لك ناصح • طبن بريب الدهر غير مغفل •
• الله فاتقه واوف بنذره • واذا حلفت مماريا فتحلل • والضيف اكرمه فان مبيته • حق ولا تك لعنة للنزل •
• واعلم بان الضيف مخبر اهله • بمبيت ليلته وان لم يسأل • ودع القوارص للصديق وغيره • كيلا يروك من اللئام العزل •
• وصل المواصل ما صفى لك وده • واحذر حبال الخائن المتبدل • واترك محل السوء لا تحلل به • واذا نبا بك منزل فتحول •
• دار الهوان لمن رآها داره • افراحل عنها كمن لم يرحل • واستان حلمك في امورك كلها • واذا عزمت على الهوى فتوكل •
• واستغن ما اغناك ربك بالغنى • واذا تصبك خصاصة فتجمل • واذا هممت بامر شر فاتئد • واذا هممت بامر خير فاعجل •
• واذا اتتك من العدو قوارص • فاقرص لذاك ولا تقل لم افعل • واذا افتقرت فلا تكن متخشعا • ترجو الفواضل عند غير المفضل •
• واذا تشاجر في فوادك مرة • امران فاعمد للاعف الاجمل • واذا لقيت القوم فاضرب فيهم • حتى يروك طلاء اجرب مهمل •
• واذا لقيت الباهشين الى الندى • غبرا اكفهم بقاع ممحل • فاعنهم وايسر بما يسروا به • واذا هم نزلوا بضنك فانزل •
وقد استعمل الشاعر اذا فيها للشرط في ثلثة عشر موضعا بالجزم ودخول فاء الجزاء ومعقل من عقلت النا
قة بالعقال يريد عقلي بريب الدهر غير ممنوع التجمل اي اظهر جميلا ولا تظهر جزعا وقيل كل الجميل اي
المجهول وهو الشحم المذاب وابن هذا من الاول في التاذيب وفي المنتقى لو قال اذا اطلقتك فانت طالق
واذا لم اطلقك فانت طالق فمات قبل ان يطلق يقع عليها طلاقان لانه لما مات قبل التطليق حنث في اليمين
الثانية فيقع عليها طلاق وهذا الطلاق يصلح شرطا في اليمين الاولى لانه وقع بكلام وجد بعد اليمين
الاولى فحنث في اليمين فيقع طلاقان ولو قلب فقال اذا لم اطلقك فانت طالق فمات قبل ان يطلق وقع
عليها واحدة لانه لما مات قبل التطليق صار حانثا في اليمين الاولى فيقع الطلاق ولا يصلح شرطا في ا
لثانية لانه وقع بكلام وجد قبل اليمين الثانية فالشروط تراعا في المستقبل لا الماضي ولم يذكر خلافا
وانما هذا على قول ابي حنيفة اما على قولهما فيقعان بعد زمان يسير في الاول للوجه الاول بعينه وفي
الثانية يقع واحدة كما سكت لانه حنث في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وكذا الولم يسكت حتى مات
لان زمان قوله اذا اطلقتك فانت طالق زمان يوجد فيه تطليق فيقع قبل ان يفرغ منه وهذه ثلاث

مسائل من الجامع الكبير انت طالق اذا تزوجتك قبل ان اتزوجك وقبله انت طالق قبل ان اتزوجك
إذا تزوجتك فانت طالق قبل ان اتزوجك ففي الصورتين الاوليين يقع عند التزوج اتفاقاً وفي الثا
لثة كذلك عند ابي يوسف وعندهما لا يقع والاصل ان الطلاق إذا اضيف الى وقتين احدهما يقبله والاخر لا
صح ما يقبله وبطل ما لا يقبله وان الاخر ينفسخ الأول وقبل واذا ظرفان وقبل لا تقبل الطلاق واذا تخلل
فا ضيف اليها ولهما في الفرق بين الثالثة وما قبلها ترجح جهة الشرط بدليل ذكر الفاء في الجزاء فالمعلق
بالشرط كالمنجز عند وجوده فصار كانه قال عند التزوج انت طالق قبل ان اتزوجك فلا يقع اولان الا
خر وهو الإضافة الى قبل نسخ الأول وقوله بخلاف المشيئة لانه على اعتبار انها للوقت لا يخرج الامر من يدها
وعلى اعتبار انها للشرط يخرج والامر صار في يدها فلا يخرج بالشك اعترض عليه بان وقوع الشك في الشرطيه
والظرفية توجب وقوعه في الحل والحرمة في الحل لانه على تقدير الشرطية يحل وعلى تقدير الظرفية عيه
تطلق فكان يجب ان تحرم تغليباً للمحرم وهو اعتبار الظرف كما قال واجب بان هذا متروك في جميع
صور التردد في الامر فانه لو شك في انتقاض طهارته جاز فيه ان على اعتبار الانتقاض تحرم الصلوة
وعلى اعتبار عدمه تحل ومع هذا لا تترجح الحرمة وان كان مبنى الصلوة على الاحتياط لان الشك لا يوجب
شيئاً انما ذلك في تعارض دليل الحرمة مع دليل الحل فالاحتياط العمل بدليل الحرمة اما هنا لو اعتبرنا الحرمة لم
يعمل بدليل بالشك وهناك يقع العمل بالدليل والله اعلم واعلم ان ما ذكره المصنف يشكل لانه سيذكر ان
الخلاف فيما إذا لم تكن له نية وح مقتضى الوجه في المشية ان على قولهما لا يخرج من يدها وعلى قوله يخرج
وكذا اذا علم انه نوى ولم يدر نيته لعارض عراه واما اذا عرفت بان استفسر فقال اردت الزمان
فيجب ان يصدق على قولهما ولا يخرج الامر من يدها وكذا على قوله لانه مقر على نفسه وان قال ار
دت الشرط صدق على قوله ولا يصدق على قولهما لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف على نفسه واما في
في المسئلة الطلاق اعني قوله انت طالق إذا لم اطلقك فان قال عنيت الزمان صدق عندهما وان قال
عنيت الشرط لا يصدق عندهما لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف على نفسه وعلى قوله يصدق في الشرط
وفي الظرف لكون كل منهما من محتملاته مع ان في الثاني تشديداً على نفسه **قوله** ولو قال انت طالق
ما لم اطلقك انت طالق فهي طالق هذه التطليقة المنجزة فقط حتى لو كان قال انت طالق ثلثا ما لم
اطلقك انت طالق وقعت واحدة وعند زفر ثلث معناه انه قال موصولا به فلو فصل وقع المضا
ف والمنجز جميعاً والقياس ان يقع المضاف ايضاً فيقعان كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها
يقع المضاف وحده وهو قول زفر لانه وجد زمان ما لم يطلقها فيه وان قل وهو زمان قوله انت
طالق قبل ان يفرغ منها وجه الاستحسان ان زمان البر مستثنى بدلالة حال الحالف لان اليمين انما
يعقد للبر فهو المقصود بها وهو غير ممكن هنا الا ان يجعل هذا القدر مستثنى وهو معتبر ما يمكنه
تحقيق البر فيه من الزمان اصله من حلف لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فاشتغل بالنقلة من ساعته
عنه برعندنا خلافاً لزفر فالمراد بالاصل هنا النظير لا اصل القياس لان الكل مختلف فيه بيننا وبين زفر
قوله ومن قال لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان اليوم يذكر ويراد به بياض
النهار وهو ظاهر ويطلق ويراد به مطلق الوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والفرار
من الزحف حرام ليلاً ونهاراً والافعال منها ما يمتد وهو ما يصلح ضرب المدة له كالسير والركوب
والصوم وتخيير المراة وتفويض الطلاق كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان واختاري يوم يقدم

فيتعلق

فيتعلق الحكم ببياض النهار فلو قدم فلان ليلا لا خيار لها او نهاراً دخل الامر في يدها الى الغروب لانه لما امتد كان
الظاهر من ذكر اليوم دون حرف في ضرب المدة تقديراً وهو حقيقة في بياض النهار فيبقى معه الى ان
يتعين خلافه كقوله احسن الظن بالله يوم تموت واركب يوم ياتي العدو ومنها ما لا يمتد وهو ما لا
يصلح ضرب المدة له كالطلاق والتزوج والعتاق والدخول والقدوم والخروج فيجب حمل اليوم معه
على مطلق الوقت لان ضرب المدة له لغو اذ لا يحتمله والطلاق من هذا القبيل فيقع ليلا تزوجها
او نهاراً كذا في عامة النسخ وفي الاصل التزوج من هذا القبيل قيل كانه غلط والصحيح الطلاق من
هذا القبيل وفي النهاية الصحيح التزوج من هذا القبيل قال كذا وجدته بخط شيخي ولانه اعتبر في
الكتاب في زيادات هذه المسئلة فعل الشرط لا الجزاء قال في الايمان لو قال يوم اكلم فلانا فامراته طالق فهو على
الليل والنهار الى ان قال والكلام لا يمتد ولان ذكر الفعل انما يستقيم من غير تاويل في اتزوجك لا في انت طا
لق ولان ذكر القران في قوله اذا قرن يدل على ارادة التزوج لا الطلاق لان مقارنته اليوم اقوى لانه
على وجه الاضافة والمضاف مع المضاف اليه كشيء واحد انتهى والاصوب الاعتبار الاول اعني اعتبار
الجزاء كالطلاق هنا لان المقصود بذكر الظرف افادة وقوعه فيه بخلاف المضاف اليه فانه وان كان مظروفا
ايضاً لكن لم يقصد بذكر الظرف ذلك انما ذكر المضاف اليه ليتعين الظرف فيتم المقصود من تعيين زمن
وقوع مضمون الجواب ولا شك ان اعتبار ما قصد الظرف له لاستعلام المراد من الظرف اهو الحقيقي او ا
لمجازي اولى من اعتبار ما لم يقصد له في استعلام حاله الا ان بعض المشايخ نسبوا الحواب فيما يختلف فيه
الجواب اعني ما يكون به المعلق والمضاف اليه مما يمتد نحو امرك بيدك يوم يسير فلان او لا يمتد كانت حر يوم
تزوجك فعللوا بامتداد المضاف اليه وعدمه والمحققون لا يعفون عن ذلك الايهام ومن الشارحين من
حكى خلافاً في الاعتبار ويشبه كونه وهما ولذا نقل اتفاقهم اعتبار المعلق فيما يختلف فيه **الجواب** لو ا
عتبر المضاف اليه وهو ما يختلف فيه المعلق والمضاف اليه بالامتداد وعدمه كانت حر يوم يسير فلان
فروع قال انت طالق الى شهر تطلق اذا انقضى شهر واوقعه ابو يوسف رحمه الله للحال او قبل قدو
م زيد بشهر يقع اذا قدم زيد بشهر مقتصراً وقال زفر مستنداً او قبل موت زيد بشهر فمات لتمامه
وقع مستنداً عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا مقتصراً على الموت وفائدة الخلاف تظهر في اعتبار العدة
فعند ابي حنيفة يعتبر من اول الشهر ولو كان وطئها في الشهر يصير مراجعاً ان كان الطلاق رجعياً
ولو كان ثلثا وطئها في الشهر غرم العقر وعندهما تعتبر العدة من الحال ولا يصير مراجعاً بذلك الو
طئ ولا يلزمه عقر وقيل تعتبر العدة من وقت الموت اتفاقاً احتياطاً وكذا اذا طلقها بائناً او ثلثاً او خا
لعها في خلال الشهر ثم مات زيد لتمام الشهر وهي في العدة لا يقع الثلث والباين ويبطل الخلع ويرد
الزوج بدل الخلع لظهور بطلان الخلع والباين لسبق الثلث بالاستناد وعندهما يقع الثلث والباين
ويصح الخلع ويصح مع الخلع ثلثا ولو مات زيد قبل تمام الشهر لا تطلق لعدم شهر قبل الموت ولو
مات بعد العدة فيما اذا طلقها في اثناء الشهر ثم وضعت حملها او لم يكن مدخولا بها فلم يجب عدة لا
يقع لعدم المحل اذ المستقبل يثبت للحال ثم يستند كذا في الجامع الكبير والاسرار هذا على تقدير كون الحكم
هنا يثبت بطريق الاستناد وهو الاصح وقد قيل يثبت عنده بطريق التبيين ولو قال انت انت طالق
قبل موتى او قبل موتك بشهر عندهما لا يقع شيء وترث منه لامتناع وقوعه مقتصراً كما هو قولهما
بعد الموت وعنده يقع مستنداً حتى اذا كان صحيحاً في ذلك الوقت لا ترث منه وعليها العدة ثلث

حيض اما اذا مات قبل مضي تلك المدة لا يقع الطلاق ولها الميراث ولو قال اخر امراة اتزوجها طالق او اخر عبد املكه حر فتزوج امراة ثم امراة ثم مات او ملك عبدا ثم مات يقع الطلاق والعتق عنده مستندا الى وقت الملك والتزوج وعندهما مقتصرا حتى يعتبر العتق من جميع المال ان كان صحيحا وقت الشراء فان كان مريضا فمن الثلث وهي الزوجة الاخيرة تطلق من حين تزوجها حتى لا تلزمها العدة ان لم يكن دخل بها ولا ميراث لها وان دخل بها فعليها العدة ولها الميراث والفرق لابي حنيفة بين العتق وهو والموت ان الموت معرف والجزاء لا يقتصر على المعروف كما لو قال ان كان في الدار زيد فانت طالق فخرج منها اخر النهار طلقت من حين تكلم وهذا لان الموت في الابتداء يحتمل ان يقع قبل الشهر فلا يوجد الوقت اصلا فاشتبه سائر الشروط في احتمال الخطر فاذا مضى شهر فقد علمنا بوجود شهر قبل الموت كائن لا محالة الا ان الطلاق لا يقع في الحال لانا نحتاج الى شهر يتصل بالموت وانه غير ثابت والموت يعرفه فقال رف من هذا الوجه الشرط واشبه الوقت في قوله انت طالق قبل رمضان بشهر فقلنا بامرين الظهور والاقتصار وهو الاستناد ولو قال قبل رمضان بشهر وقع اول شعبان اتفاقا ولو قال لهما اطولكما حياة طالق الساعة لم يقع حتى تموت احدهما فاذا ماتت طلقت الاخرى مستندا عنده ومقتصرا عندهما **فصل** فيه متفرقات من الايقاع لانه لم يتعين جهة البحث في مسائله بعارض واحد **قوله** ومن قال لامراته انا منك طالق فليس بشي وان نوى طلاقها ولو قال انا منك باين او عليك حرام ينوي الطلاق فهي طالق ويقع لنا قال احمد وقال الشافعي ومالك رحمهما الله يقع الطلاق في الوجه الاول ايضا اذا نوى ملك النكاح اي الملك الذي يوجبه النكاح مشترك بين الزوجين حتى ملكت المطالبة بالوطي كما يملك هو المطالبة بالتمكين وكذا الحل مشترك بينهما حتى حل لكل الاستمتاع بصاحبه والطلاق لازالته فيصح مضافا الى كل منهما وقوله وضع لازالتهما الضمير للملكين المدلول عليهما بقوله مشترك لان المعنى له ملك عليها ولها ملك عليه وهذا التعليل غير مرضي عند اكثر اصحابه قالوا لو كان كذلك لم تحتج الى النية كالاضافة اليها والمختار عندهم ان الزوج محجر عن جهتها حتى لا ينكح اختها واربعا سواها فتصح اضافته اليه باعتبار رفع ذلك القيد لكن اضافة الطلاق اليه غير متعارف فاحتيج الى نية ولا يخفى انه يندفع ما اوردوه على الاول بالتمكنه الاجيرة اذ يقال تتميما للاول وانما احتاج الى نية في الاضافة اليه لانه غير متعارف **قوله** ولنا لحقيقه ان الطلاق لازالة الملك الثابت بالنكاح او القيد ومحل الطلاق محلهما وهي محلهما دونه فالاضافة اليه اضافة الطلاق الى غير محله فيلغو ابيان انها المحل انها هي المقيدة بالنكاح عن الخروج وعن الرجال دونه وملكها عليه انما هو في المال كالمهر وهو بدل ملكه لامور ترجع الى نفسها فهي المملوكة دونه ولهذا ملك هو التزوج بالكتابية ولم تملكه هي بالكتابي والنفقة بدل احتباسه اياها والحل الذي يثبت لها تبع للحل الذي يثبت له فانه لما ملك الوطي وجب عليها التمكين ومن ضرورته حل استمتاعها به وليس الحل هو القيد الذي هو مورد الطلاق بل الحل اثره حسب ما حققناه في باب ايقاع الطلاق من انه القيد الذي هو مورد ~~الطلاق بل الحل اثره~~ حجب المنع الشرعي الى اخره والثابت اثر النكاح ويرجع الى ما تقرر من ان الثابت تبعا هل يكون محلا للطلاق بخلاف الابانة لانها اي لفظها موضوع لازالة الوصلة ووصلة النكاح مشتركة بينهما فصحت اضافتها الى كل منهما عاملة بحقيقتها وبخلاف التحريم لانه لازالة الحل وهو مشترك فصح كذلك عاملا بحقيقته وسياتي تمامه في الكنايات

واما

واما حرمة عن اختها وخامسة فليس موجب نكاحها بل حجر شرعي ثابت ابتداء لمعنى الجمع بين الاختين وخمس لا لحكم النكاح ولهذا لو تزوجها مع اختها معا او مع خمس معا لا يجوز **قوله** ولو قال انت طالق واحدة او لا فليس بشي وكذا انت طالق او غير طالق وطالق او لا او بر قال الا يمة الاربعة قال المصنف هكذا ذكر في الجامع الصغير من غير خلاف وهذا قول ابي حنيفة وابي يوسف اخرا وعلى قول محمد وهو قول ابي يوسف اولا تطلق واحدة رجعية كذا ذكر قول محمد في كتاب الطلاق من المبسوط فيما اذا قال انت طالق واحدة او لا شي او ثلثا او لا شي انها لا يقع عليها شي عند ابي يوسف وعند محمد تطلق واحدة او لا شي رجعية ولا فرق بين المسلتين وهي طالق واحدة او لا وواحدة او لا شي وخص الخلاف في الاصل بين ابي يوسف ومحمد ولم يذكر قول ابي حنيفة لكن صاحب الاجناس نقل ذكره معه في الجرجانيات ولو كان المذكور هنا قول الكل بسبب انه لم يذكر خلافا فعن محمد روايتان والاوجه كون الروايتين في المسلتين وذلك لانه صرح بخلافه في مسلة او لا شي فعلى وفاقه في هذه وهي مسلة او لا واذا لا فرق بينهما كان وفاقه هنا رواية في او لا شي وخلافه هنا رواية في مسلة او لا **قوله** اي لمحمد في ايقاعه به واحدة على هذه الرواية انه دخل الشك في الواحدة لدخول كلمة الشك بينها وبين النفي فيسقط اعتبار الواحدة ويبقى قوله انت طالق يقع به واحدة بخلاف قوله انت طالق او لا او طالق او غير طالق لا يقع به بالاتفاق لانه ادخل الشك في اصل الايقاع ولهما اي لابي حنيفة وابي يوسف ان الوصف متى قرن بذكر العدد كان الوقوع بذكر العدد واستدل على هذا باثار اجماعية منها انه لو قال لغير الموخول بها انت طالق ثلثا تطلق ثلثا ولو كان الوقوع بالوصف لغا ذكر الثلث لانها بانت بطالق لا الى عدة فلم تبق محلا للوقوع الزايد ومنها انه لو قال انت طالق واحدة ان شا الله لم يقع شي ولو كان الوقوع بالوصف كان قوله واحدة فاصلا بين الاستثناء والمستثنى منه فلم يصح ومنها لو ماتت قبل العدد واحدة او ثلثا لم يقع شي وقوله وهذا لان الواقع في الحقيقة هو المنعوت بالعدد وهو المحذوف اي طالق بطليقة واحدة او طلاقا او تطليقا ثلثا كما قرره في اول الباب اما على الانشاء فلا وقد رجع المصنف الى طريقة الانشاء في الفصل الذي قبل هذا في مسلة انت طالق امس وقد تزوجها اول من امس فارجع اليه والوجه هنا يتم بدون ذلك وهو ما ذكرنا من المسائل الاجماعية الدالة على ان الواقع العدد عند ذكره لا الوصف **قوله** ولو قال انت طالق مع موتي او مع موتك فليس بشي لانه اضاف الطلاق الى حالة منافية له وهو موته وموتها ينافي الاهلية وموتها ينافي المحلية ولا بد من الاهلية في الموقع والمحلية في الموقع عليها وانما كان حالة موت احدهما منافية للنكاح لانها حالة ارتفاع النكاح ووقوع الطلاق يستدعي حال استقراره او المعنى على تعليقه بالموت وان كانت حقيقة مع للقران الا يرى انه لو قال انت طالق مع دخولك الدار تعلق به فاستدعى وقوعه تقدم الشرط وهو الموت فيقع بعد الموت وهو باطل **قوله** واذا ملك الرجل امراته او شقصا منها اي سهما بان تزوج امة غيره ثم اشتراها جميعها منه او سهما منها او وهبها او ورثها او ملك المراة زوجها او شقصا منه بان تزوجت حرة عبد الغير ثم اشترته جميعه منه او سهما منه او وهبه لها او ورثته وقعت الفرقة

بينهما فتحقق المنافاة بين الملكين ملك الرقبة وملك النكاح اما في ملكها اياه فلا اجتماع بين المالكية والمملو
كية فيها وقد تقدم تقرير هذا اي في فصل المحرمات وتحريره فارجع اليه واما في ملكه اياها فلان ملك
النكاح ضروري لان اثباته على الحرة لحاجة ابقاء النسل فكان ملك النكاح في الاصل مع المنافي وهو
حرية المملوكة للضرورة وقد اندفعت الضرورة بقيام ملك اليمين لثبوت الحل الاقوى به فيرتفع الا ضعف
الضروري للاستغناء عنه وهذا ظاهر في ملك الامة كلها واما في ملك بعضها فاقيم ملك اليمين مقام الحل
لانه سببه احتياطا وهذا بخلاف المكاتب اذا اشترى زوجته لا يقع بينهما فرقة لانه لم يثبت له فيها
حقيقة ملك القيام الرق بل الثابت له حق الملك وهو لا يمنع بقاء النكاح **قوله** ولو اشتراها ثم طلقها
لم يقع شي لان الطلاق يبتنى على قيام النكاح ولا بقاء له مع المنافي لا من وجه كما في ملك البعض ولا من
كل وجه كما في ملك الكل وكذا اذا ملكته او شقصا منه لا يقع الطلاق لما قلنا من المنافاة وعن محمد
رحمه الله يقع وانما قلنا وعن محمد لانه لا فرق بين الفصلين في عدم الوقوع في ظاهر الرواية وا
لمنقول عن محمد في هذا الفصل في المنظومة من الوقوع فيما اذا اعتقته اما اذا لم تعتقه حتى
طلقها لا يقع الطلاق بالاتفاق وتفصيل محمد على هذا انه لا عدة هناك عليها يعني منه حل له وطيها
بملك اليمين وظاهره انه يحل تزوجه اياها كما حل له وطوها لعدم العدة وقد قيل به
نقله في الكافي قال لو تزوجها سيدها الذي كان زوجها جاز ثم قال والصحيح انه لا يجوز تزو
يجها من اخر قال فعلم انه لا يجب العدة عليها في حق من اشتراها وفي حق غيره روايتان وهذا لان
العدة انما تجب لاستبراء الرحم عن الماء ويستحيل استبراء رحمها من ماء نفسه مع بقاء السبب الموجب
للحل واذا عرفت هذا فعلى ما هو الصحيح ينبغي عدم التفصيل لمحمد اذ قد ظهر ان العدة هناك ايضا
قائمة غير انها لا تظهر في حقه وجه قول ابي يوسف ان الفرقة متى وقعت بسبب التنافي تخرج المراة
من ان تكون محلا للطلاق واذا خرجت من المحلية فاحتجنا الى اثبات المحلية ابتداء بعد العتق ومجرد
العدة لا تثبت المحلية ابتداء كما في النكاح الفاسد واعلم ان شمس الايمة حكى في المبسوط
الخلاف على عكس هذا ولم تخصه بما اذا ملكته بل اجراه في الفصلين فانه ذكر مسئلة المهاجرة وهي
ما اذا هاجرت فانفسخ نكاحها فهاجر بعدها وهي في العدة على قولهما لم يقع طلاقه فقال في ا
لمبسوط وقيل هذا قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد فاما على قول ابي يوسف الاخر يقع طلاقه ثم قال
وهو نظير ما لو اشترى الرجل امراته بعد ما دخل بها ثم اعتقها وطلقها في العدة لا يقع طلاقه
في قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد وفي قول ابي يوسف الاخر يقع وكذا الخلاف فيما لو اشترت المراة
زوجها بعد فاعتقته فحكى الخلاف في الصورتين **قوله** وان قال اي الزوج لها وهي امة لغيره انت
طالق ثنتين مع عتق مولاك اياك فاعتقها يملك الرجعة لانه علق التطليق اذ هو السبب حقيقة
بالاعتاق او العتق لان اللفظ اعني العتق ينتظمهما اي ينتظم الاعتاق الذي هو فعله والعتق
الذي هو وصفها اثر اله ومعنى الانتظام ههنا صحة ارادة كل منهما به على البدل لا على
الشمول لمنع انتظام اللفظ الواحد المعنى الحقيقي والمجازي في اطلاق واحد والاعتاق معنى
مجازي للعتق هو فيه اسم الحكم للعلة وعلى هذا فاعماله في لفظ اياك على اعتبار ارادة الفعل
به اعمال المستعار للمصدر وعلى اعتبار اعمال اسم المصدر كاعجبني كلامك زيدا او اما على التجويز
الاخر وهو ان يراد العتق الذي هو اثر فمشكل لانه قاصر وانما يعمل في المفعول المتعدي وجعل
العامل العتق اسما للمصدر يرد الى الوجه الاول لانه يصير معبرا به عن الاعتاق فلم يكن ا

لتعليق

قف
فلو اشتراها او قريبه
بشرط الخيار فاعتق في
مدة الخيار انفسخ النكا
ح وعتق عليه قريبه
عندهما وعند الامام
لا يفسخ ولا يعتق
الى ان يجيز
في المدة
وتنقضي
انتهى

التعليق الا بالاعتاق فقط والوجه الثاني هو ان لا يكون كذلك بل عن العتق هذا معنى الاشكال المذكور في الكا
في لحافظ الدين والعجب مما نقل في جوابه من قول من قال ليس بمشكل لانه لما علق بالاعتاق يلزم منه تعليقه
بالعتق الحاصل منه واين هذا من صحة الاعمال وايضا لان الوجهان يقول المصنف بالاعتاق والعتق
بالواو ولا بأو وحاصل تقرير المسئلة ان مع قد تذكر للمتاخر تنزيلا له منزلة المقارن لتحقيق وقوعه
بعده ونفي الريب عنه كما في الاية ان مع العسر يسرا فصارت محتملة لذلك وان كان حقيقة خلافه
فيصار اليه بموجب وقد تحقق وهو انا طة كذلك هو معنى التعليق ومعنى مدخول لها المعدوم
كا ينا على خطر الوجود من حيث هو مناط بوجوده حكم هو معنى الشرط فلزم كون الاعتاق او العتق
شرطا للتطليق فان كان الاعتاق فيوجد تطليق الثنتين بعده مقارنا للمتاخر عن الاعتاق ويقع
الطلاق المتاخر عن التطليق بعده فيصادفها حرة فيملك الزوج الرجعة وان كان العتق فا
ظهر هذا تقرير المصنف وقيل عليه المعلول مع علته يقترنان كالكسر مع الانكسار في الخارج فالعتق
مع الاعتاق والطلاق مع التطليق يقترنان بل الوجه انه قرن الطلاق بالاعتاق فيكون مقرونا
بالعتق وهو ضد الرق ووجود احد الضدين مستلزم زوال الضد الاخر ولا يتبين زواله على وجود
الاخر اذ لا يصح ان يقال وجد السكون فزالت الحركة او وجدت الحركة فزال السكون لانه يستلزم اجتماع
الضدين بل وجود احدهما يقترن بزوال الاخر فيثبت زوال الرق مع العتق فيقع الطلاق عليها
حال وجود العتق وهي حالة زوال الرق فلا توجب التطليقتان حرمة غليظة في الحرة فيملك
الرجعة وهذا ينبني على احد القولين في ان المعلول مع العلة في الخارج او يتعقبها بلا فصل وعلى
ان حالة الدخول في الوجود كحالة الوجود بعد تقرره وعدم خروج مع عن المقارنة واطبق ا
لعقلاء على ان الشي زمن ثبوته ليس بثابت وانت قد علمت ان المعنى على خروجها وتقرير الشرط والجزا
يعقبه اذ ليس هو علة فليس العتق علة للطلاق بل علة الطلاق التطليق عنده وسنذكر ما عند نا في
العلة والمعلول واورد على هذا ما لو قال لاجنبية انت طالق مع نكاحك حيث يلغى فيه التقدير
المذكور مع انه لا يقع اذا تزوجها واجيب بانه للمانع وهو عدم ملكه ذلك وانما يملك اليمين فاذا
لزم بذكر حروفه اعني ان ونحوه فان قال ان تزوجتك فانت طالق صح ضرورة صحة اليمين ومر
جع هذا الى انه انما يملك التعليق الصريح قبل النكاح بخلاف ما بعده وللقائل ان يقول الدليل انما قام
على ملكه اليمين المضافة الى الملك فتتعلق بما يوجب معناها كيف ما كان اللفظ والتقييد بلفظ
خاص بعد تحقق المعنى تحكم ولذا قال في الدراية هذا الجواب لم يتضح لي فانه يملك تعليق
الطلاق بالنكاح ويمكن تصحيح كلامه على اعتبار معنى الشرط فينبغي ان يحمل عليه **قوله** ولو قال الزوج
لامراته الامة اذا جاء غد فانت طالق ثنتين وقال لها المولى اذا جاء غد فانت حرة فجاء الغد لم تحل
حتى تنكح زوجا غيره وعدتها ثلث حيض وهذا ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد زوجها يملك
الرجعة ولم يذكر الاختلاف على رواية ابي سليمان بل على رواية الشيخ ابي حفص وجه هذه ا
لرواية ان الزوج قرن الايقاع باعتاق المولى حيث علقه بالشرط الذي علق به المولى عتقها
والمعلق انما ينعقد سببا عند الشرط والعتق يقارن الاعتاق لانه علته اصله الاستطاعة
مع الفعل الذي يقام بها يقترنان بالخارج فيكون التطليق الذي هو السبب مقارنا
للعتق المقارن للاعتاق فتطلق بعد العتق وصار كالمسئلة الاولى ولهذا تقدر عدتها

بثلاث حيض ولهما انه علق الطلاق بما علق به المولى العتق ثم العتق يصادفها امة فكذا الطلاق و
لطلقتان تحرمان الامة حرمة غليظة بخلاف المسلة الاولى فانه علق التطليق باعتاق المولى فيقع الطلاق
بعد العتق على ما قررناه وبخلاف العدة لانه يؤخذ فيها بالاحتياط وكذا الحرمة الغليظة ثم رد المصنف
قول محمد بقوله ولا وجه الى ما قال لان العتق لو كان يقارن الاعتاق لانه علته فالطلاق يقارن التطليق
لانه علته فالطلاق يقارن التطليق لانه علته فيقترنان اي فيقترن الطلاق بالعتق فيصادفها على ما صادف
فهاعليه العتق وهي امة فتحرم وحقيقته محل الغلط في تقرير محمد من جعل العتق شرطا على ما يعطيه قوله
والمعلق انما يتحقق مسببا عند الغلط في تقرير محمد من جعل العتق شرطا على ما يعطيه قوله والمعتق
انما يتحقق سببا عند الشرط يعني فلا يتحقق التطليق سببا الاعند وجود العتق المقارن للاعتاق
لكنه ليس كذلك بل الشرط مجيء اليوم كما هو الشرط في الاعتاق فان كانت العلة مع المعلول يلزم ان عند
مجيء الغد يقترن كل التطليق والاعتاق والطلاق والعتق فينزل الطلاق حسب ما ينزل العتق وهي امة فتحرم
حرمة غليظة واذا تحقق تعين هذا التوجيه لمحمد وجه بتوجيهات اخر احدها انه اعتبر قول القران في العتق
والتعاقب في الطلاق في هذه المسلة لكون الاعتاق منوبا فلتعتبر سرعة نزوله والتطليق محظورا
فيعتبر متاخرا نظيره البيع الصحيح ينزل الملك فيه بمجرد العقد والفاسد يتاخر فيه الى القبض للحظر ونو
ضحه انه ينزل عند وجود الغد التطليق والاعتاق والعتق مقترنة وينزل الطلاق بعدها وهي حرة وعنه في
البيوع اعلم ان العقلاء اختلفوا في العلة مع المعلول فذهبت طايفة الى ان المعلول يعقبها بلا فصل وا
لجمهور على انهما معا في الخارج وطايفة منهم خصوا العلل الشرعية فجعلوها تستعقب المعلول لانها
اعتبرت كالاعيان باقية فامكن فيها اعتبار الاصل وهو تقدم المؤثر على الاثر بخلاف نحو الاستطاعة مع
الفعل لانها عرض لا يبقى فلم يمكن اعتبار تقدمها والا بقي الفعل بلا قدرة والذي اختاره التعقيب
في العلل الشرعية والعقلية حتى ان الانكسار يعقب الكسر في الخارج غير انه لسرعة اعقابه مع قلة الز
من الى الغاية اذ كان ابدا لم يقع تمييز التقدم والتاخر فيهما وهذا لان المؤثر لا يقوم به التاثير قبل
وجوده وحالة خروجه من العدم لم يكن ثابتا فلا بد من ان تكمل هويته ليقوم به عارضه والالم يكن
مؤثرا والله اعلم وثانيها ان المعلق كالمرسل عند الشرط فكان المولى والزوج ارسلا عنده فيسبق
وقوع الاجزاء وانت حرة او جزء من انت طالق ثنتين فتطلق بعد الحرية ثنتين فلا تحرم بهما وثالثها
لما تعلقا بشرط واحد طلقت زمن نزول الحرية فيصادفها حرة لاقترانهما وجودا او لان الملك كان ثابتا
ثابتا بيقين فلا يزول بالشك **قلنا** التعليق بشرط واحد يقتضي ان يصادفها على الحالة التي صادفها
عليها العتق وهي الرق فتغلظ الحرمة بلا شك فبطل الاخير واطباق العقلاء على ان الشي زمن خروجه
من العدم ليس بثابت فانتفى ما قبله والوقوع عند الشرط لا يتوقف على مضي قدر التكلم من الزمان
بل بمجرد تنزله ينزل في اول ان يعقبه لانه نزول حكم فيبطل ما قبلهما ورفع الاثر في البيع الفا
سد لما امكن وهو مطلوب شرعا اخر الى غاية تناسب التاخير اليها اعني القبض الذي له شبهة
بالعقد على ما عرف في الفصل الذي يلي باب المهر اما ما نحن فيه فلو امكن رفعه لم يكن بعد وجو
د الشرط غاية تناسب اعتبار تاخر ثبوته اليها كما هو في البيع فكيف وهو غير ممكن الرفع فلا
فايدة في تاخيره بل هو محل بالاحتياط فبطل الاول **فصل في تشبيه الطلاق ووصفه قوله**
ومن قال لامرأته انت طالق هكذا يشير بالابهام والسبابة والوسطى فهي ثلاث طعن على محمد

في لفظ

في لفظ السبابة اذ الاسم الشرعي المسبحة واجيب بان في بعض النسخ السباحة وبانه ورد ايضا في
رواية ابن عباس رضي الله عنه في صفة طهوره صلى الله عليه وسلم ادخل السباحتين في اذنيه كما قدمناه
في كتاب الطهارة وبان الاعلام لا توجب تحقق معانيها في مسمياتها وهذا مندفع فان الاعتراض
ليس باعتبار تحقق المعنى بل بالعدول عن الاسم الشرعي الى المستبشع والدفع برواية ابن عباس بناء على
الظاهر من نقل الحديث باللفظ والاوفيل لكون الاسم الشرعي المسبحة يوجب كون الحديث نقلا من
بعض الرواة بالمعنى حملا على تحامي ابن عباس عنه فالاولى اعتبار تلك النسخة والنسبة غيرها الى ا
لتصحيف وان كانت هي ايضا غلطا لغة من جهة الاشتقاق لان الفعل سبح وفعال مبالغة في فاعل
وليس منه فاعل بل الوصف منه مسبح واما سباح فانما هو من سبح في الماء سباحة ثم شرع في الوجه
فقال لان الاشارة بالاصابع تفيد العلم بالعدد في مجرى العادة اذا اقترنت بالعدد المبهم يعني
لفظ هكذا وهذا اغلظ لفظا ومعنى بالغلط فلان التي تكون بها العدد هكذا ولم يستعمل قط بها
ما يقصد فيه معاني الاجزاء نحو هكذا عرشك يقصد بها التشبيه وبالكاف التشبيه وبذا الاشارة
وهذا هو المراد هنا في الحديث فقوله انت طالق هكذا تشبيه بالعدد المشار اليه وهو العدد
المفاد كميته بالاصابع المشار بها بخلاف كذا الكناية فانها لم تقصد فيها معاني الاجزاء بل كلمة
مركبة للدلالة على عدد مبهم الجنس او غيره كما في الخبر يقال للعبد اتذكر يوم كذا وكذا فعلت كذا وكذا
ثم مميزه هذه لبيس الا ما تبين الجنس لا الكمية لانها وضعت لقصد ابهام الكمية نحو ملكت كذا عبدا
ولا يقال كذا درهما عشر بيده ولا كذا عشر بين درهما فليس هذا استعمالا عربيا وهذا هو غلط المعنى **قوله**
قال صلى الله عليه وسلم الشهر هكذا الخ عن ابن عمر رضي الله عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال انا امة
امية لا نكتب ولا نحسب الشهر هكذا وهكذا وهكذا وعقد الابهام في الثالثة والشهر هكذا وهكذا
وهكذا يعني تمام ثلثين متفق عليه وان اشار بواحدة فهي واحدة وان اشار بالثنتين
فهي ثنتان لما قلنا والاشارة تقع بالمنشورة ولو نوى الاشارة بالمضمومتين يصدق ديانة
لا قضاء ولو نوى الاشارة بالكف في الى رابعة الاشارة بالكف ان تقع الاصابع كلها كذو
رة فالذي تثبت بالنية منه ان يكون الاصابع الثلث منشورة فقط حتى تقع في الاولى ثنتان ديا
نة وفي الثانية واحدة لانه تحتمله لكنه خلاف الظاهر وقيل ان اشار بظهورها بان جعل باطنها
اليه وظاهرها الى المراة فبالمضمومة وقيل ان كان بطن كفه الى السماء فبالمنشورة وان
كان الى الارض فبالمضمومة وقيل ان كان نشرها عن ضم فبالمنشورة للعادة وهذا قريب والمعول
عليه اطلاق المصنف ولا يخفى ان قوله بالابهام والسبابة والوسطى ليس بقيد **قوله** ولو لم
يقل هذا يعني قال انت طالق واشار باصابعه الثلث ولم يقل هكذا تقع واحدة لانه لم يقترن بالعدد
المبهم وعرفت ان الصواب ان يقال لانه لم يقترن بالتشبيه المتقدم **قوله** واذا وصف الطلاق
بضرب من الشدة او الزيادة كان باينا مثل ان يقول انت طالق باين او البتة وقال الشافعي رحمه الله
يقع رجعيا اذا كان بعد الدخول وبقوله قال مالك واحمد لان الطلاق شرع معقبا للرجعة فكان
وصفه بالبينونة خلاف المشروع فيلغو لانه تغيير المشروع فصار كسلام من عليه السهو بقصد
القطع لا يعمل قصده ويجب عليه سجود السهو وكقوله وهبتك على ان يثبت ملكك قبل القبض
او طالق على ان لا رجعة عليك ولنا انه وصف الطلاق بما يحتمله وهو البينونة فانه يثبت به

البينونة قبل الدخول في الحال وكذا عند ذكر المال وبعده بعد العدة فيقع واحدة بائنة اذا لم تكن
نية او نوى الثنتين اما اذا نوى الثلث فثلث لما مر من ان اسم الواحد لا يحتمل العدد المحض ولو سلم
فالفرق ان الرجعة تصرح بنفي المشروع وفي مسئلتنا وصفه بالبينونة ولم ينف الرجعة صريحا بل يلزم
ضمنا ويرد عليه انه لو احتمل البينونة لصحت ارادتها بطالق وتقدم في ايقاع الطلاق عدم صحتها واجيب
بان عمل النية في الملفوظ لا في غيره ولفظ بائن صار ملفوظا بالنية بخلاف بائن طالق
وفيه نظر اذ ليس معنى عمل النية في الملفوظ الا توجيهه الى بعض محتملاته فاذا فرض للفظ ذلك
صح عمل النية فيه وقد فرض بطالق ذلك فتعمل فيه النية ولا تكون عاملة بلا لفظ بل ربما يعطي
هذا الجواب افتقار طالق بائن في وقوع البينونة الى النية وليس كذلك وان قلنا في الجواب عدم
صحة النية ليس لعدم الاحتمال بل لانه قصد تنجيز ما علقه الشرع بانقضاء العدة وبه علله ا
لمصنف هناك ورد عليه ان تغير المشروع كما منع من صحة النية يجب ان يمنع من صحة اللفظ اذا كان
معبرا نعم لو كانت البينونة بلفظ بائن على انه وصف للمراة كطالق لا وصف لطالق لكن ذلك منتف
لانه اذا عناها وصفا للمراة تقع ثنتان وهو ما ذكره المصنف بقوله ولو عنى بانت طالق واحدة و
بقوله بائن او البتة اخرى تقع تطليقتان بائنتان على ان التركيب خبر بعد خبر لان هذا الوصف
يصلح لابتداء الايقاع ولو امكن ان يقال الايقاع ببائن وصفا لها وطالق قرينته فاستغنى به
عن النية فلم تحتج اليها كما يحتاج الى النية لو افرد لم يبعد لكن فيه ما فيه ثم بينونة الاولى ضر
ورة بينونة الثانية اذ لا معنى الرجعي كونه بحيث يملك رجعتها وذلك منتف باتصال البا
ينة فلا فائدة في وصفها بالرجعية وكل كناية قرنت بطالق يجري فيها ذلك فيقع ثنتان بائنتان
قوله ولكن اذا قال انت طالق افحش الطلاق معطوف على انت طالق بائن في الاحكام الاربعة وقوع
الواحدة بائنة اذا لم ينو شيئا او نوى ثنتين والثلث بالنية ولو عنى بطالق واحدة وبافحش الطلاق
اخرى يقع ثنتان وانما وقع البائن لانه اي الطلاق انما يوصف بهذا الوصف باعتبار اثره وهو قطع
النكاح في الحال في البائن ومؤجلا بالانقضاء في الرجعي وافعل للتفاوت وهو يحصل بالبينونة فالا
فحش ما يثبت به مؤجلا اعني الرجعي فصار كقوله بائن وكذا اذا قال اخبث الطلاق او اسوأه
او اشره او احسنه او اكبره او اغلظه او اطوله او اعرضه او اعظمه كلها مثل افحشه وسنذكر
جواب انه لم يقع ثلث وكذا طلاق الشيطان او طلاق البدعة يقع به واحدة بائنة بلا نية
لان الرجعي هو السني فيكون البدعي وطلاق الشيطان هو البائن وفي عبارته تساهل اذ ليس الرجعي هو ا
لسني بل اعم لانه لو طلقها في الحيض كان رجعيا وليس سنيا وعن ابي يوسف في قوله انت طالق للبدعة
لا يكون بائنا الا بالنية لان البدعة قد تكون من حيث الايقاع في الحيض كما بالبينونة فلا بد من
النية ولو قال اقبح الطلاق فعن ابي يوسف رجعي لاحتمال القبح الشرعي والطبيعي بان يطلقها
في وقت يكره فيه الطلاق طبعا كما اذا كره وكانه الطهر الخالي عن الجماع فتجتمع الكراهة الطبيعية
والشرعية او يراد وقت تتفق نفرة الطباع فيه عن الطلاق وعند محمد بائن حملا له على المنهي
عنه **قوله** وعن محمد انه اذا قال انت طالق للبدعة او طلاق الشيطان يكون رجعيا لما ذكرنا في
وجه الرواية عن ابي يوسف **قوله** وكذا اذا قال كالجبل لان التشبيه بالجبل يوجب زيادة العظم
وتحصل باثبات زيادة الوصف البينونة وكذا اذا قال مثل الجبل لما قلنا وقال ابو يوسف يكون

رجعيا

رجعيا لان الجبل شيء واحد فكان التشبيه في توحده يعني يمكن ذلك فلا تثبت البينونة بالشك **قلنا**
المعروف الذي هو كالصريح ان التشبيه بالجبل انما يراد في الثقل والعظم فيثبت المشتهر قضية
للفظ وتتوقف الوحدة على النية بينه وبين الله تعالى اما القاضي فلا يصدقه فيها **قوله** ولو قال لها
انت طالق اشد الطلاق او كالف او ملا البيت فهي واحدة بائنة الا ان ينوي ثلثا اما الاول وهو
قوله اشد الطلاق فلانه وصفه بالشدة **فان قيل** بل بالاشدية فيجب وقوع الثلث وكذا كل
ما كان مثله اقبح الطلاق **اجيب** بان افعل يراد به ايضا الوصف كقولهم الاشج والناقص اعدلا
بني مروان اي عادلاهم فلا يحمل على الثلث بالاحتمال ولا يخفى ان الاعتبار للظاهر ولذا ثبت البائن
في الجبل مع احتمال ارادة كونه وجه التشبيه الوحدة والاوجه ان هذا الاحتمال بجعل كما هو الحرمة
الثلث فيصار الى الواحدة البائنة وتتوقف الثلث على النية ثم قوله وانما تصح نية الثلث لذكره المصدر معنى
فان المعنى طالق طلاقا هو اشد الطلاق والحاصل ان افعل التفضيل بعض ما اضيف اليه فكان اشد معتبرا
به عن المصدر الذي هو الطلاق واما الثاني وهو قوله كالف فقد يراد به التشبيه في القوة كما يقال زيد
كالف رجل اي باسه وقوته كباسهم وقوتهم وقد يراد التشبيه في العدد فيصير كما لو نص على العدد فقال
كعدد الف او قدر عدد الف وفيه يقع ثلث اتفاقا فتصح نية كل من الامرين وعند فقدها يثبت ا
قلهما وعند محمد يقع الثلث عند عدم النية لانه عدد فيراد به التشبيه في العدد ظاهرا فيصير كقوله
طالق كعدد الف ومعلوم ان التشبيه بالعدد ليس له معنى في خصوص الكمية والا لقال انت طالق الفا
اذ لا معنى لقوله الف تتشبه هذه الالف فانه يستقيم في الكثرة اي طالق عددا كثيرا كثرة الالف وا
لكثرة التي تشبه كثرة الالف ما يقاربها فلا بد ان يزيد على ثنتين فيقع الثلث قلنا كون التشبيه به
في العدد اشهر فلا يقع الاخر الا بالنية بخلاف كعدد الف وعلى هذا الخلاف مثل الف اما لو قال وا
حدة كالف فهي واحدة بائنة بالاجماع ولو شبه بالعدد فيما لا عدد له فقال طالق كعدد الشمس
او التراب او مثله فعند ابي يوسف رجعية واختاره امام الحرمين من الشافعية لان التشبيه
بالعدد فيما لا عدد له لغو ولا عدد للتراب وعند محمد يقع الثلث وهو قول الشافعي واحمد رحمهما
الله لانه يراد بالعدد اذا ذكر الكثرة وفي قياس قول ابي حنيفة رحمه الله واحدة بائنة لان
التشبيه يقتضي ضربا من الزيادة كما مر اما لو قال مثل التراب يقع واحدة رجعية عند محمد وعنه
في النجوم ثلث والفرق له بين هذا وبين قوله كالف ان الالف موضوع للعدد فيكون التشبيه به
للكثرة بخلاف النجوم فيحتمل التشبيه في النور ولو قال كثلث فهي واحدة بائنة عند ابي يوسف
وثلث عند محمد كما لو قال كعدد ثلث وهذا ضعيف لانه تشبيه العدد بالعدد في خصوص ا
لكمية وفيه ما ذكرناه انفا وفي كافي الحاكم لو قال انت طالق اكثر الطلاق فهي ثلث لا يدين فيها
اذا قال نويت واحدة انتهى ولو اضافه الى عدد معلوم النفي كعدد شعر بطن كفي او مجهول
النفي والاثبات كعدد شعر ابليس او نحوه يقع واحدة او من شانه الثبوت لكنه كان زائلا وقت
الحلف بعارض كعدد شعر ساقي او ساقك وقد تنور لا يقع لعدم الشرط **قوله** واما الثا
لث وهو قوله ملا البيت فلان الشيء قد يملا البيت لعظمه في نفسه وقد يملا لكثرته فاي ذلك نوى
صحت نيته وعند عدم النية يثبت الاقل وهو ظاهر **قوله** ثم الاصل اذا وصف الطلاق بما
لا يوصف به يلغو الوصف ويقع رجعيا نحو طلاقا لا يقع عليك او على اني بالخيار وان كان يوصف

فقـ
قال لها انت طالق ثم سكت ثم قال ثلثا فلو كان سكوته لا لانقطاع نفس لا يقع الا واحدة ولو كان لانقطاع نفس يقع ثلثا **قال لها انت** طالق وسكت ثم قيل له كم فقال ثلثا قال ابو يوسف طلقت ثلثا ويجوز ان يكون هذا قوله خاصة بناء على صحة نية الثلث بقوله انت طالق عنده ويجوز ان يكون هذا قول ابي حنيفة ايضا بناء على صحة جعل الصريح ثلثا وهو الظاهر طلقها ثنتين فقال له اخر طلقت مرة تكن قال نعم تزوجها بنكاح جديد وكانت سمعت جواب المسائل لا يحل لها ان يرجع اليه للزوج اسالها قال انت طالق واحدة فقالت له هزار فقال لو هزار فلو نوى الزوج فهو على ما نوى ولو لم ينو لا يقع حكما وان الى الوقوع اقرب **فرع** انت طالق الليل والنهار واحدة **قال** اول النهار انت طالق اول النهار واخره يقع واحدة ولو قال اخر النهار واوله يقع ثنتان نقل من المحيط الفتاوى الكبير للخاصي انتهى والله اعلم

فقـ
وجهه انه لما وصفها اول النهار بالطلاق طلقت فيه واخره يعني اخره انت طالق الطلاق الذي وجد اول النهار بخلاف عكسه لان بوصفه اياها طالقا اخر النهار لا يكون صفة اول النهار والله سبحانه اعلم

به فاما ان لا ينبئ عن زيادة في اثره كقوله احسن الطلاق اسنه اجمله اعدله خيره اكمله اتمه
وافضله فيقع به رجعيًا وتكون اثره كقوله احسن الطلاق اسنه اجمله اعدله خيره اكمله
اتمه وافضله فيقع به رجعيًا وتكون طالق للسنة في وقت السنة وان نوى ثلثا فهي ثلث للسنة و
مختصر الطحاوي لو قال انت طالق تطليقة حسنة او جميلة كانت طالقًا يملك رجعتها حايضًا كانت
او غير حايض ولم تكن هذه التطليقة للسنة قال وروى اصحاب الاملاء عن ابي يوسف رحمه الله
انها طالق تطليقة للسنة كما لو قال انت طالق احسن الطلاق او بيني كالثلج واطوله فيقع
به بايناً واما تشبيهه فكلمتهم على انه باين عند ابي حنيفة رحمه الله اي شي كان المشبه به كراس ابرة
وكحبة خردل او كسمسمة لاقتضاء التشبيه الزيادة وعن ابي يوسف ان ذكر العظم فكذلك والا
فرجعي اي شي كان المشبه به ولو كان عظيمًا لان التشبيه به مما يوصف بالعظم عند الناس فباين
والا فرجعي ذكر العظم اولا وبيان الاصول في مثل راس ابرة عند ابي حنيفة باين وعند ابي يوسف
رجعي الا ان يقول كعظم راس ابرة فحينئذ باين وعند زفر رجعية وفي كالجبل باين عند ابي حنيفة
وزفر رجعي عند ابي يوسف الا ان يقول كعظم الجبل ولو قال مثل عظيمه فهو باين عند الكل وقول
محمد قيل مع ابي حنيفة وقيل مع ابي يوسف هذا كله عند عدم النية اما لو نوى الثلث في هذه ا
لفصول صحت نيته لان الواقع بها باين والبينونة تتنوع الى غليظة وخفيفة وفي شرح الكنز
كالثلج باين عند ابي حنيفة وعندهما ان اراد به بياضه فرجعي وان اراد به برده فباين انتهى وهذا
يقتضي ان ابا يوسف لا يقصر البينونة في التشبيه على ذكر العظم بل يقع بدونه عند قصد الزيادة
ولذا يبعد كل البعد ان يقع بايناً عند ابي حنيفة لو قال انت طالق كاعدل الطلاق وكاسنه
وكاحسنه والله سبحانه اعلم **قوله** ولو قال انت طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة فهي
واحدة باينة لان ما لا يمكن تداركه يشتد عليه وهو الباين وما يصعب تداركه يقال فيه
لهذا الامر طول وعرض فهو الباين ايضًا وعن ابي يوسف انه يقع بها رجعية لان هذا الوصف
لا يليق به فيلغوا وفي الكافي للحاكم لو قال انت طالق طول كذا وكذا او عرض كذا وكذا فهي
واحدة باينة ولا يكون ثلثا وان نواها لان الطول والعرض بعد لان على القوة لكنهما يكونان
للشي الواحد فكانه قال طالق واحدة طولها كذا او عرضها كذا فلم تصح نية الثلث **قوله**
ولو نوى الثلث في هذه الفصول صحت نيته لتنوع البينونة الى اخره اراد بالفصول ما ذكره
من قوله طالق باين او البتة او افحش الطلاق او اخبثه واسوأه وطلاق الشيطان والبد
عة واشده وكالف وملء البيت ومثل راس ابرة ومثل الجبل وطالق تطليقة شديدة او عر
يضة او طويلة لانها كلها بواين والبينونة تتنوع الى خفيفة وغليظة وكذا الصدر الشهيد
وقال العتابي الصحيح انه لا تصح نية الثلث في طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة
لانه نص على التطليقة وانها تتناول الواحدة ونسبه الى شمس الايمة ورجح بان النية
انما تعمل في المحتمل وتطليقة بناء الوحدة لا تحتمل الثلث **فصل في الطلاق قبل الدخول**
لما كان النكاح للدخول كان الطلاق بعده على الاصل لان الاصل حصول عرض الشي بعد وجوده
وقبله بالعوارض فقدم ما بالاصل على ما بالعوارض **قوله** واذا طلق الرجل امراته ثلثا قبل
الدخول وقعن عليها لان الواقع مصدر محذوف لان معناه طلاقًا اي تطليقًا ثلثا على ما

بيناه

بيناه في الفصول في باب ايقاع الطلاق ان الواقع عند انت طالق مصدر هو تطليق يثبت مقتضى
وهو الموصوف بالعدد وطلاقها اثره وبه دفع قول الحسن البصري وعطا وجابر بن زيد انه
يقع عليها واحدة لبينونتها بطالق ولا يؤثر العدد شيئا ونص محمد رحمه الله قال اذا طلق ا
لرجل امراته ثلثا جميعًا فقد خالف السنة واثم بربه وان دخل بها او لم يدخل بها سواء ثم قال بلغنا
ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن علي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين
ولا بنا في قول الانشاء ان يكون عند ذكر العدد يتوقف الوقوع وكونه وصفًا لمحذوف اما لو قال
او قعت عليك ثلث تطليقات فانه يقع الثلث عند الكل **قوله** وان فرق الطلاق بانت بالاولى ولم تقع
الثانية وذلك كقوله انت طالق طالق لانه ليس في اخر الكلام ما يغير اوله ليتوقف اوله فلم يقع
بطالق الاول شي **فان قيل** لو قال بالواو وطالق وطالق وطالق او طالق واحدة وواحدة وو
احدة فالحكم كذلك مع ان الواو للجمع وهو يغير حكم التفريق اذ الحاصل به كالحاصل بطالق
ثلثا وحكمهما مختلف لان في التفريق تبين بواحدة فينبغي ان يتوقف الصدر فيقع الثلث كما قال
مالك **قلنا** الجمع الذي يباين التفريق حكما هو الجمع بمعنى المعية المصيرة كلفظ ثلثا ونحوه وليس
الواو للجمع بهذا المعنى بل لجمع المتعاطفات في معنى العامل اعم من كونه على المعية وعلى تقدم بعض
المتعاطفات بها في تعلق معنى العامل به وتاخره وكل من الجمع بمعنى المعية ومن الجمع بمعنى ترتب ا
لمتعاطفات على الترتيب اللفظي وعكسه افراده ولا دلالة للاعم على الاخص فليس للواو دلالة على الجمع
بمعنى المعية بل تصدق معه كما تصدق مع التعاقب في التعلق فلم يكن ذكرها بالضرورة ذكر مغير
لعدم الدلالة على ما يوجب التغيير وهو المعية ولان الحكم يتوقف الصدر يتوقف على الحكم بانها في
التركيب للمعية واذا علمت انها لا تتعرض الا للقدر المشترك لم يجب اعتبارها للفرد الذي هو المعية
بعينه وليس هو باولى من اعتبارها للفرد الذي هو التعاقب في معنى العامل وبعدم اعتبارها للمعية
يعمل كل فرد عمله فتبين بالاولى فلا يقع ما بعدها غير متوقف ذلك على اعتبارها للترتيب فانه مع
ما قبل لو لم يتوقف لعدم اعتبارها للمعية لزم اعتبارها للترتيب واما وقوع الثلث على غير المد
خول بها اذا قال انت طالق احدى وعشرين ووقع الثنتين في قوله لها انت طالق واحدة ونصف
واحدة فليس للتوقف بسبب ايجاب الواو المعية بل لانه اخصر ما يلفظ به اذا اراد الايقاع بهذه الطريقة
وهو مختار في التعبير لغة وان لم يكن مختارًا في احدى وعشرين شرعًا الا ان الشرع لم ينف حكمه اذا تكلم
به وذكر شمس الايمة في المبسوط خلاف زفر رحمه الله فلا يقع عنده الا واحدة لوجود العطف فيسبق
الواقع الاول اما لو قال انت طالق احد عشر فانه يقع الثلث بالاتفاق لعدم العاطف ووقوع الثلث
عليها اذا قال لها انت طالق ثلثا ان شئت فقالت شئت واحدة وواحدة وواحدة لان تمام الشرط باخر كلا
مها وما لم يتم الشرط لا يقع الجزاء واعلم ان شمس الايمة حكى بين ابي يوسف ومحمد خلافًا في نحو طالق و
طالق ان عند ابي يوسف رحمه الله تبين قبل ان يفرغ من كلام الثاني وعند محمد رحمه الله بعد فرا
غه منه لجواز ان يلحق بكلامه شرطا او استثناء ورجح في اصوله قول ابي يوسف انه ما لم يقع
الطلاق لا يفوت المحل فلو توقف وقع الاولى على التكلم بالثانية لوقعا جميعًا لوجود المحل الثلث
حال التكلم بها ولا يخفى ان النظر الى تعليل محمد بتجويز ان يلحقه مغير يفيد ان المراد تاخر ظهور وقت
الوقوع فان مقتضاه انه اذا الحق تبين عدم الوقوع واذا لم يلحق تبين الوقوع من حين التلفظ

بالاول وهذا لا ينفيه ابو يوسف فلا خلاف في المعنى بينهما **قوله** وهذه اي المسايل الثلث تجانس ما قبلها من حيث المعنى وهو فوات المحل عند الايقاع فلا يقع شي غير ان فواته في هذه بالموت فلا يقع شي كما لو قال انت طالق ان شاء الله فماتت قبل ان يقول ان شاء الله لا يقع عليها شي وفيما قبلها بالطلاق فيقع الاول دون ما بعده **قوله** ولو قال انت طالق واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة وقعت واحدة والاصل فيه انه اذا ذكر شيئين وادخل بينهما ظرفا فان قرنتها بها الكناية اي اضيفت كلمة الظرف الى غير الاول كان صفة للمذكور آخرا كجاني زيد قبله عمرو وان لم يقرنها بها بل اضيف الى ظاهر جاني زيد قبل عمرو كان صفة للاول بالضرورة ولا نها خبر عنه اما اذا قرنتها ان يقع قبل واحدة صفة للاولى فتطلق واحدة تقع قبل الثانية المذكورة في اللفظ اعني المضاف اليها قط قبل فلا يلحقها الثانية وفي قبلها واحدة صفة للاخيرة لانها المبتدا المخبر بالظرف عنه والجملة موصوف بمضمونها واحدة الاولى فقد اوقع واحدة موصوفة بقبلية اخرى لها ولا يقدر عليه اذا لم يكن في الواقع لها وجود سابق على الموقعة فيحكم ان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال فيقعان واذا كان الظرف لفظة بعد ففي واحدة بعد واحدة تكون صفة للاولى فقد اوقع واحدة موصوفة بانها بعد اخرى وهو معنى قبلية اخرى لها ولا قدرة على تقديم ما لم يسبق الموجود على الموجود فيقترنان بحكم ان الايقاع في الماضي ايقاع في الحال فيقعان وفي واحدة بعدها واحدة اوقع واحدة موصوفة ببعدية اخرى لها فوقعت الاولى قبلها فلا تلحق الثانية غير المدخول بها واما اذا قال واحدة معها واحدة او مع واحدة فلا فرق في الحاصل لان مع للقران فيتوقف الاول على الثاني تحقيقا لمعناها وعن ابي يوسف في قوله معها واحدة تقع واحدة لان الكناية تقتضي سبق المكنى عنه قلنا وقد وجد وهو واحدة التي هي مرجع الضمير اذ قد سبق لفظها غير انه يجب التوقف لاتصال المغير وهو المعية المانعة من انفراد السابق الحكم الذي هو مقتضاه من حيث هو منفرد لفظا وان عنا سبق وجوده فممنوع ومن مسايل قبل وبعد ما قيل مغطوطا بان جمل علق الطلاق بشهر قبل ما بعد قبله رمضان وصورة قلت لانه اما ان يكون جميع ما ذكر بلفظ قبل او جميعه بلفظ بعد او جمع بينهما ففي الجمع كالبيت يلغى قبل ببعد فيبقى شهر قبله رمضان فيقع في شوال وفي نحوه ثلث صور اخرى وذلك لانه لا يخلو اما انه اذا كرر لفظة قبل مرة واحدة ان يتخلل بينهما بعد كما في البيت وقد عرفت حكمه او لا يتخلل بل يكون المذكور محض قبل نحو في شهر قبل ما قبل قبله رمضان فيقع في ذي الحجة ومنه انه اذا كرر لفظة بعد مرة واحدة ان يتخلل بينهما قبل قلب البيت وحكمه انه يلغى بعد بقبل فيبقى شهر بعده رمضان فيقع في شعبان او لا يتخلل بل المذكور محض بعد نحو في شهر بعد ما بعد بعده رمضان فيقع في جمادي الاخرة **قوله** وفي المدخول بها يعني ان ما ذكرناه من التفصيل في قبل واحدة وقبلها واحدة وبعد واحدة وبعدها واحدة هو في غير المدخول بها اما في المدخول بها فيقع ثنتان في الوجه كلها اي في قبل واحدة وقبلها وبعد واحدة وبعدها واستشكل في واحدة قبل واحدة لان كون الشي قبل غيره لا يقتضي وجود ذلك الغير على ما ذكر محمد في الزيادة نحو فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي وقول النبي صلى الله عليه وسلم خللوا اصابعكم قبل ان تخللها نار جهنم **واجيب** بان اللفظ اشعر بالوقوع وكون الشي قبل غيره يقتضي وجود ذلك الغير ظاهرا

وان لم

وان لم يستوعبه لا محالة والعمل بالظاهر واجب ما امكن **قوله** ولو قال لها اي لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وواحدة فدخلت وقعت عليها واحدة عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا ثنتان ولو قدم الجزاء فقال انت طالق واحدة وواحدة ان دخلت الدار فدخلت طلقت ثنتين بالاتفاق لهما ان الواو للجمع المطلق اي لجمع المتعاطفات فيما قبلها وما بعدها في الحكم سواء كان عاملا كجاء زيد وعمرو او لا كزيد وعمرو وبكر جاؤا مطلقا اي بلا قيد معية او ترتيب بل اعم من ذلك يصدق مع كل منهما فقد جمع بين الواحدة والواحدة في التعليق بدخول الدار قصدا كما اذا جمع بينهما بلفظ الجمع بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين وكما اذا اخر الشرط والمسئلة بحالها وهذا التفريق اللفظي لا اثر له لانه في حال التكلم يتعلق الطلاق لا في حال التطليق تنجيزا بخلاف قوله لغير المدخول بها انت طالق واحدة وواحدة لانه في حال الايقاع ولا موجب لتوقف الاول فيقع الكل ولو سلم التعاقب في التعلق فالمتعلقات بشرط واحد على التعاقب ينزل جملة عند وجوده كما لو حصل بايمان تتخللها ازمنة كما لو قال ان دخلت فانت طالق فدخلت يقع الكل اتفاقا وقول المصنف كما اذا نص على الثلث غير مناسب للصورة وكذا فيتعلقن ويقعن **قوله** وله ان الجمع المطلق الذي هو معنى الواو يحتمل عند وقوع الواو في الاستعمال الخاص او يراد من حيث هو في ضمن القران والتثليث وهذا لا يقر لايراد في الاستعمال الخاص اعم من حيث هو في ضمن احد خصايصه وعلى الاعتبار الثاني وهو ان يراد الجمع بوصف الترتيب لا يقع الا واحدة كما اذا نجز الثلث بالواو لغير المدخول بها تقع واحدة لملاحظة هذا الاعتبار ويلغو اما بعدها لفوات المحل بالاولى وعلى اعتبار ارادة المعية ينزل الكل ولا يتعين لاحد الجايزين ونزول الطلاق عند الشرط لا بد منه فتنزل واحدة ولا ينزل الزايد بالشك وتقرير الاصول ان الاول تعلق قبل الثاني لعدم ما يوجب توقفه وتعلق الثاني بواسطته والثالث بواسطتها فينزل على الوجه الذي وقع عليه التعلق بخلاف مسئلة تكرار الشرط لان تعلق الثاني بغير شرط الاول ليس بواسطة الاول لان كل جملة مستقلة فتتعلق بالشرط الواحد طلقات ليس شي منها بواسطة شي فينزلن جميعا عند الشرط وبخلاف ما اذا قدم الجزاء لان تاخر الشرط موجب لتوقف الاول لانه مغير فتعلق الكل فيه دفعة فتنزل دفعة ونقض بما لو قال لغير المدخول بها ان دخلت فانت طالق واحدة لا بل ثنتين فدخلت يقع ثلث ولو نجز بهذا اللفظ وقع واحدة واجيب بان لا بل لاستدراك الغلط باقامة الثاني بدل الاول ولا يمكن في الطلاق الاول ويصح تعلق الثاني لبقاء محل التعليق بعد تعلق الاول فيتعلق بلا واسطة كانه اعاد الشرط لتعليق ثنتين وجعله يمينين فاذا وجد الشرط وقع الكل جملة بخلاف ما اذا نجز لانها بانت بالاولى فلم يبق محلا لايقاع الثنتين وقد لهما ان يجيب قوله تعلق بواسطة تعلق الاول ان اريد انه علة تعلقه فممنوع بل علته جمع الواو اياه الى الشرط وان اريد كونه سابق التعلق سلمناه ولا يفيد كالايمان المتعاقبة ولو سلم ان تعلق الاول علة لتعلق الثاني لم يلزم كون نزوله علة لنزوله اذ الا تلازم فجاز كونه علة لتعلقه فيتقدم في التعلق وليس نزوله علة لنزوله بل اذا تعلق الثاني باي سبب كان صار مع الاول متعلقين بشرط وعند نزول الشرط وتقرير المصنف رحمه الله اقرب ولا يرد عليه مسئلة الايمان **فان قيل** قوله يقع الزايد بالشك يدفع بانه لا شك في تعلق الكل سواء كان بطريق المعية او الترتيب فيجب

ان تنزل كلها عند الشرط كالايمان المتعاقبة بشرط واحد قلنا الترتيب الذي يراد بالواو ويقتضي
كما قررناه ان وقوع كل متقدم جزء شرط وقوع المتاخر فان معناه ان دخلت فانت طالق واحدة و
بعدها اخرى وتليها اخرى فلا يقع متاخر الى بعد وقوع المتقدم فصار الدخول شرط كل متاخر خلا
ف الترتيب الذي اتفق في الايمان فانه ليس الشرط في الكل الا الشرط الاول فقط فاذا وجد مثلا فقد
وجد تمام شرط كل معلق عند الطلقات الثلث وعلى هذا الخلاف ما لو قال لغير المدخول بها ان د
خلت الدار فانت طالق وانت علي كظهر امي ووالله لا اقربك فدخلت طلقت وسقط الظهار
عنده والايلا لسبق الطلاق فتبين فلا يبقى محلا للظهار والايلا وعندهما هو مطلق مظاهر
مول ولو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق وانت علي كظهر امي ووالله لا اقربك اربعة اشهر
فتزوجها ففي الخلاف بخلاف ما لو قدم الظهار والايلا فقال والله لا اقربك وانت علي كظهر امي
وانت طالق فتزوجها وقع الكل عنده اما عندهما فلا اشكال واما عنده فلسبق الايلا ثم
هي بعده محل للطلاق فطلق قوله ولو علق بحرف الفاء فقال اي لغير المدخول بها ان دخلت فانت
طالق فطالق فدخلت فهو على هذا الخلاف فيما ذكر الكرخي فعنده تبين بواحده ويسقط ما بعدها
وعندهما يقع الثلث وفي المبسوط نقله عن الطحاوي فليكن عنهما وذكر الفقيه ابو الليث انه يقع
واحدة بالاتفاق وهو الاصح لان الفاء للتعقيب فصارت كثم وبعد فقد جعل الشرط دخول الدار
ووقوع طلقة ولا وقوع قبل مجموع الشرط فتقع الثانية بعدها وشرط الثالثة الدخول ووقوع
طلقتين فيقع بعدها على النحو الذي قررنا عليه كلام المصنف لابي حنيفة وهذا لانه يصير المعنى ان دخلت
فانت طالق واحدة وبعدها اخرى ولو عطف بثم واخر الشرط كانت طالق ثم طالق ان دخلت فان
كانت مدخولا بها فعنده يقع في الحال ثنتان وتتعلق الثالثة بالشرط لانها للتراخي وكماله باعتباره
في اللفظ والمعنى فكانه فصل بسكوت ولو سكت وقع الاول ولا يتوقف ليتعلق فكذا هنا واذا وقع الا
ول بقيت محلا فتقع الثانية وتتعلق الثالثة بدخولها الدار وان كانت غير مدخول بها وقعت واحدة
في الحال ويلغو الثاني لانتفاء محليتها وان قدم الشرط فقال ان دخلت فانت طالق ثم طالق وهي مدخول
بها تعلق الاولى ووقعت الثانية والثالثة وان لم تكن مدخول بها تعلق الاول ووقع الثاني ولغا
الثالث والوجه بعد معرفة الاصل ظاهر وعندهما تعلق الكل بالشرط قدمه او اخره الا ان عند وجود
الشرط يقع الثلث ان كانت مدخول بها وفي غير المدخول بها تطلق واحدة قدمه او اخره فاثر التراخي
يظهر عنده في التعليق كانه سكت ثم تكلم وعندهما في الوقوع عند الشرط ولو لم يعطف اصلا بان
قال ان دخلت فانت طالق واحده واحدة واحدة يقع عند الشرط واحدة بالاتفاق لانه انما
تعلق الاول ولغى ما بعده لعدم ما يوجب تشريكه معه قوله واما الضرب الثاني وهو الكنايات لما ذ
كر احكام الصريح شرع في بيان الكنايات وقدم الصريح اذ هو الاصل في الكلام لانه وضع للافهام
فما كان اظهر وادخل افهاما فيما كان اظهر وادخل افهاما كان اصلا
لتشبثه لما وضع له وحين كان الصريح ما ظهر المراد منه لاشتهاره في المعنى كان الكناية ما خفي المراد
به لتوارد الاحتمالات عليه وانما لم يعرف المصنف الكناية كما عرف الصريح بل ابتدا فقال وهو الكنايات
لا يقع بها الطلاق الا بالنية الى اخره لاشتهار انها ضد الصريح وحين عرفه علم ان الكناية ما لم يوضع له
تعريفه مع انه يؤخذ رسمها من تعليله حيث قال انها تحتمله وغيره فكان الكناية ما احتمل الطلاق
وغيره فلزم ان يستفسر عن مقصوده به اما اذا كانت حالة ظاهره تفيد مقصوده فان القاضي

يعتبرها

بغيرها ولا يصدقه في ادعا ما يخالف مقتضاها وهي دلالة الحال فانها مما يحكم بارادة مقتضاها شرعا كما
في البيع بالدراهم المطلقة ينصرف الى غالب نقد البلد بدلالة الحال وكذا اذا اطلق الصرورة نية الحج
ينصرف الى الحج الفرض والحاصل ان النية باطنة والحال ظاهرة في المراد فظهرت نيته بها فلا يصدق
في انكار مقتضاها بعد ظهوره في القضاء واما فيما بينه وبين الله تعالى فيصدقه سبحانه اذا نوى خلاف
مقتضى ظاهر الحال فقول المصنف لا يقع بها الطلاق الا بالنية او بدلالة الحال يحمل على حكم القاضي بالوقوع
اما في نفس الامر فلا يقع الا بالنية مطلقا الا ترى ان انت طالق اذا قال اردت عن وثاق لا يصدقه وفيما
بينه وبين الله هي زوجته اذا كان نواه قوله لانها غير موضوعة للطلاق بل موضوعة لما هو اعم من
حكمه او منه والاعم في المادة الاستعمالية يحتمل كلا مما صدقاته ولا يتعين احدها الا بمعين والمعين في
نفس الامر هو النية وبالنسبة الى القاضي دلالة الحال فان لم تكن فدعواه ما اراد وانما قلنا اعم من حكمه
ولم نقل اعم منه لما سنذكر من انها لم يرد بها سوى الثلاث الرجعية اصلا بل ما هو حكمه من البينونة من اد
لنكاح وعلى هذا فقول المصنف بل تحتمله وغيره تساهل لان محتملات اللفظ تستعمل فيها وسنشير الى انه لم
يراد بها الطلاق وتقريره والجواب ان المراد يحتمله متعلقا لمعناها او واقعا عنده فتدخل الثلث الرجعية
قوله وهي اي الكنايات على ضربين هذا تقسيم الكنايات وهي تنقسم اولا بحسب ما هي كناية عنه وثانيا
باعتبار الواقع بها وما ذكره المصنف هي القسمة الثانية اما الاولى فتنقسم الى ما هو كناية عن حكم الطلاق
والى ما عن تفويضه الثاني لفظان اختاري وامرك بيدك لا يدخل في يدها الا بنية الطلاق فلا يقع
الا بقولها بعد نيته طلقت نفسي واخترت نفسي والاول ما سواهما وينقسم الى ما يقع به الرجعي وهي الا
لفاظ الثلاثة اعتدي استبري رحمك وانت واحدة ثم لا يقع به الا واحدة اما الاولى اي كون الاولى وهي
كلمة اعتدي كناية فلانها تحتمل الاعتداد عن النكاح والاعتداد بنعم الله تعالى فان نوى الاول تعين
ويقتضي طلاقا سابقا والطلاق يعقب الرجعة ولا يخفى ان القول بالاقتضاء وثبوت الرجعة فيما اذا
قاله بعد الدخول اما قبله فهو مجاز عن كوني طالقا باسم الحكم عن العلة لا المسبب عن السبب ليرد ان
شرطه اختصاص المسبب بالسبب والعدة لا تختص بالطلاق لثبوتها في ام الولد اذا اعتقت وتجاب
بان ثبوتها فيها لذكر لوجود سبب ثبوتها في الطلاق وهو الاستبراء الا بالاصالة وهو غير دافع لسو
ال عدم الاختصاص واعلم انه كما يجب كونها مجازا عن كون طالقا في غير المدخول بها يجب كونه ا
ستبري رحمك كذلك في المدخول بها اذا كانت ايسة او صغيرة وما في النوادر من ان وقوع الر
جعي بها استحسان لحديث سودة يعني انه صلى الله عليه وسلم قال لها اعتدي ثم راجعها وما قيل وا
لقياس ان يقع البائن كسائر الكنايات بعيد بل ثبوت الرجعي بها قياس واستحسان لان علة البينو
نة في غير الثلثة منتفية فيها فلا يتجه القياس اصلا نعم الاعتداد يقتضي فرقة بعد الدخول وهي اعم من ر
جعي وبائن لكن لا يوجب ذلك تعيين البائن بل يتعين الاخف لعدم الدلالة على الزائد عليه واما الثا
نية وهي كلمة استبري رحمك فلانه تصريح بما هو المقصود من العدة وهو تعرف براءة الرحم فاحتمل
استبريه لاني طلقتك او لاطلقك يعني اذا علمت خلوه عن الولد وعلى الاول يقع وعلى الثاني لا فلا بد من
النية ولا يخفى انها ايضا قبل الدخول مجاز عن كوني طالقا كاعتدي وكذا في الايسة والصغيرة المدخول
بها كما ذكرناه واما الثالثة وهي انت واحدة فلانها تحتمل ان تكون نعتا لمصدر محذوف معناه تطليقة
واحدة فاذا نواه فكأنه قاله يعني اذا نواه مع الوصف المذكور فكانه قاله لظهور ان مجرد نية الطلاق

لا يوجب الحكم والطلاق يعقب الرجعة ويحتمل غيره نحو انت واحدة عندي او لي فو ملكي حاء ذما فقد ظهر
ان الطلاق في هذه الالفاظ الثلث مقتضى ما هو في اعتدي استبري رحمك لانه يقع شرعًا بها فهو ثابت
اقتضاء ومضمرة واحدة ولو كان مظهرًا لا يقع الا واحدة فاذا كان مضمرًا وانه اضعف منه اولى أن
لا يقع الا واحدة وفي واحدة ان صار المصدر مذكورًا بذكر صفته لكن التنصيص على الواحدة يمنع
ارادة الثلث لانها صفة للمصدر المحدود بالهاء فلا يتجاوز الواحدة واعترض بعضهم على قوله
يحتمل أن يكون نعتًا للمصدر محذوف اي تطليقة واحدة فان فيه تكلفًا غير محتاج اليه بل احتمال ان
يراد به منفردة على الزوج ساقط لانه لا يرفع احتماله لما ذكر المصنف والتطليق بالمصدر الملفوظ
به شايع في طلاق العرب منه ما قد مناه من الشعر القايل فانت طالق والطلاق عزيمة الى اخره ومن قول
المغيرة بن شعبة حين طلق الاربع اذهبن فانتن الطلاق او طلاق وكثر بخلاف التطليق بلفظ انت
منفردة عن الزوج فكان احتمال انت واحدة للمصدر اظهر من احتمالها المنفردة عن الزوج فضلًا
عن تعين الثاني **قوله** ولا معتبر باعراب الواحدة عند عامة المشايخ هو الصحيح احترازا عن ما قال بعضهم
ان رفع الواحدة لا يقع شي وان نوى وان نصبها وقعت واحدة وان لم ينو لانها حينئذ نعت للمصدر اي
انت طالق تطليقة واحدة فقد اوقع بالصريح وان سكن احتيج الى النية وجه الصحيح ان العوام لا
يميزون بين وجوه الاعراب فلا يجوز بنا حكم يرجع الى العامة عليه ولان الرفع يجوز بكونه نعتًا للطلقة
اي انت تطليقة واحدة والنصب يجوز لكونه نعتًا للمصدر اي انت متكلمة كلمة واحدة وهذا
لوجه يعم العوام والخواص ولان الخاصة لا تلتزم التكلم العرفي على صحة الاعراب بل تلك صينا
عنهم والعرف لغتهم ولذا ترى اهل العلم في مجاري كلامهم لا يتقيدون **قوله** وبقية الكنايات اذا
نوى بها الطلاق كانت واحدة باينة وان نوى الثلث كانت ثلثًا وان نوى ثنتين كانت واحدة
وفي هذا الاطلاق نظر بل يقع الرجعي ببعض الكنايات سوى الثلث فقد ذكر في انا بري من
طلاقك يقع رجعي اذا نوى بخلاف ما اذا قال من نكاحك قاله ابن سلام وفي الخلاصة اختلف
في بريت من طلاقك اذا نوى والاصح يقع رجعيا والاوجه عندي أن يقع باينا لان حقيقة تبري
نته منه يستلزم عجزه عن الايقاع وهو بالبينونة بانقضاء العدة او الثلث او عدم الايقاع
اصلا وبذلك صار كناية فاذا اراد الاول وقع وصرف الى احدي البينونتين وهي التي دون
الثلث وكذا في قوله الطلاق عليك يقع بالنية وفي وهبتك طلاقك اذا نوى يقع رجعيا
وكذا قالوا في بعتك طلاقك اذا قالت اشتريت من غير بدل ثم في الهبة اذا لم تكن نية تطلق
في القضاء ولو قال نويت ان يكون في يدها لا يصدق واما فيما بينه وبين الله تعالى فهو كما نوى
فان طلقت نفسها في ذلك المجلس طلقت والا فهي زوجته هذا اذا ابتدا الزوج فلو ابتدأت
فقالت هب لي طلاقي تريد اعرض عنه فقال وهبت لا يقع وان نوى لانه جوابها فيها طلبت
كذا قيل وفيه نظر بل يجب أن يقع اذا نوى لانه لو ابتدأ به ونوى وقع فاذا نوى الطلاق فقد
قصد عدم الجواب واخرج الكلام ابتداء وله ذلك وهو ادرى بنفسه ونيته ويقع رجعيا
في خذي طلاقك واقرضتك وكذا في قد شاء الله طلاقك او قضاه او شئت يقع بالنية رجعي
وهذا مثل قوله انت باين وبتة وبتلة وحرام وحبلك على غاربك والحقي بوصل الهمزة و
خلية وبرية ووهبتك لاهلك وفارقتك وامرك بيدك واختاري وانت حرة واعتقتك مثل

التطليق بالمصدر الملفوظ شايع

انت حرة وتقنعي وتخمري واستتري واعزبي بالغين المعجمة والراء المهملة وبالعين المهملة والزاي المعجمة وا
خرجي واذهبي وقومي وابتغي الازواج لانها تحتمل الطلاق وغيره وتقرير المحتملات غير خاف وحبلك على
غاربك تمثيل لانه تشبيه بالصورة المنتزعة من اشياء وهي هيئة الناقة اذا اريد اطلاقها للرعي
وهي ذات رسن فالقي الحبل على غاربها وهو ما بين السنام والعنق كيلا تتعقل به اذا كان مطروحًا فشبه
بهذه الهيئة الاطلاق فية الطلاق المرأة عن قيد النكاح او العمل والتصرف من البيع والاجارة والا
فصار كناية في الطلاق لتعدد صور الاطلاق وفي وهبتك لاهلك اذا نوى يقع وان لم يقبلوها
لانه يجب كون وهبتك لاهلك مجازًا عن رددتك عليهم فيصير الى الحالة الاولى وهي البينونة فلا
يحتاج الى قبولهم اياها في ثبوت البينونة والحق باهلك مثله في صيرورتها الى الحالة الاولى وقوله
وهبتك او لابنك مثله بخلاف الاجانب فلا بد من النية اي في الحكم بوقوع الطلاق الا ان يكونا في حال مذاكرة
الطلاق وهو حال سوالها الطلاق او سوال اجنبي فيقع في القضاء وان قال اردت غير الطلاق ولا يقع
فيما بينه وبين الله تعالى الا ان ينويه ويستثنى منها اختاري لما نذكر وامرك بيدك قال المصنف رحمه الله
سوى ابي القدوري بين هذه الالفاظ وقال لا يصدق في حال مذاكرة الطلاق في القضاء اذا قال نويت
غير الطلاق من المحتملات وهكذا فعل شمس الايمة في المبسوط والمشايخ كفخر الاسلام وغيره قالوا
هذا اي كونه لا يصدق اذا ادعى نية غير الطلاق بعد سوال الطلاق انما هو فيما لا يصلح ردًّا اما ما
يصلح له فيصدق اذا ادعى الرد ثم استانف تقسيمًا ضابطًا فقال الاحوال ثلثة حالة مطلقة وفسرها
بحالة الرضى وحالة مذاكرة الطلاق وهي ما قدمنا وحالة الغضب والكنايات ثلثة اقسام ما يصلح
جوابًا لطلبها الطلاق اي التطليق ويصلح ردًّا له وما يصلح جوابًا ولا يصلح ردًّا له وما يصلح جوابًا وشتمًا
ففي حالة الرضا يصدق في الكل اذا قال لم ارد الطلاق لانه لا ظاهر يكذبه وفي حال المذاكرة للطلاق
لا يصدق فيما يصلح جوابًا لا ردًّا كخلية برية باين بتة بتلة حرام اعتدي استبري رحمك اختاري امرك
بيدك ويصدق فيما يصلح له وللرد مثل اخرجي اذهبي افلحي تقول العرب افلح عني اي اذهب اعزبي
قومي تقنعي ومرادفها كاستتري وتخمري ومعنى الرد في هذه اي اشتغلي بالتقنع الذي هو انفع لك من القناع وكذا اخواته ولجواز فيه خصوصه كونه من القناعة وفي حال الغضب تصدق
فيما يصلح جوابًا وردًّا وما يصلح جوابًا وشتيمة لا ردًّا كخلية برية بتة بتلة حرام وما جرى مجراه
اذ تحتمل خلية عن الخير برية منه بتة بتلة اي مقطوعة عنه ولا يصدق فيما يصلح للطلاق دون
الرد والشتم كاعتدي اختاري امرك بيدك استتري وعرف مما قدمنا ان اختاري امرك بيدك لا يقع
بهما الطلاق الا بايقاعها بعده وانما هما كنايتان عن التفويض حتى لا يدخل الامر في يدها الا بالنية وا
علم ان حقيقة التقسيم في الاحوال الى قسمين حالة الرضا وحالة الغضب واما حالة المذاكرة فتصدق
مع كل منهما بل لا يتصور سوالها الطلاق الا في احدى الحالتين لانهما ضدان لا واسطة بينهما
فتحريرًا لتقرير ان في حالة الرضا المجرد عن سوال الطلاق يصدق في الكل انه لم يرد الطلاق وفي
حالة الرضا المسول فيها الطلاق يصدق فيما يصلح ردًّا انه لم يرده وفي حالة الغضب المجرد عن سوال
الطلاق يصدق فيما يصلح سبًّا او ردًّا انه لم يرد به الا السب او الرد ولا يصدق فيما يصلح جوابًا فقط
وفي حالة الغضب المسول فيها الطلاق يجتمع في عدم تصديقه في المتمحض جوابًا سببان المذاكرة
والغضب وكذا في قبول قوله فيما يصلح ردًّا الا ان كلا من المذاكرة والغضب يستقل باثبات قبول قوله

في دعوى عدم ارادة الطلاق وفيما يصلح للسب ينفرد الغضب باثباته فلا تتغير الاحكام وح فالا
ولى ان يعرف الحال المطلقة بالمطلقة عن قيدي الغضب والمذاكرة **قوله** وعن ابي يوسف الح الحق
ابو يوسف بالتي تحتمل السب الفاظا اخرى وهي لا ملك لي عليك لا سبيل لي عليك خليت سبيلك فار
قتك فهذه اربعة الفاظ ذكرها الولوالجي وذكرها العتابي خمسة لا سبيل لا ملك خليت سبيلك
الحقي باهلك حبلك على غاربك وفي الايضاح وشرح الجامع الصغير لشمس الايمة ذكر خمسة هي هذه
الا انه ذكر مكان حبلك على غاربك فارقتك فتتم ستة الفاظ ووجه احتمالها السب ان لا ملك لي يعني
انت اقل من ان تنسبي الي بالملك ولا سبيل لي عليك لزيادة شرك وخليت سبيلك وفارقتك والحقي باء
هلاكمونك وحبلك على غاربك اي انت مسيبة لا يشتغل احد بتاديبك اذ لا طاقة لاحد بمهارشتك
وفي رواية جامع فخر الاسلام والفوايد الظهيرية ان ابا يوسف الحقها بالثلاثة التي لا يدين فيها في الغضب
كما لا يدين في المذاكرة وهي اعتدي اختاري امرك بيدك وفي شرح مختصر الكرخي قال ابو حنيفة لا
سبيل عليك تقتضي استبري اخرجي اذهبي قومي تزوجي لا نكاح لي عليك يدين في الغضب لان هذه الا
لفاظ تذكر للابعاد وحالة الغضب يبعث الانسان لزوجة فيه وكذا في حال ذكر الطلاق وهذا
لان لا سبيل لي عليك يحتمل على طلاقك وهو يذكر للامتناع عن الطلاق والطلق وانتقلي كالحقي ولا
رواية في اعترتك طلاقك فظاهره وعن ابي يوسف يقع خلافا لمحمد وفي النوادر عن ابي حنيفة رحمه الله
يصير الطلاق في يدها لانه ملكها منافع الطلاق ومنفعة الطلاق التطليق ان شاءت كما كان
للزوج ولو قال طلاقك علي لا يقع اصلا وروي الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله لو قال وهبتك لابيك
او لابنك او للازواج فهو طلاق لان المراة ترد على هولا بالطلاق عادة ولو قال لاختك وخالتك او
عمتك او لفلان الاجنبي ونحوه لم يكن طلاقا فان نوى لانها لا ترد بالطلاق عليهم ولو زاد على اذهبي
فبيعي ثوبك لا يقع عند ابي يوسف خلافا لزفر لان اذهبي يحتمل فيه الطلاق ويبقى الزايد مشورة
فلا يتغير به حكم الطلاق ولابي يوسف ان معناه عادة لاجل البيع فكان صريحه خلاف المنوي
ومن الكنايات تنحي عني واختلف في لم يبق بيني وبينك عمل قيل يقع اذا نوى وقيل لا ومثله لم
يبق بيني وبينك شي وفي اربعة طرق عليك مفتوحة لا يقع الا بالنية الا ان يقول خذي ايها
شئت ثم عن محمد في رواية اسد يقع ثلث وقال ابن سلام اخاف ان يقع ثلث لمعاني كلام الناس
كانه يريد ان مراد الناس بمثله اسلكي الطرق الاربع والا فاللفظ انما يعطي الامر بسلوك
احدها والاوجه ان يقال يقع واحدة باينة ومنها تخوني مني وقال المتاخرون في وهبتك
طلاقك لا يقع وقيل يقع ولا يقع في ابحتك طلاقك وان نوى او وصفت عنه ولا باجبت طلا
قك او رضيته او هويته او اردته وان نوى واما انت طالق بلا قاف فاطلق بعضهم الوقوع
به وفصل بعضهم فقال مع اسكان اللام يحتاج الى النية ومع كسرها يقع بلا نية والوجه ان
طلاق الموقوف على النية مطلقا لانه بلا قاف ليس صريحا لعدم غلبة الاستعمال ولا الترخيم
لغة جايز في غير النداء فانتفى لغة وعرفا فيصدق قضاء مع اليمين هذا في حالة الرضا
وعدم مذاكرة الطلاق اما في احدهما فيقع قضاء لا سكتها او لا وفيه ايضا النظر المذكور لا
نه ايقاع بلا لفظه ولا الاعم منه ليكون كناية وليس بمجاز فيه وهذا البحث يوجب ان لا يقع
بلا اصلا وان نوى ومثل هذا البحث يجري في التطلق بالتهجي كانت طالق لانه ليس طلاقا

ولا كنايه

ولا كناية لان موضوعها ما يحتمل اشيا واوضاع هذه المسميات هي حروف وكما لو قرا اية السجدة تهجيا
لا تجب السجود لانه ليس قرانا ولا يخلص الا بعدم اشتراط غلبة الاستعمال في الصريح والا اتفاقيه
بكون اللفظ دالا عليه وضعا او عرفا وح يقع بالتهجي في القضاء ولو ادعى عدم النية وكذا بطال بلا
قاف وفي قوله لا اخراجد اليها طلاقها او اخبرها به او بشرها تطلق في الحال لان الجهل لا يتحقق قبل
المجهول ومنها انت علي كالميتة او الخمر او لحم الخنزير يقع بالنية وفي الكافي للشهيد اذا قال لامراته
هذه عمتي او خالتي او محرم من الرضاع وثبت عليه بان سيل عن ذلك فاصر عليه فرق بينهما ولو قال كن
بت او مرضعت او وهمت او نسيت صدق ولا يفرق استحسانا والقياس ان يفرق مطلقا ولا يصدق
لانه اقر بالتحريم ووجه الاستحسان ان هذا ايجاب تحريم فلا يقع الا بالدوام عليه ولو قال لها هذه بنتي من
نسب وثبت عليه ولها نسب معروف لم يفرق لان الظاهر يكذبه وكذا في هي امي ولها ام معروفة وان لم
يكن لها نسب معروف ومثلها يولد لمثله وثبت عليه فرق وكذا هي اختي واختلف في لست لي بامراة او
انا بزوج فنوى الطلاق يقع عند ابي حنيفة وقالا لا لان نفي النكاح ليس طلاقا بل كذب فهو كقوله لم
اتزوجك او والله ما انت لي بامراة او لو سيل هل لك امراة فقال لا ونوى الطلاق لا يقع كذا هنا وله
انها تحتمله اي لست لي بامراة لاني طلقتك فيصح نفيه كما في لا نكاح بيني وبينك ومسالة الحلف ممنوعة
وبعد التسليم نقول بدلالة اليمين علم انه اراد النفي عن الماضي لا في الحال لان الحلف يكون فيما يحتمله
الشك لا في انشاء النفي في الحال وقوله لم اتزوجك جحود لا يحتمل الانشاء اذ الطلاق لا يتصور بلا نكاح
وكذا بدلالة السؤال عرف انه اراد النفي في الماضي وفي فتاوى صاحب النافع اذا قالت لزوجها لست
لي بزوج فقال صدقت ينوي طلاقا فهو يقع عند ابي حنيفة رضي الله عنه خلافا لهما وعلى هذا الخلاف
اذا قال لست او ما انت امراتي او لست او ما انا زوجك عنده يقع بالنية والغياه **ويتصل بالكنايات**
الطلاق بالكتابة لو كتب طلاقا قالوا عندنا على ما لا يستبين فيه الخط كالهوا والماء والصخرة الصماء
لا يقع نوى به او لم ينو وكذا اذا كتب على لوح او حايط او ارض او في كتاب الا انه لا يستبين لا يقع وان
نوى به الطلاق لان مثل هذه الكتابة كصوت لا يستبين منه حروف فلو وقع وقع بمجرد النية فان
كان مستبينا لكن لا على رسم الرسالة والخطاب فانه ينوي فيه كالكلام المكني لا يقع الا بالنية لان الانسان
قد يكتب مثله للايقاع وقد يكتب لتجربة الخط فان كان صحيحا يبين نيته بلسانه وان كان اخرس يبين نيته
بكتابته هذا اذا لم يكن خطابا او رسالة فلو كان على رسم كتب الرسالة بان كتب اما بعد يا فلانة فانت طا
لق او انت حرة او اذا وصل اليك كتابي فانت طالق فانه يقع به الطلاق والعتاق ولا يصدق في عدم النية
كما لو قال انت طالق ثم قال نويت من وثاق لا يصدق في القضاء لانه خلاف الظاهر ثم يقع عقيب
الكتابة اذا لم يعلقه مثل ان يكتب امراته طالق او فلانة بخلاف ما اذا كتب اذا وصل اليك فانه لا
يقع بدون الوصول اليها وقالوا فيمن كتب كتابا على وجه الرسالة وفيه اذا وصل اليك كتابي فانت
طالق ثم بدا له فمحا ذكر الطلاق منه وانفذه واسطره باقية وقع اذا وصل ولو محاه حتى لم يبق
فيه كلام يكون رسالة لم يقع وان وصل لعدم وجود الشرط وهو وصول الكتاب وعليه الايمة الثلثة
وما وقع في تفصيل بعضهم من انه اذا محا ما سوى كتابة الطلاق وانفذه فوصل اليها لا يقع مبني
على ان الرسالة المتضمنة لمجرد الطلاق لا يكون كتابا وفيه نظر وما قيل من انه لو محا اكثر ما قبله فارسله لا
يقع ابعد من الاول اذ مقتضاه انتفا الكتاب بانتفاء ذكر كثرة الحوايج وليس الامر كذلك ولو كتب

الصحيح الى امراته بطلاقها ثم انكر الكتاب وقامت عليه البينة انه كتبه بيده فرق بينهما في القضا اما
فيما بينه وبين الله تعالى ان كان لم ينو به الطلاق فهي امراته ولو كتب اليها اما بعد انت طالق ان شا
الله ان كان موصولا بكتابته لا تطلق وان كتب الطلاق ثم فتر فترة ثم كتب ان شاء الله يقع الطلاق لان
المكتوب الى الغايب كالملفوظ كذا في الفتاوى الكبرى للخاصي والخلاصة وفيها معزوا الى المنتقى اذا
كتب كتاب الطلاق ثم نسخه في كتاب اخر او امر غيره حتى كتب ولم يمل عنه فاتاها الكتابان طلقت
تطليقتين قضاء وفيما بينه وبين الله تعالى تقع واحدة انتهى وعلى هذا لو وصل احدهما تقع وا
حدة قضاء وديانة ولا يخفى ان هذا فيما اذا كان الطلاق معلقا بوصول الكتاب واما اذا لم يكن
معلقا فلا اشكال في انه يقع ثنتين قضاء لا ديانة الا ان ينوي به طلاقا اخر وكلما ذكرناه ثابت في حق الاخر
س لو كان يثبت وانما يعرف منه ذلك بان يسال بكتاب فيجيب بكتابة بالغيبة فان كان لا يكتب وله
اشارة معلومة يعرف بها طلاقه ونكاحه وبيعه فهي كالكلام في حقه وان لم يعرف منه ذلك او شككنا
فيه فهو باطل وهذا استحسان والقياس في جميع ذلك انه باطل لانه لا يتكلم وقد ذكر المصنف احكام الا
خرس من هذه في اخر الكتاب **قوله** ثم وقع البايث بما سوى الثلثة الاول من مذهبنا وقال الشافعي يقع
به رجعي لان الواقع بها طلاق والطلاق بلا يعقب الرجعة بالنص ولا حاجة الى اثبات الاول بانها كنا
يات عنه حتى اريد هو بها لندفع بان كونها كنايات مجاز بل عوامل في حقايقها لما سنذكر بل يكتفي بالا
تفاق على ان الواقع طلاق والبائن بالنص **فان قيل** النص انما افاد الرجعة بالطلاق الصريح منفي
ه لان قوله تعالى الطلاق مرتان المعقب بقوله وبعولتهن احق بردهن اعم من الطلاق الصريح
وغيره لان النسبة الى معنى اللفظ لا الى اللفظ غير انه خص منه الطلاق على مال بالنص المقارن لها
على نص الاقتضاء المعروف من ان الافتداء لا يتحقق الا بالبينونة والا يذهب مالها ولا يفيد والحاصل
ان الكتاب يفيد أن الطلاق يعقب الرجعة الا ما كان على مال او ثلث واستثنى المصنف بقوله ولنا ا
تصرف الابانة صدر من اهله مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولما استشعر منع ثبوت الولاية شر
عا اثبتها بقوله الحاجة ماسة الى اثبات الابانة كي لا ينسد عليه باب التدارك ولا يقع في عهدتها
بالمراجعة من غير قصد فقرر بان المشروعات لدفع حاجة العباد والزوج يحتاج الى الابانة بهذه ا
لصفة فتكون هذه الولاية ثابتة دفعا لحاجته لانه لو ابانها بالثلث عصى ولو طلقها رجعيا ربما
يتراءى مصلحة في الرجعة فيراجعها فيبدو له فيطلقها ثانيا وثالثا فيؤدي الى استيفاء العدد
وهو حرام وفيه سد باب التدارك فشرع له الابانة على وجه يمكنه التدارك لبقاء المحلية حتى لو بدا
له امكنه التزوج ويخفى بعده عن اللفظ والاوجه في العبارة هكذا قد تحتاج الى الابانة والثلث
بكلمة حرام وتفريقها على ما ذكر كذلك فلزم ان يشرع له الابانة على هذه الصفة يعني شرع الوا
حدة البائنة والاقرب الى اللفظ ما قيل انه قد يحتاج الى الابانة كيلا يقع في الرجعة بغير قصد
منه بان تفجاه المراة فتقبله بشهوة فيصير مراجعا وهو لا يريدها فيحتاج الى طلاق ثان وثالث
فينسد باب التدارك فهو لاجل ذلك محتاج الى ان تشرع له الابانة لذلك كيلا تفوت هذه المصلحة
ودفع بان هذه مصلحة وثبوت التمكن من اعادتها اذا ظهر له من نفسه طلبها وتغير رايه
مع ان الانسان محل التغير مصلحة اخرى اكبر اذ كثيرا ما يقع ذلك بل وقوعه بالمشاهدة اكثر
من وقوع طلاق لم تنزع النفس بعده الى مراجعة ومع الابانة لها ان تمتنع فيحصل له ضرر شديد

وهذه

وهذه لا تترتب الا على عدم الابانة فاقتضت عدم شرعيتها بخلاف تلك اذ يمكن تحصيلها مع عدم شر
عية الابانة بيسير من الاحتراس من مجانها مقبلة ونحوه فكان اعتبار منع الابانة اجلب للمصلحة
من غير تفويت المصلحة الاخرى فان اردت تخصيص نص اعقاب الطلاق الرجعة بالقياس بعد
تخصيصه بالاقتضاء ايضا لان التخصيص بالقياس بعد التخصيص بالنص جايز لم يتم المعنى فيه و
يلزم لان حاجته الى الخاص بالابانة ليس كحاجة المراة لتمكنه من الابانة على وجه لا يعقب الندم
بتركها بعد الرجعة حتى تنقضي العدة وتفريق الثلث على الاطهار بخلافها فلم يتوقف دفع حا
جته على شرعية الواحدة البائنة واذا رجحنا كراهة الواحدة البائنة في اوايل كتاب الطلاق بعد
ما حققنا سبب تحقق الحاجة الى الابانة من الفطام هذا ولا يخفى ان المعنيين اعني عدم انسداد با
ب التدارك وباب الرجعة اذا تغير رايه من باب دفع المفسدة لا جلب المصلحة والوجه في الاست
دلال أن يقال اثبت الشرع الايقاع بهذه الالفاظ فقد اثبت الابانة لانها معناها وقوله الطلاق مر
تان اي المسنون للاتفاق على صحة وقوع الثلثة بمرة واحدة خصوصا عنده فلانه غير مكروه
وايضا لفظ باين مثلا يقع به البينونة الغليظة بغير واحد فتقع به الخفيفة كالطلاق لما وقع
به الغليظة وقع به الخفيفة وايضا خص منه الطلاق بمال فلم يبق العموم مرادا في اصله ا
لطلاق المسنون بلا مال يعقب الرجعة فقد اخرج منه ذلك وحين ثبت شرع الايقاع بلفظ با
ينة ثبت ايضا اخراج الواحدة البائنة بلا مال لان شرعا به تحليفه صلى الله عليه وسلم ابا ركانة
حين طلقها البتة انه ما اراد الا واحدة وشرح قوله وليست كنايات على التحقيق لانها عوامل في حقا
يقها بمعنى لا تردد في المراد للقطع بان معنى باين الحقيقي الذي هو ضد الاتصال مراد وكذا البتة
والبتل القطع والتردد وانما هو متعلقها اعني الوصلة وهي اعم من وصلة النكاح والخيرات
والشر فاذا تعين بالنية عمل بحقيقته وكذا معنى الحرام والخلية والبرية معلوم والتردد في كونها با
لنسبة اليه او الى غيره من الرجال فاذا عين المراد بالنية عمل اللفظ بوضعه وانما اطلق عليه كنا
ية مجازا للتردد في ذلك المتعلق الذي به يتعين الفرد المستعمل فيه اللفظ والوجه ان اطلاق اسم
الكناية حقيقة لان الكناية لا تساوي المجاز بل قد يكون حقيقة لانها يتعدد المعنى وقد يكون
حقيقة فيها وقد حقق في نحو طويل النجاد وكثير الرماد ان المراد حقيقة طول النجاد وكثرة الرماد
لكن لا يقتصر عليه بل ليعبر منه الى طول القامة وكثرة الاضياف فالوجه ان يقال كونها كناية لا ينا
في كونها مجازا عن الطلاق وتحقيقه انه مشترك معنوي من قبيل المشكك فالقطع المتعلق بالنكاح
فرد من نوع ما يتعلق به والمتعلق بالخير والشر كذلك فاذا لم يذكر متعلقه احتمل كما يحتمل كلا من
زيد وعمرو وغيرهما والوجه ان يقول عوامل بحقايقها او لحقيقة ما استعملت فيه وهذا الا ان
نحو حبلك على غاربك مجاز عن التخلية والترك وهو بالبينونة وكذا وهبتك لاهلك لتعذر حقيقة
الهبة اعني التمليك فهو مجاز عن رد ذلك على ما قدمناه وقياس الباقي سهل وبهذا ظهر انه
لا يراد بها الطلاق بل البينونة لانها هي معنى اللفظ السائر في الافراد وهي متنوعة الى غليظة
وهي المترتبة على الثلث وخفيفة كالمترتبة على الخلع فايهما اراد صح ويثبت ما يثبت بلفظ طالق
على مال وطالق على مال وطالق ثلثا وحاصله أن ما يثبت عند طالق شرعا لازم اعم يثبت عند و
عند هذه الالفاظ والخلع فقد قلنا يقع بها الطلاق ح معناه يقع لازم لفظ الطلاق شرعا وانقاص

غيره هو بتعدد وقوع ذلك اللازم واستتباعه لذلك وبارسال لفظ الثلث بل معنى وقع الطلاق وقع اللازم الشرعي لانه هو معنى لفظ الطلاق على ما يفيده ما اسلفناه في فاتحة كتاب الطلاق فارجع اليها فالواقع بالكناية هو الطلاق بلا تاويل وتقرير المصنف ان الواقع البينونة بالكنايات ثم ينتقص العدد بناء على زوال الوصلة وهذا جواب عن قول الشافعي وينتقض به وهو بناء على انه غيره وانت تعلم انه لا يلزم من زوال وصلة النكاح وقوع الطلاق لتحقق زوالها في الفسوخ مع عدم الطلاق والجواب ان زوال الوصلة لا بد ان تستعقب في غير الفسخ النقصان والاتفاق على ان الثابت بالكنايات ليس فسخا فلزمه نقصان العدد قوله ولا تصح نية الثنتين اي بالكنايات عندنا خلافا لزفر وقد بيناه من قبل في باب ايقاع الطلاق في التطليق بالمصدر قوله ولو قال لها اعتدي اعتدي اعتدي هذه المسئلة تحتمل وجوها ان ينوي بكل من هذه الالفاظ طلاقا او بالاولى طلاقا لا غير او بالاولى حيضا لا غير او بالاوليين طلاقا لا غير او بالثالثة طلاقا وبالاولى حيضا وفي هذه الوجوه الستة تطلق ثلثا او ينوي بالثانية طلاقا لا غير او بالاولى طلاقا وبالثانية حيضا لا غير او بالاولى طلاقا وبالثانية حيضا لا غير او بالاولى طلاقا وبالثالثة حيضا لا غير او بالاخريين طلاقا لا غير او بالاوليين حيضا لا غير او بالاولى والثالثة حيضا لا غير او بالاولى والثانية طلاقا وبالثالثة حيضا او بالاولى والثالثة طلاقا وبالثانية حيضا او بالاولى والثانية حيضا وبالثالثة طلاقا او بالاولى والثالثة حيضا والثانية طلاقا او بالثانية حيضا لا غير وفي هذه الاحد عشر وجها تطلق ثنتين او ينوي بكل منها حيضا او بالثالثة طلاقا لا غير او بالثالثة حيضا لا غير او بالثانية طلاقا وبالثالثة حيضا لا غير او بالثانية والثالثة حيضا او بالاولى طلاقا وبالاخريين حيضا لا غير وفي هذه الوجوه الستة تطلق واحدة او لم ينو بكل منها شيئا فلا يقع في هذا الوجه شيء والاصل انه اذا نوى الطلاق بواحدة تثبت حال مذاكرة الطلاق فلا يصدق في عدم نية شيء بما بعدها ويصدق في نية الحيض لظهور الامر باعتداد الحيض عقيب الطلاق واذا لم ينو الطلاق بشيء صح وكذا كل ما قبل المنوي بها ونية الحيض بواحدة غير مسبوقة بواحدة منوي بها الطلاق يقع بها الطلاق وتثبت بها حالة المذاكرة فيجري فيها الحكم المذكور لها بخلاف ما اذا كانت مسبوقة بواحدة اريد بها الطلاق حيث لا يقع بها الثانية لصحة الاعتداد بعد الطلاق ولا يخفى التخريج بعد هذا وان هذا انما اذا كان الخطاب مع من هي من ذوات الحيض فلو كانت ايسة او صغيرة فقال اردت بالاول طلاقا وبالثاني تربصا بالاشهر كان حكمه مثل ما تحت فيه ولو قال نويت بهذه واحدة فهو كما قال ديانة لاحتمال قصد التاكيد كانت طالق طالق طالق لا قضاء لانه خلاف الظاهر وعلمت ان المرأة كالقاضي لا يحل لها ان تمكنه اذا علمت منه ما ظاهره خلاف مدعاه وقد ظهر مما ذكرنا ان حالة مذاكرة الطلاق لا يقتصر على السؤال وهو خلاف ما قدموه من انها حال سؤالها او سؤال اجنبي طلاقها بل هي اعم من حالة السؤال للطلاق ومن مجرد ابتداء الايقاع ثم على هذا القائل ان المذاكرة التي تصير الكناية معها ظاهرة في الايقاع انما هي سؤال الطلاق لان ذكر الكناية الصالحة للايقاع دون المرد عقيب سؤال الطلاق ظاهر في قصد الايقاع به فيمنع قبول دعواه عدم ارادة الطلاق بخلاف المذاكرة بمعنى الابتداء بايقاع الطلاق مرة فان الايقاع مرة لا يوجب ظهور الايقاع مرة ثانية وثالثة فلا يكون اللفظ الصالح له ظاهرا في الايقاع حتى لا يقبل قوله في عدم ارادته بالكناية قوله وفي كل موضع

يصدق

يصدق الزوج في نفي النية انما يصدق مع اليمين الخ في منايبانه ونقله من الكافي للحاكم ولزوم اليمين لما فيه من الالزام على الغير بعد ثبوت احتمال نفيه بالكناية فيضعف مجرد نفيه فيقوى باليمين والاقرب انه لنفي التهمة اصله حديث تحليف ركانة المتقدم فروع طلقها واحدة ثم قال جعلتها باينا صارت باينة وقال محمد رحمه الله لا تكون الا رجعية ولو قال جعلتها ثلاثا صارت ثلاثا عند ابي حنيفة رحمه الله وقالا لا تكون الا واحدة لان الواحدة لا تكون ثلثا ولمحمد في الاول ان جعله الرجعية باينة تغيير للمشروع فيرد عليه قلنا يملك البائن لما ذكرنا قريبا لكنه لم ينص على وصف ابتداء التفاء باصل الطلاق فكان رجعيا باعتبار عدم حصول البينونة فاذا ابانها التحقق باصل الطلاق كما لو فعلها ابتداء كالوكيل بالبيع لما ملك البيع النافذ كان مالكا لاصله ووصفه وملك الحاق وصفه باصله كتنفيذ عقد الفضولي واعلم ان الصريح يلحق الصريح والباين عندنا والباين يلحقه الصريح لا الباين الا اذا كان معلقا فلو قال لها بعد الخلع انت طالق وقع الطلاق عندنا خلافا للشافعي ولو قال باين لم يقع اتفاقا ولو قال ان دخلت فانت باين ينوي الطلاق ثم ابانها فدخلت في العدة وقع عليها طلاق اخر عندنا خلافا لزفر رحمه الله اما كون الصريح يلحق البائن فلقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به يعني الخلع ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والفاء للتعقيب فهو نص على وقوع الثالثة بعد الخلع وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه عنه صلى الله عليه وسلم المختلعة يلحقها صريح الطلاق مادامت في العدة وهنا العقد الحكمي باق لبقاء احكام النكاح وانما فات الاستمتاع وهو لا يمنع التصرف في المحل كالحيض ولهذا الحق البائن الصريح بل اولى لبقاء الاستمتاع واما عدم لحوق البائن البائن فلا مكان جعله خبرا عن الاول وهو صادق فيه فلا حاجة الى جعله انشاء لانه اقتضاء ضروري حتى لو قال عنيت به البينونة الغليظة ينبغي ان يعتبر وتثبت الحرمة الغليظة لانها لم تثبت ثابتة في المحل فلا يمكن جعله اخبارا عنها انها ثابتة فتجعل انشاء ضرورة ولهذا وقع البائن المعلق قبل تنجيز البينونة كما مثلناه لانه صح تعليقه ولم يمكن جعله خبرا حين صدر واورد عليه ان مثله لازم في انت طالق انت طالق فلزم ان لا يلحق الصريح الصريح اجيب بانه لا احتمال فيه لان انت طالق متعين للانشاء شرعا ولو قال اردت به الاخبار لا يصدق قضاء وفي مسئلتنا لم يكن انت باين ثانيا ليجعل خبرا بل الذي وقع اثر التعليق السابق وهو زوال القيد عند وجود الشرط وهو محل فيقع ويقع المعلق بعد المعلق وقد عرف من استقر الكلام الذي اطبقوا عليه ان المراد من البائن الذي لا يلحق ما هو بلفظ الكناية لانه هو الذي ليس ظاهرا في الانشاء في الطلاق ولذا يقع الفرق بين الصريح انت طالق وانت باين ولانهم جعلوه مقابل الصريح ولا يقابله البائن الا اذا كان كناية لان الصريح اعم من البائن لانه ما لا يحتاج الى نية باينا كان الواقع به او رجعيا والكناية ما يحتاج اليها غير انه لا يقع بها في غير الثلاثة الالفاظ اعتدي استبرئي رحمك انت واحدة الا باين وفي الخلاصة نقلا من الزيادات ان الذي يلحق البائن لا يكون رجعيا والصريح يلحق البائن وان لم يكون رجعيا وقوله الذي يلحق البائن لا يكون رجعيا لانه لا يتصور لان البينونة سابقة تمنع الرجعة التي هي حكم الصريح غير المقيد بابانة مما ذكر من انه اذا ابانها ثم قال لها انت طالق باين يلغو باين هو لما ذكرنا من عدم تصور الرجعة فكان ذكره وتركه سواء وما زاد في تعليل الالغاء

اقتصر في الخلاصة وبجملة ما ذكرنا وعلى هذا اخما وقع في حلب من الخلاف في واقعة وهي ان رجلا بان
امراته ثم طلقها ثلاثا في العدة الحق فيه انه يلحقها لما سمعت من ان الصريح وان كان باينا يلحق البا
ين ومن ان المراد بالباين الذي لا يلحق هو ما كان كناية على ما يوجبه الوجه وفي الحقايق لو قال ان
فعلت كذا فحلال الله علي حرام ثم قال هكذا لامر اخر ففعل احدهما وقع طلاق باين ثم لو فعل الاخر
قال ظهير الدين ينبغي ان يقع اخر وقال هذا ينبغي ان يحفظ **تتمة** في الشهادة على الطلاق من الحا
كم وهو مجموع كلام محمد رحمه الله في كتبه لو شهدا بالطلاق والزوجان متصادقان على عدم
الطلاق فرق بينهما لان البينة تكذبهما ولو شهد انه طلق احدي نسايه بعينها ونسياها فشها
دتهما باطلة ولو شهد انه طلق احداهن بغير عينها الزمناه الايقاع على احداهن استحسانا و
في القياس هو كالاول ولو شهد شاهد على طلقتين واخر بثلث والزوج منكر لم تجز هذه الشهادة
على قول ابي حنيفة رحمه الله وعندهما تجوز على طلقتين وتاتي هذه في الهداية في باب الاختلاف في الشها
دات واذا شهد شاهد عدل على الطلاق فسالت المراة القاضي ان يضعها على يد عدل حتى ياتي بالا
خر لا يفعل ويدفعها الى زوجها فان كان الطلاق باينا وادعت ان بقية الشهود بالمصر وشاهدها
عدول فان اجلها ثلاثة ايام وحال بينها وبين زوجها حتى تنظر ما يصنع في شاهدها الاخر فهو حسن ولو
دفعها للزوج لا باس به ولو شهد احدهما انه طلقها ثلثا والاخر انه قال انت علي حرام ينوي الطلاق
فهي باطلة وكذا لو شهد احدهما انه طلقها ان دخلت الدار وانها دخلت والاخر انه طلقها ان كلمت
فلانا وانها كلمته وكذا ان اختلفا في الفاظ الكنايات وكذا في مقادير الشروط الذي علق عليها في التعليق
والارسال ومقادير الاجعال وصفاتها وفي اشتراطها وحذفها واذا شهد انه قال ان دخلت فلانة
الدار فهي طالق وفلانة معها والاخر انه قال وحدها وقد دخلت ففلانة تطلق وحدها لانهما
اتفقا فيها وقع فيه الطلاق على واحدة ولو شهد على تطليقة باينة واخر على تطليقة رجعية جازت
على الرجعية وكذا اذا شهد احدهما على تطليقة والاخر على واحدة وواحدة او على واحدة والاخر على واحدة
وعشرين او واحدة ونصف والاصل عنده انها في العطف تصح في المعطوف عليه لاتفاقهما على
اللفظ او مرادفه بخلاف المباين فلذا لا تقبل شهادة احدهما على واحدة والاخر على ثنتين عنده
خلافا لهما لان الذي شهد بثنتين لم يتكلم بالواحدة ولا بمرادفها وسياتي هذا الاصل في باب
الاختلاف في الشهادة ولو شهد انه قال فلانة طالق لا بل فلانة والاخر على انه سمى الاولى فقط جازت
على الاولى ولو شهد انه قال طالق الطلاق كله والاخر على انه قال بعض الطلاق لم تجز الشهادة عنده
وعندهما تطلق واحدة ولو شهد انه قال طالق والاخر انه اقر بالطلاق جازت وكذا ان اختلفا في
الوقت او المكان او الزمان بان شهد انه طلقها يوم النحر بمكة والاخر انه طلقها في ذلك اليوم بالكوفة
فهي باطلة لتيقن كذب احدهما ولو شهد بذلك في يومين متفرقين بينهما من الايام قدر ما يسير
الراكب من الكوفة الى مكة جازت شهادتهما ولو شهد اثنان انه طلق عمرة يوم النحر بالكوفة والاخر
انه طلق زينب يوم النحر فشهادتهما باطلة ولو جاءت احدي البينتين فقضي بها ثم جاءت الاخرى
لم يلتفت اليها واذا قال الرجل لامراته ايتكما اكلت هذا فهي طالق فجاءت كل بينة انها اكلته تطلقا
جميعا وان جاءت احدهما فحكم بها ثم جاءت الاخرى لم يلتفت اليها وان كانت اكلتا لم تطلقا **باب**
تفويض الطلاق فصل في الاختيار لما فرغ من بيان الطلاق بولاية المطلق نفسه شرع في

بيانه

بيانه بولاية مستفادة من غيره وتحت هذا الصنف ثلثة اصناف التفويض بلفظ التخيير وبلفظ الامر با
ليد وبلفظ المشية **قوله** اذا قال لامراته اختاري ينوي بذلك الطلاق يعني ينوي تخييرها فيه او قال
لها طلقي نفسك فلها ان تطلق نفسها ما دامت في مجلسها ذلك وان طال يوما او اكثر ولم تتبدل بالا
عمال فان قامت منه او اخذت في عمل اخر خرج الامر من يدها لان المخيرة لها خيار المجلس باجماع الصحابة
رضوان الله عليهم قال ابن المنذر اختلفوا في الرجل يخير زوجته فقالت طايفة امرها بيدها فان
قامت من مجلسها فلا خيار لها روينا هذا القول عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعثمن وابن مسعود
رضي الله عنهم اجمعين وفي اسانيدها مقال وبه قال جابر بن عبد الله وقال به عطا وجابر بن زيد
ومجاهد والشعبي والنخعي ومالك وسفين الثوري والاوزاعي والشافعي وابو ثور واصحاب
الراي وفيه قول ثان وهو ان امرها بيدها في ذلك المجلس وفي غيره وهذا قول الزهري وقتادة
وابي عبيد وابن نصر وبه نقول ويدل على صحته قول النبي صلى الله عليه وسلم لعايشة رضي الله عنها لا تعجلي
حتى تستامري ابويك وحكى صاحب المغني هذا القول عن علي فاعترض على نقل الاجماع **والجواب** ان الروا
ية عن علي لم تستقر فقد روي عنه كقول الجماعة ولذا نص في بلاغات محمد انه قايل بالاقتصار على المجلس
قال بلغنا عن عمر وعثمن وعلي وابن مسعود وجابر رضي الله عنهم في الرجل يخير امراته ان لها الخيار ما دا
مت في مجلسها ذلك فاذا قامت من مجلسها فلا خيار لها فيكون اجماعا سكوتيا من قول المذكورين
وسكوت غيرهم واين من نقل عنهم من التابعين القول الاول ممن نقل عنهم الثاني وقوله في اسانيد
ها مقال لا يضر بعد تلقي الامة بالقبول مع ان رواية عبد الرزاق عن ابن مسعود وجابر بن عبد
الله جيدة واما التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لعايشة لا تعجلي الخ فضعيف لانه صلى الله عليه وسلم
لم يكن تخييره ذلك هذا التخيير المتكلم فيه وهو ان توقع بنفسها بل على انها ان اختارت نفسها طلقها
الا ترى الى قوله تعالى في الاية التي هي سبب التخيير منه صلى الله عليه وسلم ان كنتن تردن الحيوة الد
نيا وزينتها فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا **قوله** ولانه تمليك الفعل منها والتمليكات
تقتضي جوابا في المجلس اورد لو كان تمليكا لم يبق الزوج مالكا للطلاق في ذلك المجلس لاستحالة
كون الشي مملوكا كله لاكثر من واحد في زمان واحد وهو منتف فانه لو طلقها بعد التخيير وقع وا
يضا لو صارت مالكة كان من قال لامراته طلقي نفسك ثم حلف ان لا يطلقها فطلقت نفسها لا يحنث
وقد نص محمد على انه يحنث وهو يقتضي ان تكون نايبة عنه وايضا يصح عتق الوكيل المديون بابراء نفسه
وهذا يرد على تعليل كونه تمليكا بانها عاملة لنفسها **واجيب** بان المراد بالمالك هنا من يقدر على الفعل
باختياره بحيث لا يلحقه اثم على نفس الفعل ولا على عدم فعله بخلاف الوكيل فانه مخلف ان لم يفعل
ولا يتصور الملك على هذا الوجه من اثنين فان تمليك الفعل هكذا ولزوم انتفاء الملك بالتمليك
في الاعيان لا في ملك الافعال للقطع بثبوت ملك كل من مائة رجل لفعل واحد كملا وهو الا
قتصاص ومسالة اليمين ممنوعة والحنث قول محمد والمنع مذكور في الزيادات لصاحب المحيط
واما المديون فوكيل وانما وقع عمله في الابراء لرب الدين باعتبار امره وثبت اثر التصرف لنفسه في
ضمنه وهو فراغ ذمته وفي هذا نظر لجريه في تطليقها نفسها بان يقال هي وكيلة فهي في نفس فعل
الايقاع عاملة وثبوت الحاصل لها ضمنا ولو التزم كون المديون مملكا لم يصح لانتفاء لازمه لان
للمدين ان يرجع قبل البراء وسنذكر ما هو الاوجه واعلم ان الجواب الذي يستدعيه التمليك هو

القبول في المجلس **والجواب** أن المتكلم فيه هو تطليقها نفسها وهو بعد تمام التمليك فليس هذا الوجه
مستلزما للمطلوب ولهذا قال في الوجيزة أن هذا التمليك يخالف سائر التمليكات من حيث انه يبقى
الى ما وراء المجلس اذا كانت غايبة ولا يتوقف على القبول فظهر أن هذا التمليك بخصوصه لا يستدعي
الجواب الذي يتم به التمليكات ولكونه تمليكا يتم بالملك وحده بلا قبول لا يقدر على الرجوع لا لكونه
متضمنا معنى التعليق لانه اعتبار يمكن في ساير الوكالات لتضمنها معنى اذا بعته فقد اجزته فكان
يقتضي ان لا يصح الرجوع والعزل فيها فلا حاجة اليه لهذا المعنى لا ابتنائه على ما ذكرنا لكن اذا كان ا
لملك يثبت فيه بالملك وحده لم يصح القول بانه يخالف ساير التمليكات من حيث انه يبقى الى ما وراء المجلس
بل بقاؤه هو الموافق لساير التمليكات التي تثبت الملك عندها وانما خالفها بما ذكرنا وباعتبار اقتصا
ره على المجلس والمستثنى فيه اجماع الصحابة واعلم ان الاقتصار على المجلس في الخطاب المطلق
اما لو طلق نفسك متى شئت فهو لها في المجلس وغيره واذا فوض وهي غايبة اعتبر مجلس علمها ولو
قال جعلت لها ان تطلق نفسها اليوم اعتبر مجلس علمها في هذا اليوم فلو مضى اليوم ثم علمت لخروج
الامر من يدها ولو علمت الكل وقعت قبيل التفويض به وهي غايبة ولم تعلم حتى انقضى بطل خيارها في
المجلس وليس للزوج ان يرجع قبل انقضاء المجلس لانه بمعنى اليمين اذ هو تعليق الطلاق بتطليقها
نفسها وقد علمت ما هو التحقيق **قوله** اذا لمجلس الحي لو كانا يتحدثان فاخذا في الاكل انقضى مجلس الحديث
وجاء مجلس الاكل فلو انتقلا الى المناظرة انقضى مجلس الاكل وجاء مجلس المناظرة ولو خيرها فلبست ثوبا او
شربت لا يبطل خيارها لان العطش قد يكون لشدة شهوة بخلاف ما لو اكلت ما ليس قليلا او امتشطت
او اقامها الزوج قسرا فانه تخرج الامر من يدها لظهور الاعراض به ووجه في الاقامة انها يمكنها
ما نعته في القيام او تبادر الزوج باختيارها نفسها فعدم ذلك دليل الاعراض وكذا اذا خاضت
في كلام اخر قال تعالى حتى يخوضوا في حديث غيره افاد انه اعراض عن الاول **قوله** ثم لا بد من النية اي
نية الطلاق في قوله اختاري لانه يحتمل تخييرها في نفسها بالاقامة على النكاح وعدمه ويحتمل تخييرها
في غيره من نفقة او كسوة فاذا اختارت نفسها فانكر قصد الطلاق فالقول له مع يمينه اما اذا
خيرها بعد مذاكرة الطلاق فاختارت نفسها ثم قال لم انو الطلاق لا يصدق في القضاء وكذا اذا
كان في غضب واذا لم يصدق في القضاء لا يسع المراة ان تقيم معه الا بنكاح مستقبل **قوله** والقياس ان
لا يقع بها شيء لان التمليك فرع ملك المملك وهو لا يملك الايقاع بهذه اللفظة لو قال اخترت نفسي
منك او اخترتك من نفسي ناويا لا يقع الا انا استحسنا الوقوع باختيارها باجماع الصحابة رضي الله عنهم
قوله ولانه بسبيل الخ ظاهره انه وجه اخر للاستحسان يقابل القياس ويقتضي الوقوع بخصوص هذه
اللفظة وهو لا يقتضي ذلك وانما يقتضي جواز اقامتها مقامه في الفراق ولا تلاقي بينهما بل يقتضي ان
لا يقع به لان اقامتها مقام نفسه فيما يملكه ولا يملك الايقاع بهذه اللفظ فهو وجه القياس **قوله**
ثم الواقع بها باين روي عن زيد بن ثابت انه ثلث وبه اخذ مالك في المدخول بها وفي غيرها يقبل منه
دعوى الواحدة وان عمر وابن مسعود وابن عباس واحدة رجعية وبه اخذ الشافعي واحمد و
ثبت عن علي رضي الله عنه ان الواقع به واحدة باينة توسط بين الغايتين ورجح قول عمر وابن مسعود
بان الكتاب دل على ان الطلاق يعقب الرجعة الا ان تكون الطلقة الثالثة وانت علمت انه اخرج
منه الطلاق بمال وقبل الدخول ولزم اخراج الطلاق بما دل على البينونة من الالفاظ على ما عرفناه

ولفظ

ولفظ اخترت نفسي بل نفسي تخييرها يفيد ملكها نفسها اذ اختيارها لها لانه ينبئ عن الاستخلاص
والصفا من ذلك الملك وهو بالبينونة والا لم تحصل فايدة التخيير اذ كان له ان يراجعها في
الحال شاءت او ابت وقد روي الترمذي عن عبد الله بن مسعود وعمر ان الواقع بها باينة كما روي
ممنوع لانه انما يفيد الخلوص والصفا والبينونة تثبت فيه مقتضى فلا يعم بخلاف انت باين ونحوه
فلا يقع الثلث في قوله اختاري وان نواها بخلاف التفويض بقوله امرك بيدك حيث تصح نية
الثلث فيه لان الامر شامل بعمومه لمعنى الشان للطلاق فكان من افراده لفظا والمصدر يحتمل نية
العموم وقيل الفرق ان الوقوع بلفظ الاختيار على خلاف القياس باجماع الصحابة واجماعهم انعقد
على الطلقة الواحدة بخلاف تلك المسائل اي باين ونحوه لان الوقوع مقتضى نفس الالفاظ ومقتضاها
البينونة وهي متنوعة وفيه نظر لانتفاء اجماعهم على الواحدة لما قدمنا من قول زيد بن ثابت ان
الواقع به ثلث فلا يحال الاستخلاص **قوله** ولا بد من ذكر النفس في كلامه او كلامها يعني او ما يقوم
مقامه كالاختيارة والتطليقة وكذا اذا قالت اخترت ابي او امي او الازواج او اهلي بعد قوله اختاري
يقع لانه مفسر في الازواج ظاهر وكذا اهلي لان الكون عندهم وهو المفهوم من اخترت اهلي انما يكون
للبينونة وعدم الوصلة مع الزوج ولذا انطلق بقوله الحقي باهلك بخلاف قولها اخترت قومي
او ذا رحم محرم لا يقع وينبغي ان يحمل ما اذا كان لها اب او ام اما اذا لم يكن ولها اخ ينبغي ان يقع لانها
تكون عنده عادة عند البينونة اذا عدمت الوالدين وانما اكتفى بذكر هذه الاشيا في احد الكلامين
لانها ان كانت في كلامه تضمن جوابها اعادته كانها قالت فعلت ذلك وان كان في كلامها فقد وجد ما يختص
بالبينونة في اللفظ العامل في الايقاع فالحاجة معه ليس الا الى نية الزوج فاذا فرض وجودها تمت
علة البينونة فيثبت بخلاف ما اذا لم يذكر النفس ونحوها في شيء من الطرفين لان المبهم لا يفسر المبهم
اذ اللفظة مبهم ولذا كان كناية لاحتمال اختاري ما شئت من مال او حال او مسكن وغيره وايضا
الاجماع انما هو في المفسر من احد الجانبين والايقاع بالاختيار على خلاف القياس فيقتصر على مورد
النص فيه ولولا هذا الامكن الاكتفاء بتفسير القرينة الحالية دونه دون المقالية بعد ان نوى
الزوج وقع الطلاق به ونصادقا عليه لكنه باطل والا لوقع بمجرد النية مع لفظ لا يصلح له ا
صلا كاسقني وبهذا يبطل اكتفا الشافعي رحمه الله واحمد بالنية مع القرينة عن ذكر النفس ونحوه
ولو قال اختاري فقالت اخترت نفسي لا بل زوجي يقع ولو قدمت زوجي لا يقع والوجه عدم صحة
الرجوع في الاول وخروج الامر من يدها في الثاني ولو قالت اخترت نفسي او زوجي لم يقع ولو عطفته
بالواو فالاعتبار للمقدم ويلغو ما بعده ولو خيرها ثم جعل لها الفا على ان تختاره فاختارته لا
يقع ولا يجب المال لانه رشوة اذ هو اعتياض عن ترك حق تملك نفسها فهو كالاعتياض عن ترك
حق الشفعة **قوله** وكذا لو قال اختاري اختيارة الى اخره يعني ان ذكر الاختيارة في كلامه تفسير
من جانبه كذكره نفسها فلو لم تزد هي على اخترت وقعت باينة ووجهه بان الها فيها للوحدة
واختيارها نفسها هو الذي تتحد مرة بان قال لها اختاري فقالت اخترت نفسي فانه انما
يقع به واحدة ويتعدد اخرى بان قال لها اختاري اختاري او اختاري نفسك بثلث
تطليقات او بما شئت فقالت اخترت يقع الثلث فلما قيد بالوحدة ظهر انه اراد تخييرها في الطلاق
فكان مفسرا فالزام التناقض بانه اثبت هنا امكان تعدد الواقع ولو ثلثا ونفاه اراد تخييرها في

الطلاق فكان مفسرًا فالزام التناقض بانه اثبت هنا امكان تفسير الواقع ولو ثلثا ونفاه فيما تقدم بقوله
لان الاختيار لايتنوع منع فع لانه لم يلزم مما ذكرنا كون الاختيار نفسه يتنوع كالبينونة الى غليظة و
خفيفة حتى يصاب كل نوع منه بالنية من غير زيادة لفظ اخر فان قيل اجماع الصحابة على المفسر بذلك
النفس فينبغي ان لايجوز بقولها اخترت اختيارة او اهلي ونحوه فان هذه لم يجمع عليها قلنا
عرف من اجماع الصحابة اعتبار مفسر لفظًا من جانب فيقتصر عليه فينتفي غير المفسر واما خصوص لفظ
المفسر فمعلوم الالغاء واعتبار المفسر اعم منه حتى تخص بقرينة غير لفظية يوجب ما ذكرنا من الوقوع
بلا لفظ صالح ولو اختارت زوجها لايقع شيء وعن علي تقع رجعية كانه جعل نفس اللفظ ايقاعًا لكن قول
عايشة رضي الله عنها خيرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخترناه ولم يعده علينا شيا رواه الستة
في لفظ في الصحيحين فلم يعده يفيد عدم وقوع شيء قوله فقالت انا اختار نفسي المقصود انها ذكرت
بلفظ المضارع كاختار نفسي سواء ذكرت انا او لا ففي القياس لايقع لانه وعد كما قال طلقي نفسك فقالت
انا اطلق حيث لا تطلق وكذا لو قال لعبده اعتق رقبتك فقال انا اعتق لايعتق وجه الاستحسان
حديث عايشة رضي الله عنها في الصحيحين عنها قالت لما امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتخيير ازوا
جه بدا بي فقال اني ذاكر لك امرًا فلا عليك ان لا تعجلي حتى تستامري ابويك وقد علم ان ابوي لم
يكونا ليامراني بفراقه ثم قال ان الله تعالى قال يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحيوة الدنيا
الى قوله اجرًا عظيما فقلت ففي هذا استامر ابوي فاني اريد الله ورسوله والدار الاخرة ثم فعل از
واج النبي صلى الله عليه وسلم مثل الذي فعلت وفي لفظ لمسلم بل اختار الله ورسوله واعتبره رسول الله
صلى الله عليه وسلم جوابًا لا يقال قد ذكرت ان التخيير الذي كان منه صلى الله عليه وسلم ليس هذا ا
لمتكلم فيه بل انهن لو اخترن انفسهن يطلقهن لان المقصود بالاستدلال به اعتداده صلى الله
عليه وسلم جوابًا يفيد قيام معناه في الحال وقول المصنف ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال وتجوز
في الاستقبال هو احد المذاهب وقيل بالقلب وقيل مشترك بينهما وعلى اعتبار جعله للحال خاصًا او
مشتركًا لفظيا يرجح هنا ارادة احد مفهوميه اعني الحال بقرينة يكون اخبارًا لان محله القلب
فيصح الاخبار باللسان عما هو قايم بمحل اخر حال الاخبار كما في الشهادة وكلمة الشهادة بخلاف قو
لها اطلق نفسي لايمكن جعله اخبارًا عن طلاق قايم لانه انما يقوم باللسان فلو جاز قام به
الامران في زمن واحد وهو محال وهذا ابنا على ان الايقاع لايكون بنفس اطلق لانه لا تعارف
فيه وقدمنا انه لو تعورف جاز ومقتضاه ان يقع هنا ان تعورف لانه انشا لا اخبار قوله ولا
يحتاج الى نية الزوج ولا الى ذكر نفسها ذكره في الدراية لان في لفظه ما يدل على ارادة الطلاق وهو
العدد وهو انما يتعلق بالطلاق لا باختيار الزوج وهذا يفيد عدم الاحتياج اليها في ا
القضاء حتى اذا قال لم انو لم يلتفت اليه ويفرق بينهما لا عدم الاحتياج اليها في الوقوع فيما بينه
وبين الله تعالى حتى يصير كالصريح بالعبد يد الطلاق فاشترط النية مع الحال والتكرار فضلا
عن احدهما وهذا لما عرف ان لا احوال شروط لكن في شرح الزيادات لقاضي خان لو كرر فقال
امرك او وامرك او فامرك بيدك بالفاء او بالواو فقالت اخترت نفسي وقال الزوج لم انو الطلاق
كان القول قوله لان التكرار لا يزيل الابهام وكذا لو كرر الاختيار انتهى وهو الوجه وتحقق في
المسئلة خلاف بين المشايخ وما ذكره المصنف ذكره الصدر الشهيد والعتابي وغيرهما وشرط ابو معين

النسفي

النسفي النية مع التكرار كقاضي خان ومنهم من استشهد بما استشهد به في لزوم النية فيما بينه وبين الله
تعالى من المنقول على لزوم النية مطلقا ولو في القضاء ولا يخفى بعده في مسئلة الجامع الكبير لان ذكر
المال ظاهر في ارادة الطلاق فكيف يصدقه القاضي اذا انكر ارادة الطلاق واما ما في الزيادات من ا
شتراطها فيحمل على ما في نفس الامر اي يشترط للوقوع ثبوت النية في نفس الامر لان الاصل ان اثبات اجو
بة المسايل من قولنا يقع لا يقع يجب لا يجب انما هو بالنسبة الى نفس الامر وليس كل ما يشترط في نفس
الامر يشترط للقضاء غير انا مع ذلك اخترنا ما ذكره القاضي لانتهاض الوجه به لان تكرار امره بالاختيا
ر لا يصيره ظاهرًا في الطلاق لجواز ان يريد اختاري في المال اختاري في المسكن ونحوه وهو كالتكرا
ر لقوله اعتدي اعتدي حيث يصدقه في انكار نية الطلاق لامكان ارادة اعتدي نعم الله ومحاسنك
ونعمي وما في المبسوط لو قال اختاري اختاري اختاري فاختارت نفسها فقال نويت بالاولى طلاقا
والباقي التاكيد لم يصدق لانه لما نوى بالاولى الطلاق كان الحال حال مذاكرة الطلاق فكان ا
لباقي طلاقا ظاهرًا ومثله في المحيط ظاهر وقال في الكافي في مسئلة الكتاب قيل لابد من ذكر
النفس وانما حذف لشهرته لان غرض محمد التفريع دون بيان صحة الجواب وعلى هذا فينبغي ان
حذف النية في الجامع الصغير لذلك قوله ان ذكر الاولى وما يجري مجراه ان كان لا يفيد الترتيب يعني
هو في نفسه يفيد الفردية والنسبة المخصوصة فان بطل الثاني في خصوص هذا المحل لاستحالة
المجتمع في الملك اعني الثلث التي ملكتها بقوله اختاري ثلاث مرات اذ حقيقة الترتيب في الا
فعال لا الاعيان كما يقال صام جمع لم يجز ابطال الاخر فيجب اعتباره قوله والكلام للترتيب ذكر في
المبسوط لابي حنيفة رحمه الله وجهين احدهما ان الاولى نعت للمونث فاستدعى منكورًا يوصف به
والمذكور ضمنا الاختيارة فكانها قالت اخترت الاختيارة او المرة الاولى ولو قالت ذلك طلقت
ثلثا والاخر انها تنبا بالترتيب فيما لا يليق وصفه به فيلغو ويبقى قولها اخترت فيكون جوابًا
للكل وهذا ابتم الاشارة اليه بقوله ان هذا وصف لغو الى قوله في المكان فقوله والكلام للترتيب
ابتدا وجه يتضمن جواب قولهما ان كان لا يفيد الترتيب الى اخره لا يطابق الوجه الاول والمراد
بالكلام لفظ الاولى فان اكثر ائمة الاصوليين يطلقه على المفرد وبعضهم ينسبه الى كلهم ثم يرد
عليه منع ان الافراد من ضرورة الترتيب الذي هو معنى الاولى بل كل منهما مدلوله ليس احد
هما تبعًا للاخر حقيقة اذ الغالب حق الاصل لغا في حق البناء وهو الافراد واذا الغيا بقي قولها اخترة
وهو يصلح جوابًا للكل فيقع ولئن اختار الطحاوي قولهما والجواب بعد تسليم ان الفردية مدلول
تضمني فقد يكون احد جزئي المدلول المطابقي هو المقصود والاخر تبعًا كما هو المراد هنا من قوله
والافراد من ضروراته فينتفي التبع بانتفاء المقصود حقيقيًا او اعتباريًا الطايفة الاولى والجما
الاولى لان من حيث هو متصف بتلك النسبة فاذا بطلت بطل الكلام وقد ضعف بعضهم تعليل
ابي حنيفة بان الترتيب ثابت في اللفظ وان لم يكن ثابتا في المعنى فصدق وصفها بالاولى والوسطى
باعتبار ان قوله اختاري جملة بعد جملة والحاصل من هذا اخترت لفظتك الاولى او
كلمتك الاولى ولا معنى له اصلا بعد فرض اهدار وصف الطلاق به وابعد من رام الدفع عنه
بان المعنى اخترت الايقاع بكلمتك الاولى لان الايقاع لا يكون بكلمتها مريدة بها الطلاق ولو قال لها
اختاري ثلاثا فقالت اخترت اختيارة والاختيارة او مرة او بمرة او دفعة او بدفعة او بواحدة او

اختيارةً واحدة تقع الثلث اتفاقًا لانه جواب الكل حتى لو كان بمال لزم كله **قوله** فهي واحدة يملك الرجعة وهو سهو بل باينة نص عليه محمد في الزيادات وفي الجامع الكبير والمبسوط والاوضح وشروح الجامع الصغير وجوامع الفقه وعامة الجوامع سوى جامع صدر الإسلام فان فيه ما في الهداية ووجه الصحيح ان الواقع بالتخيير باين لان التخيير تمليك النفس منها وليس في الرجعي ملكها نفسها وايقاعها وان كان بلفظ الصريح لكن انما يثبت به الوقوع على الوجه الذي فوض به اليها والصريح لاينافي البينونة كما في تسمية المال فيقع به ما ملكته لانها لا تمليك الاما ملكت الا ترى انه لو امرها بالباين فاوقعت الرجعي او بالعكس وقع ما امرها به لاما اوقعته **فان قيل** ما الفرق بين اخترت وطلقت حيث يصلح طلقت جوابا للاختاري حتى تقع به الباينة واخترت لايصلح جواب طلقي نفسك حتى لايقع به شي الا عند زفر وسنذكر جوابه في فصل الامر باليد **قوله** لكن بتطليقة قيل عليه لو كان كذلك لكان هذا كقوله طلقي نفسك وقد ذكرنا انه لا يقع باخترت جوابا لطلقي نفسك **اجيب** بان اخر كلامه لما فسر الاول كان العامل هو المفسر وهو الامر باليد او التخيير وقولها اخترت يصلح جوابا له **فروع** قال انت طالق ان شئت واختاري فقال شئت واخترت يقع ثنتان بالمشية والاختيار ولو قال اختاري اختاري اختاري بالف فقالت اخترت جميع ذلك وقعت الاوليان بلا شي والثالثة بالف لانها المقرونة بالبدل كما في الاستثناء والشرط وكذا لو قالت اخترت نفسي اختيارة او واحدة او بواحدة ولو قالت اخترت الاولى او الوسطى او الاخيرة تطلق ثلثا بالف على قول ابي حنيفة رحمه الله وعلى قولهما وقعت واحدة بغير شي ان قالت اخترت الاولى او الوسطى وبالف ان قالت اخترت الاخيرة ولو قالت طلقت نفسي بواحدة او اخترت نفسي بتطليقة فهي واحدة باينة لان التطليقة اسم للواحدة فلا يكون جوابا عن الكل بل البعض فبعد ذلك تسال المراة عن ذلك فان قالت عنيت الاولى والثانية وقعتا بلا شي او الثالثة بانت بالف ولو قال اختاري واختاري واختاري بالعطف بالف قالا لن مقابل بالثلث للعطف فلو قالت اخترت نفسي بتطليقة لم يقع شي لان الواحدة لو وقعت وقعت بثلث البدل ولم يرض ولو قالت اخترت الاولى والثانية او الثالثة وقعت ثلث بالف عنده وعندهما لايقع لانه لو وقع ثلث الالف ولو قال لها اختاري من ثلث تطليقات ما شئت فلها اختيار واحدة او ثنتين عند ابي حنيفة لا غير لان من للتبعيض وعندهما تملك أن تطلق نفسها ثلثا لانها للبيان وهي معروفة **فصل في الامر باليد** قدم التخيير لتايده باجماع الصحابة والا مر باليد كالتخيير في جميع مسايله من اشتراط ذكر النفس او ما يقوم مقامه ومن عدم ملك الزوج الرجوع وغير ذلك مما قدمناه سوى نية الثلث فانها تقع هاهنا لا في التخيير واعلم أن التفويض بلفظ امرك بيدك لايعلم فيه خلاف وصحته قياس واستحسان وكذا صحة التفويض بلفظ اختاري نفسك لانه يملك تطليقها فله ان يملك بكل لفظ يفهم التفويض منه ولفظ اختاري نفسك يفيده فعلى هذا انما يتجه نفي تم التفويض بلفظ اختاري لتايده باجماع الصحابة رضي الله عنهم نصا بخلافه بلفظ الامر باليد فانه وان لم يعلم فيه خلاف احد لم يقع به ذلك النقل صريحا وانما افترقا بان في القياس والاستحسان في الايقاع بلفظ الاختيار فان ايقاعها به انما يجوز استحسانا باجماع الصحابة لا قياسا لان الزوج لا يملك الايقاع به فلا يملكه به الملك اذ لا يكون ما في ملكه اوسع

مما في ملكه وهنا يتساوي فيه البابان فان ايقاعها بلفظ اخترت نفسي يصح في جواب امرك بيدك كما يصح في اختاري واما الايقاع بلفظ امري بيدي ونحوه فلا يصح قياسا ولا استحسانا فلا تحم وتترك النزول مخافة **قوله** وان قال لها امرك بيدك ينوي ثلثا اي ينوي التفويض في ثلث فقالت قد اخترت نفسي بواحدة فهي ثلث لان الاختيار يصلح جوابا للامر باليد وهنا مقامان الوقوع وكونه ثلثا والوقوع مبني على صحته جوابا فافاده بقوله لكونه اي الامر باليد تمليكا كالتخيير فجوابه جوابه وهو منقوض بطلقي نفسك فانه تمليك كالتخيير ولا يصح اخترت نفسي جوابا له حتى لا يقع به شي الا عند زفر رحمه الله وجواب شمس الايمة بان الاختيار اضعف من لفظ الطلاق وكذا لو قالت طلقت نفسي ما جاز ه جاز ولو قالت اخترت نفسي لا يتوقف ولا يقع وان اجازه ولا يملكه هو الايقاع به فصلح الاقوى جوابا للاضعف دون العكس لا يدفع الوارد على المصنف ثم كون الاقوى يصلح جوابا للاضعف بلا عكس يحتاج الى التوجيه ويمكن كونه لان الجواب هو العامل والتفويض شرط عليه فلا شرط عليه فلا يكون دونه بل فوقا او مساويا وفرق قاضي خان في شرح الزيادات بان قولها اخترت مبهم وقوله طلقي نفسك مفسر والمبهم لا يصلح جوابا للمفسر وهو مشكل على ما تقدم من تقريرالانفراد بالتفسير في احد الجانبين ثم افاد الثاني بقوله والواحدة اي التي نطقت بها صفة الاختيارة فصار كانها قالت اخترت نفسي بمرة واحدة وبذلك يقع الثلث وان كان الظاهر ان يقول باختيارة واحدة لانه جعلها وصفا لها لكنه قصد التنبيه على ان موجب وقوع الثلث لو صرحت بقولها باختيارة واحدة كون المراد بمرة واحدة فان الاختيارة لبيان المرة من الاختيار وان كان اختيارها بمرة واحدة انتفى الاختيار بعده وكونها بحيث لا يتصور لها اختيار اخر هو بان يقع الثلث ويقال في العرف تركته بمرة واحدة وكرهته بمرة واعرضت عنه بمرة واحدة وما لا يحصى من هذا لا يراد به الا البلوغ ما قيد به من الترك مثلا والكراهة والاعراض منتهاه واورد بعضهم انه ينبغي أن يقع به طلقة واحدة لان بواحدة تحتمل كونها صفة طلقة ولما جعل امرها بيدها في التطليق فقولها اخترت نفسي بواحدة تحتمل كلا من كون ارادة الموصوف طلقة او اختيارة فاذا نوتها ولم تكن له نية تقع واحدة والجواب ان الاحتمالين لم يتساويا فان خصوص العامل اللفظي قرينة خصوص المقدر وهو هنا لفظ اخترت في قولها اخترت نفسي بواحدة بخلاف ما اذا اجابت بطلقت نفسي واحدة حيث تقدر الطلقة وهو لخصوص العامل ايضا وبهذا وقع الفرق بين جوابها بطلقت نفسي واحدة حيث تقع واحدة باينة واخترت نفسي بواحدة حيث تقع ثلث وانما كانت التطليقة باينة لان التفويض انما يكون في الباين لانها به تملك امرها وانما تملكه بالباين لا بالرجعي واذا علم ان الامر باليد مما يراد به الثلث فاذا قال الزوج نويت التفويض واحدة بعد ما طلقت نفسها ثلثا في الجواب يحلف انه ما اراد به الثلث **قوله** وقد حققناه من قبل اي في فصل الاختيار بقوله الاختيار لا يتنوع **قوله** ولو قال لها امرك بيدك اليوم وبعد غد لم يدخل فيه الليل الى اخره حاصله ان قوله اليوم وبعد غد واليوم وغدا يفترقان في حكمين احدهما انها لو اختارت زوجها اليوم وخرج الامر من يدها فيه تملكه بعد الغد والثاني عدم ملكها في الليل وفي اليوم وغد لو اختارت زوجها اليوم لا تملك طلاق نفسها غدا اي نهارا او تملكه ليلا والفرق مبني على انه تمليك واحد في اليوم وغد او تمليكان في اليوم وبعد غد وجعل زفر في الكل

تمليكًا واحدًا فلم يثبت الخيار بعد الغد اذا ردته اليوم فيا سابقا طلقي اليوم وبعد غد حيث لا يقع الا
طلاق واحد اذ فلم يمكن ان يكون هنا امرًا واحدًا وعلى امرك بيدك اليوم وغدا قلنا الطلاق لا يحتمل
التاقيت واذا وقع نصر به طلاقًا في جميع العمر فذكر بعد غد وعدمه سواء لا يقتضي طلاقًا اخر اما الا
مر باليد فيحتمله فيصح ضرب المدة له غير ان عطف زمن على زمن مماثل مفصول بينهما بزمن مماثل
لهما ظاهر في قصد تقييد الامر المذكور بالاول وتقييد امر اخر بالثاني والا لم تكن لهذه الظرفية
معنى واذا كان كذلك لم يصر لفظ يوم معرفة اخبارا غير مجموع الى ما بعده في الحكم المذكور لانه صار في
عطف جملة اي امرك بيدك اليوم وامرك بيدك بعد غد فلو قال امرك بيدك اليوم لا يدخل الليل بخلا
اليوم وغدا فانه لم يفصل بينهما بيوم اخر لتقوم الدلالة على القصد المذكور فكان جمعا بحرف الجمع
في التمليك الواحد فهو كقوله امرك بيدك في يومين وفي مثله تدخل الليلة المتوسطة استعما
لا لغويا وعرفيا على ان ما روي ابن رستم من انه اذا قال انت طالق اليوم وبعد غد تطلق طلاقين بخلاف
اليوم وغد ايمتنع قياسه وايضا في طالق اليوم وبعد غد اثنتين في الحكم في الغد لانها طالق فيه
ايضا بخلاف امرك بيدك اليوم وبعد غد فان الاتفاق على ان لا خيار لها في الغد فلم يلحق به من كل وجه
وقول المصنف وقد يهجم الليل ومجلس المشورة لم ينقطع لا اعتبار به تعليلا لدخول الليل في التمليك
المضاف الى اليوم وغد لانه يقتضي دخول الليل في اليوم المفرد لكن المعنى انه قد يهجم الليل ومجلس
المشورة لم ينقطع **قوله** وعن ابي حنيفة رحمه الله في مسئلة امرك بيدك اليوم وغدا انها اذا ردت
الامر في اليوم لها ان تختار نفسها غدا رواه ابو يوسف عنه ووجهه ان المراة لا تملك رد ايقاع
الزوج لو تنجز فكذا لا تملك رد الامر لانه تمليك يثبت حكمه لها من الملك بلا قبول كالايقاع منه وحاصله
ان ردها لغو فالحال كما كان فلها ان تختار نفسها في الغد ومقتضى هذا ان لها ان تختار نفسها في
اليوم الذي ردت فيه ايضا وصار كقيامها عن المجلس بعد ما خيرها في اليوم وغد واشتغالها
بعمل اخر حيث لا يخرج الامر من يدها وتحقيق وجه الظاهر ان ثبوت هذا الملك مغيا شرعا باحد الا
مور من انقضاء مجلس العلم او الخطاب بلا اختيار شيء او بفعل ما يدل على الاعراض او اختيارها
زوجها فاذا ردت باختيارها زوجها خرج ملك الايقاع عنها فلا تملك اختيار نفسها بعد ذلك وتضاف
توقيت التمليك بهذه الى الاجماع على خلاف القياس مع ان توقيته في الجملة ثابت شرعا كما في الاجا
رة والاوجه تشبيهه بالعارية لوجهين كونه بلا عوض والعارية تمليك المنفعة بلا عوض والثاني ان توقيتها ليس بمدة معينة لان انقضاء المجلس ليس مضبوط الكمية اذ قد يمتد يوما
او يوما او اكثر وكذا اختيارها زوجها وفعل ما يدل على الاعراض بخلاف الاجارة واما تقريره
بان المخيرة امورها انما له اختيار احدهما فكما انها اذا اختارت نفسها ليس لها ان تختار زوجها بعد
الى النكاح كذلك اذا اختارت زوجها ليس لها ان تختار نفسها فلا يفصح عن جواب النكتة التي
مبنى جواز اختيارها نفسها اعني ان الملك بعد ثبوته لا يرتد بالرد انما يرتد شطر التمليك وقد قلنا
ان هذا التمليك يثبت الملك بلا قبول وقد ظهر من وجه الظاهر حمل الرد المذكور في رواية
يوسف على اختيارها زوجها ولا شك انها لا تتعرض لما به الرد فيمكن حمل ردها على كونه بما يكون
بلفظ الرد ونحوه بان تقول عقيب الملك بتخييرها رددت التفويض او لا اطلق ويكون هذا
عطفا لنفس هذا الحكم ويكون هو مستفتى ما في فرع في الوجيزة حيث قال لو جعل امرها بيدها

او بيبه اجنبي يقع لا زمًا فلا يرتد بردها والمسئلة مروية عن اصحابنا وبما ذكرنا تندفع المناقضة المورودة
لا مر في يده ما لا يبقى الامر في يدها فان المراد بردها اختيارها زوجها اليوم وحقيقته انتهاء ملكها
وهناك المراد ان تقول رددت فلم يبق تدافع لكن الشارحون قرروا ثبوت التدافع في ذلك حيث
نقول انه لا يرتد ونقول انه يرتد بالرد عند التفويض واما بعده فلا يرتد كما اذا اقر بمال الرجل فصد
قه ثم رد اقراره لا يصح وحاصله انه كالابراء عن الدين فثبوته لا يتوقف على القبول ويرتد بالرد لما
فيه من معنى الاسقاط او التمليك اما الاسقاط فظاهر واما التمليك فقال تعالى
وان تصدقوا خير لكم سمى الابراء تصدقًا ومما وقع في هذا الباب من المناقضة ما ذكر في الفصول لو قال لا
مراته امرك بيدك ثم طلقها بائنا خرج الامر من يدها وقال في موضع اخر لا يخرج وان كان الطلاق بائنا
ووفق بان الخروج فيما اذا كان منجزًا وعدمه اذا كان معلقًا مثل ان قال ان تزوجت فامرك بيدك
ثم طلقها بائنا فله لعلها في تزوجها ثم وجد الشرط يصير الامر بيدها ولو طلقها ثلاثا ثم تزوجها بعد زوج ا
خر ثم ضربها لا يصير بيدها ومن المناقضة تصريحهم بصحة اضافته كما في المسئلة الاتية اذا قال امرك بيدك
يوم يقدم فلان وسياق الكلام فيها **قوله** وعن ابي يوسف انه اذا قال امرك بيدك اليوم وامرك بيدك
غدا انهما امران حتى لو اختارت زوجها اليوم لها ان تطلق نفسها غدا لانه يثبت لها في الغد تخيير
جديد بعد ذلك التخيير المنقضي باختيارها الزوج قال السرخسي وهو صحيح لانه لما ذكر لكل وقت خبرا عرف
انه لم يرد اشتراك الوقتين في خبر واحد والاصل استقلال الكلام وذكر قاضي خان هذه ولم يذكر فيها
خلافا خلافا فلم يبق تخصيص ابي يوسف الا انه مخرج الفرع المذكور واعلم انه يتفرع على هذا
اعدم جواز اختيارها نفسها ليلا فلا يغفل عنه لانه اثبت لها في يوم مفرد ولا يدخل الليل والثابت في
اليوم الذي يليه بامر اخر كقوله امرك بيدك اليوم حيث يمتد الى الغروب فقط بخلاف قوله امرك بيدك
انما يتقيد بالمجلس وهو على ما قدمناه من الاصل في انت طالق غدا او في غد وفي جامع التمرتاشي ا
مرك بيدك اليوم غدا او بعد غد فهو امر واحد في ظاهر الرواية لانها اوقات مترادفة فصار
كقوله امرك بيدك ابدا فيرتد بردها مرة وعن ابي حنيفة رحمه الله ثلث امور لانها اوقات حقيقة
قوله وان قال امرك بيدك يوم يقدم فلان صح ولها ان تطلق نفسها يوم يقدم وهذا ايضا مما يفا
رق به سائر التمليكات فانها لا تصح اضافتها ولا تعليقها بخلاف هذا الا انه انما هو تمليك فعل فلا يقتضي
لوازم تمليكات الاعيان كما تقدم وقد تخرج على انه من معنى التعليق **فان قيل** يخالفه ما في شرح
الزيادات لقاضي خان لو قال امرك بيدك فطلقي نفسك ثلاثا للسنة او ثلثا اذا جاء غد فقالت قد
اخترت نفسي طلقت ثلثا للحال ولو قامت عن مجلسها قبل ان تقول شيئا بطل لان قوله فطلقي
نفسك ثلثا تفسير للامر والامر باليد يحتمل الثلث اما لا يحتمل التعليق والاضافة الى وقت السنة
لان الامر باليد يقتضي المالكية والامر على هذا لا يفيد البينونة في الحال فلا تثبت المالكية ولهذا لو
قال امرك بيدك ونوى السنة او التعليق لا يصح فاذا الحقه بما كان تفسيرا ايثبت ما يحتمله وهو الثلث
ولا يثبت ما لا يحتمله وهو السنة والتعليق **فالجواب** ان معنى هذا لا احتمال احتمال اللفظ ا
لتخيير للتعليق لانه ليس من افراده ولا متعلقا به بعد ما ذكران قوله فطلقي نفسك ثلثا للسنة او
اذا جاء غد تفسير لذلك التفويض فكان التعليق مرادا بلا لفظ ثم لو لم تعلم بقدومه حتى انقضى
يوم قدومه ودخل الليل فلا خيار لها لان الامر باليد مما يمتد فيحمل اليوم المقرونة به على ا
لنهار لا على الوقت مطلقا وقد حققناه من قبل يعني في اخر فصل اضافة الطلاق وانما لم يعتبر

القدوم فجعل اليوم على الوقت مطلقا لانه غير ممتد لما حققنا هناك من ان المعتبر امتداده وعدمه
هو المضاف لانه المقصود **قوله** واذا جعل امرها بيدها او خيرها فمكثت يوما لم تقم في يدها
ما لم تاخذ في عمل اخر لان هذا تمليك التطليق منها لان المالك هو الذي يتصرف براي نفسه وهي
بهذه الصفة والتمليك يقتصر على المجلس وقد بيناه اي في اول فصل الاختيار والذي ذكره هناك
هو ان التمليك يستدعي جوابا في المجلس ولم يستدل على انه تمليك واستدل هنا عليه بقوله لان ا
لمالك هو الذي يتصرف براي نفسه والوجه المشهور فيه قولهم هو الذي يتصرف لنفسه والا فالو
كيل يتصرف براي نفسه وكانه تركه للعلم بان التفويض الى الاجنبي تمليك وهو لا يتصرف لنفسه وتحقق
ما ذكر في ذلك يبتني مع الوكيل في المشيئة ان شاء الله تعالى وقدمنا ما في قوله يستدعي جوابا في المجلس
فالصواب اسناد الاقتصار على المجلس الى اجماع الصحابة حيث قالوا لها المجلس **قوله** ثم ان كانت تسمع
اي تسمع لفظه بالتخيير اعتبر مجلسها ذلك اي مجلس سماعها وان كانت لا تسمع فمجلس علمها على
ما ذكرناه لان هذا تمليك فيه معنى التعليق اما انه تمليك فلما تقدم من انها عاملة لنفسها واما ان
فيه معنى التعليق فلان الايقاع وان كان من غير الزوج الا ان الوقوع مضاف الى معنى من قبل الزوج فكانه قال
ان طلقت نفسك فانت طالق فيثبت للتفويض احكام تترتب على وجه التمليك واحكام على جهة ا
لتعليق والظاهر ان كلها مما يمكن ترتبها على التمليك فصحة التوقيت على انه تمليك منفعة وقدمنا
ان الحاقها بالعارية قريب ثم من موال التوقف ما يوجب التوقف على ما وراء المجلس كان يقول امرك
بيدك شهرا او جمعة فيعتبر ابتداوه من وقت التفويض وليس هذا الوقف سوى امتداد ا
لملك الذي تحقق في الحال وكذا عدم صحة الرد بعد سكوته اول الامر بناء عليه لانه بناء على ثبوت
الملك الثابت بالتمليك على ما ذكرنا انه لا يحتاج الى القبول واما اقتصاره على المجلس في التفويض
المطلق فتقدم قول المصنف انه تمليك وهو يستدعي جوابا في المجلس وتقدم ان الجواب الذي
يستدعيه التمليك في المجلس القبول وليس للكلام فيه بل امتداده في تمام المجلس اثر الملك وارتفا
عه بعده ونفس اقتصاره عليه باجماع الصحابة **فان قلت** قد وقع في كلام بعضهم ان تطليقها
نفسها قبول **قلنا** لا يتم اذ هو التصرف المتفرع على ثبوت ملكه له واما عدم صحة الرجوع منه ا
لزوج فيناسب كلا من التعليق والتمليك لانه لو ثبت يلزم بلا قضاء ولا رضاء فقد ظهر ان جميع
الاثار يصح ترتبها على جهة الملك هنا ولا حاجة الى اعتبار جهة التعليق وقولهم كانه قال اذا طلقت
نفسك فانت طالق يمكن اجراؤه في الوكالة كانه قال اذا بعت متاعي فقد اجزت بيعك والو لانه
كان الامام قال له اذا قضيت فقد انفذت قضاءك كما قدمنا والاعتبارات التي لا اثر لها كثيرة دايرة
الامكان **قوله** وقوله اي قول محمد ما لم تاخذ في عمل اخر يراد به عمل يعرف انه قطع لما كانت فيه فلو
لبست من غير قيام او اكلت قليلا او شربت او قرات قليلا او سبحت او قالت ادعوا الي ابي استشيره
او الشهود وما اشبهه مما هو عمل الفرقة من غير ان تقوم في التفويض المطلق لم يبطل خيارها
وما ذكر من هذا مثله في قوله اختاري وطلقي نفسك وانت طالق ان شئت وكذا اذا قال
لاجنبي امر امراتي بيدك او طلقها اذا شئت او ان شئت او اعتق عبدي اذا شئت بخلاف قوله
بعه ان شئت لا يقتصر على المجلس لان البيع لا يحتمل التعليق ولو اغتسلت او امتشطت او اختضبت
او جامعها يبطل وذكر المرغيناني ان لم تجد من يدعو الشهود فقامت لتدعو ولم تنتقل قيل لا يبطل
خيارها لعدم ما يدل على الاعراض وقيل يبطل التبدل ولا تعذر فيه كما لا تعذر فيما اذا قيمت كرها

وقيل

قف
مسئلة نجم الدين النسفي رحمه الله عن رجل قال لاخر ان غاب عن هذه البلدة فامر امراته بيدك حتى تخلعها بمهرها ونفقة عدتها [illegible] فقال هو وكيل بالطلاق حتى لا يبطل بالذهاب عن المجلس ومشايخ سمرقند [illegible] وبخارا افتوا ان [illegible] لانه صرح في الامر [illegible] بالذهاب [illegible] ليس يبطل [illegible] التعليل وهذا المعنى قضى الدوام في [illegible] كيل بجهة التوكيل [illegible] الى وامر [illegible] المنه في الا انتهى والله تعالى اعلم

وان قيل اذا لم تنتقل لم يبطل وان انتقلت ففيه روايتان ولو نامت قاعدة او كانت تصلي المكتوبة او الوتر
فاتمتها او النفل فاتمت ركعتين لا يبطل خيارها ولو قامت الى الشفع الثاني بطل الا في سنة الظهر
عن محمد وهو الصحيح ولو قال امرك بيدك فقالت لم لا تطلقني بلسانك فطلقت نفسها طلقت لا
ن قولها لم لا تطلقني ليس ردا فيملك بعده الطلاق قيل فيه نظر لان قولها لم الى اخره كلام زا
يد فيتبدل به المجلس وفيه نظر لان الكلام المبدل للمجلس ما يكون قطعا للكلام الاول وافاضة في
غيره وليس هذا كذلك بل الكل متعلق بمعنى واحد وهو الطلاق **قوله** والاول اصح اي ما ذكر في الجامع
الصغير اصح مما ذكر في غيره وهو الاصل لان من حزبه امر قد يستند لاجل التفكر لان الاستناد والا
تكاء سبب للراحة كالقعود في حق القايم ولانه نوع جلسة فلا يتغير به التابت المجالس **قوله** وا
ن سارت بطل قيل لو اختارت نفسها مع سكوته والدابة تسير طلقت لانها لا يمكنها الجواب باسرع
من ذلك فلا يتبدل حكما وهذا لان اتحاد المجلس انما يعتبر ليصير الجواب متصلا بالخطاب وقد وجد
اذا كان من غير فصل ولا فرق بين كون الزوج معها على الدابة او المحمل اولا ولو كانت راكبة فنزلت
وتحولت الى دابة اخرى او كانت نازلة فركبت بطل خيارها في المحمل يقوده الجمال وهما فيه لا يبطل
ذكره في الغاية لانه والى الفقه كالسفينة **قوله** والسفينة كالبيت لان سيرها غير مضاف الى راكبها
بل الى غيره من الريح ودفع الماء فيما له جرية كالنيل فلا يبطل الخيار بسيرها بل بتبدل المجلس وعن ابي يوسف
ان السفينة اذا كانت واقفة فسارت بطل خيارها **فصل في المشيئة** **قوله** ومن قال لامراته طلقي
نفسك ولا نية له او نوى واحدة فقالت طلقت نفسي فهي واحدة رجعية وان طلقت نفسها
ثلثا وقد اراد الزوج ذلك وقعن عليها سواء اوقعتها بلفظ واحد او متفرقا وانما صح ارادة الثلث
لان قوله طلقي نفسك معناه افعلي فعل التطليق فهو من كون لغة لانه جزء معنى اللفظ فيه العموم
غير ان العموم في حق الامة ثنتان وفي حق الحرة ثلث وقد تقدم **قوله** وان قال لها طلقي نفسك فقالت
ابنت نفسي طلقت اي رجعيا ولو قالت قد اخترت نفسي لم تطلق وحاصل الفرق بين صحة ا
لجواب بابنت وعدمه باخترت ان المفوض الطلاق والابانة من الفاظه التي تستعمل في ايقاعه
كناية فقد اجابت بما فوض اليها بخلاف الاختيار ليس من الفاظ الطلاق لا صريحا ولا كناية و
لهذا لو قال ابنت او ابنت نفسي توقف على اجازته ولو قالت اخترت نفسي فهو باطل ولا تلحقه
اجازة وانما صار كناية باجماع الصحابة فيما اذا حصل جوابا للتخيير غير انها زادت وصف تعجل
البينونة فيه فيلغو الوصف ويثبت الاصل لا يقال قد صح جوابا للامر باليد لانا نقول الامر باليد
هو التخيير معنى فيثبت جوابا له بل لا له نص اجماعهم على التخيير وهذا لان قوله امرك بيدك ليس
معناه الا انك مخيرة في امرك الذي هو الطلاق بين ايقاعه وعدمه فحيث جعل جوابا للتخيير بلفظ
التخيير كان جوابا للتخيير بمرادفه للعلم بان خصوص اللفظ ملغى بخلاف طلقي لانه وضعا طلب
التخيير ~~كان جوابا للتخيير بمرادفه~~ وعدمه ثم اذا اجابت باخترت نفسي خرج الامر من يدها باشتغا
لها بما لا يعنيها في ذلك الامر وعن ابي حنيفة انه لا يقع بجوابها بابنت نفسي لانها اتت بغير ما فوض
اليها لان الابانة تغاير الطلاق لحصول كل منهما دون الاخر ويخرج الامر من يدها كما يخرج
بقولها اخترت وصار كما لو قال طلقي نفسك نصف تطليقة فطلقت تطليقة او قال ثلاثا ثانيه
فطلقت الفا لا يقع شي **والجواب** انها خالفته فيها في الاصل في الاولى ظاهر وكذا في الثا

لان الايقاع بالعدد عند ذكره لا بالوصف على ما تقدم فيكون خلافًا معتبرًا بخلاف ما نحن فيه لانها
خالفت في الوصف بعد موافقتها في الاصل فلا يعد خلافًا اذ الوصف تابع واعلم ان المسئلتين
ذكرهما التمرتاشي والخلاف بينهما في الاصل انما هو باعتبار صورة اللفظ ليس غير اذ الواقع على
الموافقة اعني الثلث والنصف لكان الواقع هو الواقع بالتطليقة والالف والخلاف في مسئلة
الكتاب باعتبار المعنى فان الواقع بمجرد الصريح ليس هو الواقع بالبائن وقد اعتبر الخلاف لمجرد اللفظ
بلا مخالفة في المعنى خلافًا فانظر الى انه الاصل في الايقاع والخلاف في المعنى غير خلاف وفيه ما لا يخفى **قوله**
ولو قال لها طلقي نفسك ليس له ان يرجع عنه لما فيه من معنى التعليق ولو قامت من مجلسها بطل
خيارها لانه تمليك الطلاق بخلاف قوله طلقي ضرتك لانه توكيل فلا يقتصر على المجلس ويقبل الرجوع
وكذا قوله لاجنبي طلقها او قوله اجنبي لها طلقي فلانة لانها عاملة فيه لغيرها وكذا المديون في ابراء
دينه بقول الدائن له ابرا دينك عامل لغيره بالذات ولنفسه ضمنًا على ما قدمنا والتوكيل استعانة فلو لزم فلم يملك الرجوع عاد على موضوعه بالنقض وقدمنا عدم ظهور الفرق بين
طلقي وابري دينك اذ كل ما يمكن اعتباره في احدهما يمكن في الاخر وان عدم الرجوع ايضًا يتفرع
على معنى الملك الثابت بالتمليك بناءً على ان يثبت بلا توقف على القبول شرعًا على ما صرح به في الذخيرة
وانه لا حاجة الى ترتبه على معنى التعليق المستخرج لانه يمكن مثله في الوكالات والولايات فلو صح لزم
ان لا يصح الرجوع عن توكيل وولاية واما الاقتصار على المجلس فبالاجماع على خلاف القياس **قوله** وان
قال لها طلقي نفسك متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعده وكذا اذا شئت واذا ما شئت
لما ذكرنا من العموم ويرد على قول ابي حنيفة في اذا انها عنده بمنزلة ان فلا تقتضي بقاء الامر في يدها
وفيه جواب المصنف بانها يمكن ان تجعل شرطًا وان تجعل ظرفًا والامر صار في يدها فلا يخرج بالشك وصار كما اذا قال في اي وقت شئت ولانها انما تملك ما ملكت وانما ملكها الطلاق وقت
المشية فلا تملكه دونها وبهذا يتضح ان هذه الاضافة للتمليك لا التنجيز ومن فروع ذلك انها
لو طلقت نفسها بلا فصل غلطًا لا يقع اذا ذكر المشية ويقع اذا لم يذكرها وقدمنا في اول
باب ايقاع الطلاق ما يوجب حمل ما اطلق من كلامهم من الوقوع بلفظ الطلاق غلطًا على
الوقوع في القضا لا فيما بينه وبين الله تعالى **قوله** واذا قال لرجل طلق امراتي فله ان يطلقها
في المجلس وبعده وله اي للقائل ان يرجع لان هذا توكيل والتوكيل استعانة فلا يلزم وله ان يرجع
فلا يقتصر وللوكيل ان يفعله بعد المجلس بخلاف قوله لها طلقي نفسك لانها عاملة لنفسها فكان
تمليكًا لا توكيلًا ولو قال لرجل طلقها ان شئت فله ان يطلقها في المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع وقال زفر هذا والاول وهو قوله للرجل طلق امراتي بلا ذكر مشية سوا لان التصريح بالمشية
كعدمه لانه وكيلًا كان او مالكًا يتصرف عن مشيته فصار كما اذا قال لرجل بع عبدي هذا ان شئت لا
يقتصر وله الرجوع اجيب بان ليس الكلام في هذه المشية التي بمعنى عدم الجبر بل في انه اذا اثبت
له المشية لفظًا صار موجب اللفظ التمليك لا التوكيل لان تصرف الوكيل لغيره انما هو عن مشية
ذلك الغير وان كان امتثاله بمشية نفسه بخلاف المالك فانه المتصرف بمشية نفسه ابتدا الغير
معتبر ذلك امتثالًا فاذا صرح له المالك بتعلق الطلاق بمشيته كان ذلك تمليكًا فيستلزم حكم التمليك
بخلاف البيع لانه لا يحتمل التعليق فيلغو وصف التمليك ويبقى الاذن والتصرف بمقتضى مجرد الاذن
لا يقتصر على المجلس قيل فيه اشكال لان البيع فيه ليس بمعلق بالمشية بل المعلق فيه الوكالة

قف
وهذا لانه انما استعان
بغيره ليكون التصرف له
لا عليه فلو الزمناه
بما تزول حاجته بالتو
كيل فيصير التصرف عليه
فيتصرف لاجل الموكل و
في لحوق المنة ضرر
فله ان يرجع
انتهى

بالبيع

بالبيع وهي تقبل التعاليق وكانه اعتبر التوكيل بالبيع بنفس البيع وهذا غلط يظهر بادنى تامل وذلك
لان التوكيل هو قوله بع فكيف يتصور كون نفس قوله معلقًا بمشية غيره بل وقد تحقق وفرغ منه
قبل مشية ذلك الغير ولم يبق لذلك الغير سوى فعل متعلق التوكيل او عدم القبول والرد والى
هنا تم من المصنف انه اطلق وصف التمليك مرة بانه يعمل براي نفسه بخلاف الوكيل ومرة بانه
عامل لنفسه بخلافه ومرة بان يعمل بمشية نفسه وليس الراي والمشية واحدًا فان العمل بالراي
العمل بما يراه صوابًا من غير ان يدخل في مفهومه كونه لنفسه ولا لغيره والعمل لنفسه خلا
فه لغيره وبمشيته اي باختياره ابتداءً الا باعتباره على مطابقة امر امر من غير اعتبار معنى الا
ضعية في متعلقها بل هي والارادة تخصصان الشي بوقت وجوده والاول تقتضيه بالوكالة
وهو مندفع بان العامل برايه هو الذي لا يغلبه على رايه ما يقيده في فعل ولا ترك والوكيل وان
كان يوكالة عامة مطلقة معه ما يغلبه في جانب الترك وهو لزوم خلف الوعد الثابت ضمن ر
ضاه بالتوكيل ان لم يفعل فانه اذا وكله فرضى كان واعدًا بفعل ما استعانه به فيه فاذا لم
يفعل اخلف الوعد بخلاف الزوجة فانها لا تعد مخلفة بترك الطلاق اذا لم يغيرها عليه فا
مر شرعي فظهر ان الوكيل ليس عاملًا براي نفسه مطلقًا والثاني بامر المديون بابراء نفسه وقد
منا ما في جوابه من النظر ولو تم انتقض بالتفويض الى الاجنبي فانه قطعًا ليس بتطليق زو
جة غيره عاملًا لنفسه والثالث اقرب والله اعلم فالمعول عليهما **قوله** وان قال لها طلقي
نفسك ثلثًا فطلقت واحدة فهي واحدة لانها لما ملكت ايقاع الثلث كان لها ان توقع
منها ما شاءت كالزوج نفسه ولو قال لها طلقي نفسك واحدة فطلقت ثلثًا لم يقع شي عند ابي حنيفة
وقالا تقع واحدة لانها اتت بما ملكته وزيادة فصار كما اذا طلقها الزوج الفًا وكقولها طلقت نفسي وا
حدة وواحدة وواحدة في هذه المسئلة وابنت نفسي في جواب طلقي نفسك وطلقت نفسي وضرتي
وقول العبد في جواب اعتق نفسك اعتقت نفسي وفلانًا حيث يقع ثلث في الاولى ورجعي في الثانية والثالثة
وتطلق هي وتعتق هو دون من قرناه ولابي حنيفة انها اتت بغير ما فوض اليها مبتداة فيتوقف
على اجازة الزوج وبهذا يخرج الجواب عما بعد الاولى من الصور لامتثالها بدءًا ثم المخالفة بما بعده فلا تعتبر
ووجهها في ابنت نفسي ان معناه طلقت نفسي بائنًا والباقي ظاهر وقوله بخلاف الزوج جواب عن الا
ولى اي الزوج يتصرف بحكم ملك الثلث وكذا اذا صرح بها الثلاث في ضمنه فيثبت القدر الذي يملكه
ويلغو ما سواه كذا هي المسئلة الاولى وهي قوله لها طلقي نفسك ثلثًا ملكتها بجميع اجزائها اما هنا
فلم تملك الثلث لانه انما ملكها الواحدة ولم تات بما فوض اليها فلم تصح باعتبارها ما ملكها ولا باعتبار
متصرفة عن الامر لعدم الموافقة وحقيقة الفرق انها ملكت الواحدة وهي شي بقيد الوحدة بخلاف
الواحدة التي في ضمن الثلث فانها تقيد ضده وهذا معنى قوله الثلث اسم لعدد مركب مجتمع الو
حدات والواحد لا تركيب فيه فكان بينهما تضاد بخلاف الزوج وبخلافها في المسئلة الاولى لانها ملكت
الثلث اما هنا فلم تملك الثلث لما ذكرنا وهذا التقرير لا يتعقب ايرادًا او وقع في لفظ المصنف
قوله والثلث غير الواحدة يعني فلم تكن بايقاعها موافقة لما ملكها فاعترض بان اهل السنة اتفقوا ان
الجزء من العشرة ليس عينها ولا غيرها هذا واجيب بان ذلك في الامور الموجودة بخلاف نحو الطلاق
وانت تعلم ان هذا مجرد اصطلاح المتكلمين كما ان اصطلاح الفلاسفة ان ما ليس عينًا فهو غير ولو

فوض عدم وضع الاصطلاح اصلا بل عدم وضع لفظة غير لغة لم يتوقف اثبات المطلوب عليه اذ يكفي
فيه ان يقال فوض اليها الواحدة وليست الثلاث اياها فلا تكون مفوضة اليها فايراد مثله الزام بمجرد الا
صطلاح وغاية ما يلزم بعد التزامه ان المصنف عبر عما ليس اياه بلفظ غيره مجازا **قوله** ولو امرها
بطلاق يملك رجعتها فطلقت بائنا او امر بالبائن فطلقت رجعيا وقع ما امر به ومعنى الاول ان يقول
طلقي نفسك واحدة املك الرجعة فيها فتقول طلقت نفسي واحدة بائنة تقع رجعية لانها اتت
بالاصل وزيادة وصف كما ذكرنا فيلغو الوصف ويبقى الاصل ومعنى الثاني ان يقول طلقي نفسك
واحدة بائنة فتقول طلقت نفسي واحدة رجعية تقع بائنة لان قولها رجعية لغو لان الزوج لما
عين صفة المفوض اليها في الصورتين فحاجتها بعد ذلك الى اصل الايقاع لا الى ذكر وصفه فذكر
ها اياه موافقا او مخالفا لا عبرة به لان الوقوع بايقاعها مبني الابتداء على التفويض فذكرها الحكو
تها وعن سكوتها يقع على الوصف المفوض وحاصل هذا كله ان المخالفة ان كانت في الوصف لا
يبطل الجواب بل يبطل الوصف الذي به المخالفة ويقع على الوجه الذي فوض به بخلاف ما اذا كا
نت في الاصل حيث يبطل كما اذا فوض واحدة فطلقت ثلثا على قول ابي حنيفة او فوض ثلثا فطلقت
الفا وتقدم تخريج ابتنى على مخالفة الوصف في قول طلقي نفسك **قوله** ولو قال لها طلقي نفسك
الى اخره تقدم انه اذا قال طلقي نفسك ثلثا تملك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلثا
فلو انه زاد قوله ان شئت فطلقت واحدة لم يقع شيء لان معناه ان شئت الثلث فكان تفويض
الثلث معلقا بشرط هو مشيئتها اياها ولم يوجد الشرط لانها لم تشأ الا واحدة وتقدم ان لو
قال لها طلقي نفسك واحدة فطلقت ثلثا لم يقع شيء عند ابي حنيفة وتقع واحدة عندهما فلو زاد
قوله ان شئت فالخلاف على ما هو عليه فابو حنيفة يقول مشيئة الثلث ليست مشيئة الواحدة
فلم يوجد الشرط وهما يقولان مشيئة الثلث مشيئة الواحدة كما ان ايقاعها ايقاع الواحدة وقد سبق
في تحقيق ذلك **قوله** ولو قال لها انت طالق ان شئت فقالت شئت ينوي الطلاق بطل الامر لانه علق
طلاقها بالمشيئة المرسلة منها وهي اتت بالمعلقة فما وجد الشرط ثم هو اشتغال بما لا يعنيها
فخرج الامر من يدها ولا يقع الطلاق بقوله شئت وان نوى لانه ليس من كلام الرجل ذكر الطلاق
وليس في كلامها لانها لم تقل شئت طلاقي ان شئت ليكون الزوج شئت شائيا طلاقها فما القطائل
بمجرد النية والنية لا تعمل في غير لفظ الصالح للايقاع به نحو اسقيني حتى لو كان قال شئت طلا
قك ينويه وقع لان المشيئة تنبئ عن الوجود لانها من الشيء وهو الموجود بخلاف ما لو اردت طلاقك
لانه لا ينبئ عن الوجود بل هي طلب لنفس الوجود عن ميل وغاية الامر ان المشيئة والارا
دة في صفة العباد مختلفان وفي صفة الله سبحانه مترادفان كما هو اللغة فيهما مطلقا فلا ين
خلهما وجود اي لا يكون الوجود جزء مفهوم احدهما غير ان ما شاء الله كان وكذا ما اراده لان تخلف
المراد انما يكون لعجز المريد لا الذات لانها ليست المؤثرة الوجود لان ذلك خاصية القدرة بل بمعنى
انها المخصصة للمقدور والمعلوم وجوده بالوقت والكيفية ثم القدرة تؤثر على وفق الارادة
غير انه لا يتخلف شيء عن مراده تعالى لما قلنا في المشيئة بخلاف العباد وعن هذا لو قال اراد الله
طلاقك ينويه يقع كما لو قال شاء الله بخلاف احب الله طلاقك او رضيه لا يقع لانهما لا يستلزمان
منه تعالى الوجود ولو قيل التخصيص بالوقت الارادة عن طلبه ويستلزم عدم الفرق بين صفة الا

رادة

رادة او الكلام نعم فرق بين الطلبين انه في الكلام طلب تكليفي وهذا الخلافة ولكنه ليس يلزم
كون الطلب الكلامي تكليفا دائما كما في الطلب المعبر عنه بكن ولو اجيب بان ذلك الطلب
خارج عنها لزم كونها من صفات الافعال في الفرق بينهما في صفة الله سبحانه وتعالى بقي الشا
ن في كون المشيئة تنبئ عن الوجود في حق العباد للاشتقاق عن الشيء وهو الوجود وفيه نظر
فان الشيء وان وقع على غير الاعيان الا ان كونه في مفهومه الوجود اصطلاح طارئ على اللغة
يقال للمعدوم والموجود وكون الارادة تنسب الى ما لا يعقل بخلاف المشيئة كما ذكر شمس الائمة
لا اثر له الا لو لم يكن مجازا عقليا او مجازا لغويا في لفظ الارادة على انه سمع نسبة المشيئة ايضا
الى ذلك انشد ابو السكيت في اصلاح المنطق • يا مرحباه بحمار عفرا • اذا اتى قربته لما شا •
• من الشعير والحشيش والما • وهو من شواهد قصر الممدود فتوجه ان يعتبر العرف فيه يعني
يكون العرف العام انه الشيء الموجود والمشيئة منه بان يراد به بعض ما يصدق عليه وهو
الشيء الكائن مصدر لشاء فانه يقال شاء شيئا على الارادة الى اصل المصدر ثم يشتق منه ولما
كان الوجود على هذا محتمل اللفظ لا موجبه احتاج الى النية فلزم الوجود فيها فاذا قال شئت
كن اي المخاطب العرفي فمعناه اوجدته عن اختيار بخلاف اردت كذا لمجرد يقتضي عرفا عاما عدم
الوجود واحببت طلاقك ورضيته مثل اردته ولو قال شائي طلاقك ناويا للطلاق فقالت
شئت وقع ولو قال اريده او اهويه اجبه او ارضيه ينوي الطلاق فقالت احببته
هو بنيه رضيته لا يقع بخلاف ما لو قال ان اردت او احببت الى اخرها فقالت اردت الى اخرها
فانه يقع وان لم ينو لانه تعليق لا يفتقر الى النية وهو كقوله ان كنت تحبيني يتعلق باخبار
ها فاذا قالت احببت وقع **قوله** وان قالت قد شئت ان كان كذا الامر قد مضى كشئت ان كان
فلان قد جاء وقد جاء او لامر كائن كشئت ان كان ابي في الدار وهو فيها طلقت لان
التعليق بامر كائن تنجيز قيل يلزم عليه انه لو قال هو كافر ان كنت فعلت كذا وهو يعلم انه
قد فعله ان يكفر وهو مختلف اجيب بان من المشايخ من قال بكفره فالالزام بعد حقق وعلى المختار
وهو عدم كفره وهو مروي عن ابي يوسف يفرق بان هذه الالفاظ جعلت كناية عن اليمين
بالله تعالى اذا جعل تعليق كفره بامر في المستقبل فكذا اذا جعله بماض تحاميا عن تكفير
المسلم والاوجه ان الكفر بتبدل الاعتقاد وتبدله غير واقع مع ذلك الفعل فان قيل لو
قال هو كافر بالله ولم يتبدل اعتقاده يجب ان يكفر فليكفر هنا باللفظ فهو كافر وان لم يتبدل
اعتقاده قلنا الثاني عند وجود الشرط حكم اللفظ لا عينه فليس هو بعد وجوده ا
للفظ منجزا بقوله هو كافر حقيقة **قوله** ولو قال انت طالق اذا شئت او اذا ما شئت
او متى شئت او متى ما شئت فردت بان قالت لا اشاء لا يكون ردا ولها ان تشاء بعد ذلك ولا
يقتصر على المجلس اما كلمة متى فانها لعموم الاوقات كانه قال في اي وقت شئت وانما لم يرتد
بردها لانه لم يملكها في الحال شيئا بل اضافه الى وقت مشيئتها فلا يكون تمليكا قبله فلا يرتد
بالرد وقد يقال ليس هذا تمليكا في حال اصلا لانه صرح بطلاقها معلقا بشرط مشيئتها
فاذا وجدت مشيئتها وقع طلاقه وانما يصح ما ذكر في طلقي نفسك اذا شئت لانها تتصرف بحكم
الملك بخلاف ما لو قالت طلقت نفسي في هذه المسألة فانه وان وقع الطلاق لكن الواقع

طلاقه المعلق وقولها طلقت ايجاد للشرط الذي هو مشية الطلاق على تقدير ان المشية تقارن الايجاد ثم
لا تملك تطليق نفسها الا مرة واحدة لانها تعم الازمان لا الافعال بخلاف كلما **قوله** واما كلمة اذا واذ
اما فهي كمتى عندهما لان حكما لمتى يكون حكما لاذا وعند ابي حنيفة وان كانت اذا تستعمل للشرط المجرد
عن الزمان كما تقدم لكنها تستعمل للوقت ايضا مجردا عن معنى الشرط ومقرونا به ولكل موضع تحقق فيه
ثبوت حكم لا يحكم بزواله انت طالق اذا لم اطلقك الحكم الثابت عدم الطلاق فلا يحكم بزواله بوقوع
الطلاق الا بيقين وهو بان يراد به الزمان وهو غير لازم من استعمالها فلا تطلق الا بالموت وفي انت
طالق اذا شئت صار الامر في يدها فلا يخرج بانقضاء المجلس الا بيقين وهو بان يراد بها الشرط ا
لمجرد وهو غير لازم من استعمالها نعم لو صرح فقال اردت مجرد الشرط لنا ان نقول بتقييده بالمجلس
كما اذا قال انت طالق ان شئت فانه يتقيد بالمجلس ويحلف لنفي التهمة على نحو ما تقدم انه اياه اراد
وقوله وقد مر يعني في فصل اضافة الطلاق هذا والوجه في تقريره غير هذا وهو قوله اذا شئت
يحتمل تعليق طلاقها بشرط هو مشيتها وانه اضافته الى زمانه وعلى كل من التقديرين لا يرتد بالرد حتى اذا
تحقق مشيتها بعد ذلك بان قالت شئت ذلك الطلاق او قالت طلقت نفسي وقع معلقا كان او مضافا لا
ما قالت شئت ذلك الطلاق او قالت طلقت نفسي وقع معلقا كان او مضافا الا ما قال المصنف من الامر د
خل في يدها فلا يخرج بالشك لان معناه انه يثبت ملكها بالتمليك فلا يخرج بالشك في المراد باذا انه محض
الشرط فيخرج من يدها بعد المجلس او الزمان فلا يخرج كمتى وقد صرح انفا في متى بعدم ثبوت التمليك
قبل المشية لانه انما ملكها في الوقت الذي شاءت فيه فلم يكن تمليكا قبله حتى يرتد بالرد وعلى ما ذكرنا فا
لذي دخل في ملكها تحقيق الشرط او المضاف اليه الزمان وهو مشيتها الطلاق ليقع طلاقه و
على هذا تقول لهم في قوله انت طالق كلما شئت لها ان تطلق نفسها واحدة بعد واحدة معناه
تطلق بمباشرة الشرط تجوزا بالتطليق عنه بان تقول شئت طلاقي او طلقت نفسي فيقع طلا
قه عند تحقق الشرط وانما يصح كلامهم في قوله طلقي نفسك كلما شئت **قوله** الا ان التعليق
الى اخره جواب عن مقدر هو ان موجبه كلما تكرار الافعال ابدا ومقتضاه اذا طلقت نفسها
ثلثا وعادت اليه بعد زوج ان تملك طلاقها ايضا وليس لها ذلك اجاب بانها وان كانت كذلك لكن
التفويض انما ينصرف الى الملك القايم لا الى عدم الملك الذي هو معنى الملك المعدوم فلو انصرف
اليه انصرف الى عدم الملك فاذا فرض ان المملوك قدر معين لزم ان باستغراقه تكرارا ينتهي التفويض
وذلك القدر هو الثلث فلو طلقت نفسها واحدة وانقضت عدتها فتزوجت باخر وعادت الى الا
ول ملكت ثلث تطليقات ايضا خلافا لمحمد فان عنده انما تملك ثنتين لما عرف في مسئلة الهدم **قوله**
وليس لها ان تطلق نفسها ثلثا بالاتفاق لانها لعموم الانفراد لا لعموم الاجتماع فلا تملك الايقاع
جميعا وعلى هذا لا تطلق نفسها ثنتين فلو طلقت ثلثا او ثنتين وقع عندهما واحدة وعنده لا
يقع شيء بناء على ما تقدم من ان ايقاع الثلث ايقاع الواحدة عندهما خلافا له **قوله** ولو قال ا
نت طالق حيث شئت او اين شئت لم تطلق حتى تشاء وتتقيد بالمجلس ولو قامت منه قبل
المشية فلا مشية لها لان كلمة حيث واين للمكان والطلاق لا تعلق له بالمكان فيلغو ويبقى
ذكر مطلق المشية فيقتصر على المجلس وورد عليه انه اذا الغي المكان صار انت طالق شئت
وبه يقع الحال كقوله انت طالق دخلت الدار اجيب بانه يجعل الظرف مجازا عن الشرط لان كلا منهما

يفيد

يفيد ضمنا من التاخير وهو خير من الغاية بالكلية فاورد عليه فلم يبطل بالقيام وفي ادواتهما
لا يبطل به كمتى واذا اجيب بان الحمل على ان اولى لانها ام الباب وصرف الشرط وفيه يبطل با
لقيام واعترض في بعض شروح المنار بانه لما جعل مجازا عن الشرط فالشرط الذي فيه معنى ا
لحقيقة اولى انتهى فان اراد بالمعنى الحقيقي الزمان كمتى حتى لا يخرج من يدها بعد المجلس فليس
معنى لحيث واين بل معناهما المكان وان اراد معنى الظرفية مطلقا فليس معناهما اصلا بل اسم
الظرف اصطلاح مبني على تشبيه المكان والزمان بالاوعية للامتعة وهي الظروف لغة **قوله**
فوجب اعتباره عموما كما في انت طالق في اي وقت شئت وخصوصا في انت طالق غدا **قوله**
ولو قال لها انت طالق كيف شئت طلقت ان كانت غير مدخول بها طلقة باينة وخرج الامر من
يدها لفوات محليتها بعدم العدة وان كانت مدخولا بها طلقت طلقة رجعية بمجرد قوله ذلك
شاءت او لا ثم ان قالت شئت باينة او ثلثا وقد نوى الزوج ذلك يصير كذلك للمطابقة وان اختلفا
بان شاءت باينة والزوج ثلثا او على القلب فهي رجعية لانه لغت مشيتها لعدم الموافقة فبقي
ايقاع الزوج بالصريح ونيته لا تعمل في جعله باينا ولا ثلثا ولو لم يحضر الزوج نية ولم ينو الزوج يقع
ما اوقعت بالاتفاق على اختلاف الاصلين اما على اصله فلانه اقامها مقام نفسه في اثبات الوصف
لان كيف للحال والزوج لو اوقع رجعيا يملك جعله باينا وثلثا عند ابي حنيفة فكذا المراة عند هذا
التفويض تملك جعل ما وقع كذلك واما عندهما فكذا يملكها ايقاع البايب والثلث لانه تفويض اصل
الطلاق اليها على اي وصف شاءت كذا في الكافي وهذا الذي ذكرنا من وقوع الرجعية وقبل مشيتها قول
ابي حنيفة رحمه الله اما عندهما فما لم تشاء لم يقع شيء وعلى هذا الخلاف انت حر كيف شئت يقع للحال
عنده وعندهما يتوقف على المشية والحاصل ان اصل الطلاق لا يتعلق بمشيتها عنده بل صفته
وعندهما يتعلقان معا بمشيتها وما قيل ان العتق لا يتعلق فيقع النية يوهم عدم الخلاف او
ترجيح العتق بذلك لكن الثابت ما سمعت من الخلاف وعدم كيفية زايدة على اصل العتق ممنوع
بل له كيفية زايدة على ذلك من كونه معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا عما
ياتي من الزمان ومقيدا به **قوله** فلابد من تعليق اصل الطلاق بمشيتها لانه لو لم يتعلق اصله بمشيتها
حتى وقع دونها وقع موصوفا البتة ضرورة عدم انفكاك الذات عن الوصف فقد ثبت وصف لا بمشيتها
وقد كان وصف بمشيتها هذا خلف وابو حنيفة يقول حقيقة قوله انت طالق تنجيز لاصل الطلاق
جاعلا صفته على مشيتها ومن ضرورة اثبات اصله اثبات وصف الرجعة فكان في نفس كلامه هذا
مخصصا بعض الاوصاف في عمومها بقي اي الامرين اولى تخصيص العام للمحافظة على حقيقة اللفظ
التي هي تنجيز اصل الطلاق او اعتبار اصله معلقا للمحافظة على حقيقة العموم والنظر في ترجيح الا
ول لان تخصيص العام اغلب من اعتبار المنجز معلقا لانه لا يكاد يثبت واما ما رجح به في الكافي
من ان بتقدير قولهما يبطل الاستيصاف والكلام يحتمل التخصيص دون التعطيل فانما يتم لو كا
ن كيف في التركيب للاستيصاف ولا يخفى ان معنى الاستخبار ههنا غير مراد اصلا بل تركيب كيف شئت
مجاز عن كل كيفية شئتيها كقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت اي ينظرون كيفية
خلقها **فان قلت** فلم لم يعتبر كيف شرطا وهو احد استعماليها فيترجح قولهما لان تعليق اصل
الطلاق حقيقة اللفظ **فالجواب** لا يجوز لان شرط شرطيتها اتفاق فعلي الشرط والجزاء لفظا

ومعنى نحو كيف تصنع اصنع وما قيل في توجيه قولهما أن غير المحسوس حاله واصله سوا ابناء على
امتناع قيام العرض بالعرض فليس احدهما قايمًا بالاخر بل كل منهما يقوم بالجسم فلزم منه كون
الطلاق ليس موجودًا بدون الكيفية بل كل من الطلاق وكيفيته سواء في الاصلية والفرعية
فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر فحاصله ذكر مبنى اخر غير ما تقدم من ضرورة تعلق
الاصل لما ذكرنا وهو ضعيف اذ المبنى ليس الا التلازم فيما يثبت لاحدهما يثبت للاخر ولا دخل لامتناع
قيام العرض بالعرض في ذلك فالفقير ما قررنا **قوله** ولو قال لها انت طالق كم شيت او ما شيت طلقت
نفسها ما شائت واحدة او ثنتين او ثلثا ويتعلق اصل الطلاق بمشيتها بالاتفاق بخلاف مسئلة
كيف شيت على قوله وهذا لان كم اسم للعدد فكان التفويض في نفس العدد والواقع ليس الا العدد
اذا ذكر وصار التفويض في نفس الواقع فلا يقع شي ما لم تشا والقياس ان لا يباح لها ان تطلق نفسها
ثلثا كما لا يباح للزوج لكن روي الحسن عن ابي حنيفة انه يباح لها في التخيير ووجه ما ذكره في الفوايد
الظهيرية في المسئلة الاتية قال لو طلقت نفسها ثلثا على قولهما او ثنتين على قول ابي حنيفة
لا يكره لانها مضطرة الى ذلك لانها لو فرقت خرج الامر من يدها بخلاف ما لو اوقع الزوج ذلك
على هذا ففي اصل رواية الجامع الصغير في هذه المسئلة مثل قوله ان شات طلقت نفسها واحدة او
ثنتين او ثلثا ما لم تقم من مجلسها لا يحتاج الى حمله على مشية القدرة لا مشية الاباحة ثم الواحد عدد
على اصطلاح الفقها لما تكرر لهم من اطلاق العدد وارادته وما شيت تعميم العدد فتقريره تقريره
واورد ان كلمة ما كما تستعمل للعدد تستعمل للوقت لحو ما دام فوقع الشك في تفويض العدد فلا
يثبت بانه معارض بالمثل بان يقال لو اعملناها بمعنى الوقت لا يبطل بالقيام عن المجلس ولو ا
عملناها بمعنى العدد يبطل فوقع الشك في ثبوته فيما وراء المجلس فلا يثبت فيه بالشك فتعارضا
وترجح اعتبارها للعدد بان التفويض تمليك فيقتصر على المجلس ما لم يكن موقتًا وانما يكون
لو كانت معتبرة بمعنى العدد ولانه المتبادر منه ذلك بخلاف الزمان فانه انما يتبادر حالة
صلتها بدام ثم ان ردت الامر بان قالت لا اطلق كان ردًا لان هذا امر واحد بخلاف ايدًا كما
وقوله خطاب في الحال احتراز عن اذا ومتى يعني هذا تمليك منجز غير مضاف الى وقت في
المستقبل فاقتضى جوابا في الحال **قوله** وان قال لها طلقي نفسك من ثلث ما شيت فلها ان
تطلق نفسها واحدة وثنتين بالاتفاق واختلفوا في الثلث فلا تطلق عند ابي حنيفة ثلثا
وبه قال الشافعي واحمد وتطلق عندهما ان شائت لان كلمة ما محكمة في العموم وكلمة من قد
تستعمل للتمييز اي للبيان كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وغيره صلة كيغفر
لكم من ذنوبكم وتبعيضًا نحو اكلت من الرغيف فيحمل على التمييز الجنس محافظة على عموم ما اي
بيان الجنس بخلاف ما لو حملت على التبعيض يعني فيكون بيان المراد الثلث من الطلاق دون
ساير الاعداد منه وان كان لا يتصور في الطلاق عدد الا الثلث فذلك شرعًا اما في الا
مكان فيمكن ان تطلق عشرين ومايه وغيرهما وان كان حكمه في الشرع المنع فالمعنى طلقي نفسك
العدد الذي هو الثلث دون ساير الاعداد وعلى قولهما يكون التفويض في الثلث خاصة
فصحة تطليقها واحدة باعتبار ملكها ما دخلت فيه كما تعتبر في طلقي نفسك ثلثا كما
لو قال كل من طعامي ما شيت له اكل الكل وطلق من نسائي من شات فشيئي كلهن له

ان

ان يطلقهن بخلاف ما اذا حملناها على التبعيض فانه ح يبطل عموم ما ولابي حنيفة ان كلمة من حقيقة
في التبعيض اذا دخلت على ذي ابعاض والطلاق منه وما للتعميم فيعمل بهما بمن في معناها في مثله وبما
في عموم مخصوص ضرورة اعمال من في معناها في مثله بخلاف حمل من على البيان فان ضابطه صحة
وضع الذي مكانها ووصلها بهو حق لها مع ضمير منفصل مثاله فاجتنبوا الرجس من الاوثان الرجس
الذي هو الاوثان ولا يحسن هنا طلقي نفسك ما شيت الذي هو الثلث فان ما موصول معرفة فلا
بد من كون موصوفه معرفة وهو هنا العدد فالحل الى طلقي نفسك العدد الذي شيئته الذي
هو الثلث ويستلزم سبق العهد بالعدد الذي شائته او تشاؤه وانه هو الثلث فيكون التفويض
بالثلث انما هو في الثلث وانما تملك أن تطلق نفسها واحدة لانها جزء مما ملكته بالتفويض كقوله
طلقي نفسك ثلثا لها ان تطلق واحدة وليس المعنى على هذا الحمل التبعيض حيث لا يستلزم ثبوته
اذ المعنى طلقي نفسك عددًا شئتيه وعلى ان ما نكرة موصوفة بالجملة والجار والمجرور في موضع
الحال من الضمير الرابط المحذوف فيفيد في العدد مزيد من ابهامه **فروع** قال انت طالق ثلثا
الا ان تشاي واحدة فشات واحدة طلقت واحدة وقال محمد لا يقع شي لان معناه ان لم تشاي
واحدة فانت طالق ثلثا فاذا شات واحدة لا يقع شي ولابي يوسف انه اثبت لها مشية الواحدة
فاذا شاتها تقع ولو قال طلقها ان شا الله وشيت وانت طالق ان شا الله وفلان او ما شا الله و
فلان لا يقع بالمشية من فلان شي لانه عطف على باطل فيبطل ولو قال حين شيت فهو بمنزلة
قوله طلقها اذا او متى شيت لان حين للوقت ولو قال ان شيت فانت طالق اذا شيت او متى شيت
فلها مشيتان مشية في الحال ومشية في عموم الاحوال لانه علق مشيتها في الحال طلاقًا معلقًا بمشيتها
في اي وقت شات فاذا شات في المجلس صار كانه قال انت طالق اذا شيت لان المعلق كالمرسل عند
الشروط ولو قال لامراتيه ان شيتما فانها طالقان فشات احداهما او شاتا طلاق احداهما لا
يقع لان الشرط مشيتهما لطلاقهما ولم يوجد ولو قال لا ثنتين ان شئتما فهي طالق ثلثا فشات احد
هما واحدة والاخر ثنتين لم يقع شي لان الشرط مشيتهما الثلث بخلاف ما لو قال لهما طلقتهما ثلثا
فطلقها احدهما واحدة والاخر ثنتين وقع الثلث لان لكل واحد ينفرد بايقاع الثلث فيصح ايقاع
بعضها ولو قال ان شيت فانت طالق ثم قال لاخرى طلاقك مع طلاق هذه ويقع عليها بمشية ا
لاولى ان نوى الزوج والا فلا لانه يحتمل طلاقك مع طلاق هذه في الوقوع ويحتمل في الملك اي كلاهما
مملوكان لي فايهما نوى صدق ولو قال طالق ان شيت وابيت او ان شيت ولم تشاي لم تطلق
ابدًا لانه جعل المشية والاباء شرطا واحدًا ولا يمكن اجتماعهما ولو قال ان شيت وان لم تشاي
فشائت في المجلس طلقت ولو قامت بلا مشية تطلق ايضًا كما لو قال ان دخلت او لم تدخلي اما
لو اخر الطلاق وقال ان شيت وان لم تشاي او ان شيت وان ابيت فان شات يقع او ابت يقع وان
سكتت حتى قامت في المجلس لا يقع وكذا ان شيت او ابيت وفي طالق ان ابيت او كرهت
طلاقك فقالت ابيت تطلق ولو قال ان لم تشاي طلاقك فانت طالق فقالت لا اشا لا تطلق لان
لفظ ابيت لايجاد الفعل الذي هو الاباء وقد وجد واما لفظ لم تشا فللعدم لا للايجاد وعدم المشية
لا يتحقق بقولها لا اشا لان لها ان تشا من بعد وانما يتحقق بالموت وفي انت طالق واحدة ان شيت
فقالت شيت نصف واحدة لم تطلق عند ابي يوسف ولو قال لها طلقي نفسك وقال لها اخرا عنى

عبدك فبدات بعتق العبد خرج الامر من يدها ولو كان الامر بالعتق تزوجها فبدات بالعتق لا يبطل
خيارها في الطلاق وعنه لو قال لها انت طالق ان شئت للسنة واحدة فلها المشية الساعة لا عند
الطهر فان شاءت الساعة وقعت عند الطهر وعلى قياس قول ابي حنيفة ان كانت حايضا فلها المشية
حين تطهر على احدى الروايتين عنه فانه ذكر في باب المشية من طلاق الاصل لو قال ان شئت فانت طا
لق غدا فالمشية اليها الى الحال بخلاف انت طالق غدا ان شئت فان المشية اليها في الغد وهذا
عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف المشية اليها في الغد في الفصلين وقال زفر المشية للحال
فيهما وذكر في الامالي الخلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف على العكس وفي المنتقى برواية بشر عن ابي
يوسف عن ابي حنيفة اذا قال انت طالق غدا ان شئت او انت طالق ان شئت غدا الها المشية غدا وقال ا
ان قدم المشية على الغد فلها المشية للحال فان اخرها فلها المشية غدا او فرع على هذا لو قال اختاري
غدا ان شئت او اختاري ان شئت غدا او امرك غدا ان شئت او امرك بيدك ان شئت غدا فالمشية
في الغد في الحالين عند ابي حنيفة ولكن اذا قال طلقي نفسك غدا ان شئت او طلقي نفسك ان شئت غدا فلم تكن
لها ان تطلق نفسها الا في الغد عنده وقالا ان قدم المشية فلها ان تطلق نفسها فتقول في الحال
طلقت نفسي غدا والمذكور في الكافي وشرح الصدر الشهيد انت غدا طالق ان شئت فقالت ا
لساعة شئت كان باطلا انما لها المشية في الغد بخلاف قوله ان شئت فانت طالق غدا فان
لها المشية في مجلسها لان في الثاني علق بالمشية طلاقا مضافا الى غد ولو علق بالمشية طلاقا منجزا
اتعتبر المشية حالا لو قامت بطلت مشيتها فكذا اذا علق بها طلاقا مضافا وفي الاول بدا با
ضافة الطلاق الى الغد ثم جعل ذلك معلقا بمشيتها فتراعي المشية في ذلك الوقت وروى ابو يو
سف عن ابي حنيفة ان في الفصلين تراعى المشية في غد وعند زفر تعتبر المشية فيهما حالا ولو
قال لها انت طالق اذا شئت او انت طالق ان شئت اذا شئت فيهما سواء تطلق نفسها
متى شاءت وعن ابي يوسف ان اخر قوله ان شئت فكذلك وان قدمه تعتبر فيهما سواء تطلق
نفسها متى شاءت وعن ابي يوسف اخر قوله ان شئت فكذلك وان قدمه تعتبر المشية في الحال
فان شاءت في المجلس تطلق نفسها بعد ذلك اذا شاءت ولو قامت من المجلس قبل ان تقول شيئا
بطل وقال شمس الايمة فيما قدمنا من ان شئت فانت طالق اذا شئت هنا مشيتان الاولى على
المجلس والاخرى مطلق اليها معلقة بالموقتة فمتى شاءت بعد هذا طلقت قال وان لم تقل
شئت حتى قامت من المجلس فلا مشية لها ولا فرق بين ان يقول ان شئت الساعة او لم يذكر ا
لساعة ولو قال انت طالق وطالق ان شاء زيد فقال زيد شئت واحدة لا يقع شي لانه ما شا
الثلاث وكذا لو قال شئت اربعا ولو قال انت طالق ان شئت واحدة وان شئت ثنتين فقا
لت شئت وقع الثلث ولو قال اخرجي ان شئت ينوي به الطلاق فشاءت ولم تخرج وقع ولو
قالت لزوجها طلقني وطلقني وطلقني فقال الزوج طلقت فهي ثلث ولو قالت طلقني طلقني
بلا واو فطلق فان نوى واحدة فهي واحدة وان نوى ثلثا فثلث ولو قالت لزوجها تريد ان
اطلق نفسي فقال الزوج نعم فقالت ينظر ان نوى الزوج التفويض وقع وان نوى الرد يعني طلقي ان
استطعت لا يقع **باب الايمان في الطلاق** اليمين في الاصل القوة قال ان المقادير بالاقوات
نزلة. ولا يمين على دفع المقادير. اي لا قوة وسميت احدى اليدين باليمين لزيادة قوتها بالنسبة

الى الاخرى

الى الاخرى وسمي الحلف بالله تعالى يمينا لافادته القوة على المحلوف عليه من الفعل او الترك والحمل
عليه بعد تردد النفس فيه ولا شك في افادة تعليق المكروه للنفس على امر بحيث يترك شرعا
عند نزوله قوة الامتناع من ذلك الامر وتعليق المحبوب لها على ذلك الحمل عليه فكان يمينا
قوله واذا اضاف الى احره استعملها في المفهوم اللغوي وال فالمثال لا يطابق تطليق لابة
لا اضافة **قوله** وقال الشافعي لا يقع ونقل عن علي وابن عباس وعايشة رضي الله عنهم وبه قال ا
حمد وقال مالك ان خص بلدا او قبيلة او صنفا او امراة صح وان عمم مطلقا لا يجوز اذ فيه سد باب النكا
ح وبه قال ربيعة والاوزاعي وابن ابي ليلى اما لو قال كل امراة اتزوجها فهي كظهر امي فانه يصير مظا
هرا مع العموم لان الحرمة ترتفع بالتكفير وعندنا لا فرق بين العموم وذلك الخصوص الا ان صحته في
العموم مطلق يعني لا فرق بين ان يعلق باداة الشرط او بمعناه وفي المعينة يشترط ان يكون بصريح
الشرط فلو قال هذه المراة التي اتزوجها طالق فتزوجها لم تطلق لانه عرفها بالاشارة فلا تؤثر
فيها الصفة اعني اتزوجها بل الصفة فيها لغو فكانه قال هذه طالق بخلاف قوله ان تزوجت
هذه فانه يصح ولا بد من التصريح بالسبب في المحيط لو قال امراة اجتمع معها في فراشي فهي طالق فتز
وج امراة لا تطلق وكذا لو قال كل جارية اطاها فهي حرة فاشترى جارية فوطيها لا تعتق لان العتق لم
يضف الى الملك ولو قال نصف المراة التي تزوجها طالق فزوجه امراة بامره او بغير امره لا تطلق
لان التعليق لم يصح ولو تزوج امراة على انها طالق لم تطلق لانه تعليق جعله بدلا او شرطا وكذا لو
اشترى عبدا على انه حر لا يعتق ومن ههنا مروي عن عمر وابن مسعود وابن عمر تمسك الشافعي بقوله
صلى الله عليه وسلم لا طلاق قبل النكاح اخرجه ابن ماجة من حديث المسور بن مخرمة وقال صلى الله عليه
وسلم لا طلاق قبل النكاح ولا عتق قبل ملك وعنده طريق اخر عن علي رضي الله عنه برفعه لا طلاق
قبل النكاح انتهى وفيه جويبر وهو ضعيف واخرج ابو داود والترمذي عنه صلى الله عليه وسلم
لا نذر لابن ادم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق له فيما لا يملك قال الترمذي حسن
وهو احسن شي روي في هذا الباب واخرج الدارقطني عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل
عن رجل قال يوم اتزوج فلانة فهي طالق ثلثا قال طلق ما لا يملك واخرج ايضا عن ابي ثعلبة ا
لخشني قال قال عم لي اعمل لي عملا حتى ازوجك ابنتي فقلت ان تزوجتها فهي طالق ثلثا ثم بدا لي
ان اتزوجها فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالته فقال لي تزوجها فانه لا طلاق الا
طلاق الا بعد النكاح قال فتزوجتها فولدت لي سعدا وسعيدا ولنا ان هذا التعليق لما يصح تعليقه
وهو الطلاق فيلزم كالعتق والوكالة والابراء وما ظن مانعا من انه رتب على النكاح ضد مقتضاه
فيلغو او ذلك لان النكاح شرع سببا لثبوت الوصلة وانتظام المصالح فلا يملك جعله سببا لانقطا
عها بخلاف العتق يصح تعليقه بالملك لانه مندوب مطلوب للشرع فتعليقه به مبادرة الى المند
وب اما الطلاق فمحظور وانما شرع للحاجة بتباين الاخلاق غلط لان الحاجة كما تحقق بعد الوصلة
بالدخول كذلك قبل التزوج فان النفس قد تدعو الى تزوجها مع علمه بفساد حالها وسوء عشرتها فا
تخشى لجاجها وغلبتها فيؤسها بتعليق طلاقها بنكاحها فطما لها عن مواقع الضرر فيجب ان يشرع كما
يشرع تعليقه بتزوجها ليفطمها عنه لما فيه من الضرر عليه فتحقق المقتضي وهو تكلمه بالتعليق لما
يصح بلا مانع بل هو اولى بالصحة من تعليق طلاق المنكوحة لما سنذكره والجواب عن الاحاديث المذكورة

اما ما قيل الحديثين الاخيرين محمول على نفي التنجيز لانه هو الطلاق اما المعلق فليس به بل له عرضية ان
يصير طلاقًا وذلك عند الشرط والحمل ما ثور عن السلف كالشعبي والزهري قال عبد الرزاق في مصنفه انا
معمر عن الزهري انه قال في رجل قال كل امراة اتزوجها فهي طالق وكل امة اشتريها فهي حرة هو كما
قال له معمر اوليس قد جاء لا طلاق قبل النكاح ولا عتق الا بعد ملك قال انما ذلك ان يقول الرجل امراة فلا
ن طالق وعبد فلان حر وقال المصنف وغيرهما نصرح بما يفهم من كاف التشبيه المشعره بعدم الحصر
خصوصًا بعد قوله ما ثور عن السلف يعطي انه ما ثور عن غيرهما ايضًا اخرج ابن ابي شيبة في مصنفه
عن سالم والقاسم بن محمد وعمر ابن عبد العزيز والشعبي والنخعي والزهري والاسود وابي بكر بن عبد الرحمن
وابي بكر بن عمرو ابن حزم وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول الشامي في رجل قال ان تزوجت فلانة فهي طا
لق او يوم اتزوجها فهي طالق او كل امراة اتزوجها فهي طالق قالوا هو كما قال وفي لفظ يجوز عليه
ذلك وقد نقل من هنا ايضًا عن سعيد بن المسيب وعطاء وحماد بن ابي سليمان وشريح رحمة الله عليهم اجمعين
واما الحديثان الاخيران فلا شك في ضعفهما قال صاحب تنقيح التحقيق انهما باطلان ففي الاول ابو خالد الو
اسطي وهو عمرو بن خالد قال وضاع وقال احمد وابن معين كذابه ابن معين وغيره وقال ابن عدي يسرق
الحديث بل ضعف احمد وابو بكر ابن العربي القاضي شيخ السهيلي جميع الاحاديث وقال ليس لها اصل في الصحة
ولكن اما عمل بها مالك وربيعة والاوزاعي فيما قيل لم يرد ما نعارضها حتى يترك العمل بها ساقط لان الترجيح
فرع صحة الدليل اولا كيف ومع عدم تقدير الصحة لا دلالة على نفي تعليقه بل على نفي تنجيزه **فان قيل**
لا معنى لحمله على التنجيز لانه ظاهر يعرفه كل احد فوجب حمله على التعليق **فالجواب** صار ظاهرا بعد
اشتهار حكم الشرع فيه لا قبله فقد كانوا في الجاهلية يطلقون قبل التزوج تنجيزًا ويعدون ذلك
طلاقًا اذا وجد النكاح فنفى ذلك صلى الله عليه وسلم في الشرع في هذه الاحاديث وغيرها نفي لهم بعد ذلك
ان يمنعوا كون المعلق ليس طلاقًا ليخرج عن تناول النص بل هو طلاق تاخر عمله الى وجود الشر
ط كالبيع بشرط الخيار والجواب ان اهل العراق واللغة لا يفهمون من الطلاق تعليقه وكذا الشرع لو
حلف لا يطلق امراته فعلق طلاقها لا يحنث اجماعًا ومما يؤيد ذلك ما في الموطا مالك ان سعيد بن عمرو
ابن سليم الزرقي سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امراته ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجلا جعل ا
مراته عليه كظهر امه ان هو تزوجها فامره عمر ان هو تزوجها ان لا يقربها حتى يكفر كفارة المظاهر
فقد صرح عمر بصحة تعليق الظهار بالملك ولم ينكر عليه احد فكان اجماعًا والكل واحد والحلف فيه ايضًا
وكذا في الايلاء اذا قال ان تزوجتك فوالله لا اقربك اربعة اشهر يصح فمتى تزوجها يصير موليًا فان
قيل هذا التعليق انشا تصرف في محل في حال لا ولاية له عليه فيلغو كتعليق الصبي بان قال اذا بلغت
فزوجته طالق وتعليق البالغ طلاق الاجنبية بغير ملك **قلنا** لا بد اولا من بيان المراد بقولنا هو
طلاق او ليس به اذ لا شك في انه لفظ الطلاق والمراد انه ليس سببًا في الحال لحكم الطلاق من العدة
وغيرها تاخر عمله كالبيع بشرط الخيار ونحو نقول لا اشكال في ان كون الشي سببًا شرعًا لثبوت حكم في محل
لا يتصور بدون اتصاله بذلك المحل شرعًا اعني ان يعتبر الشرع انه اتصل به سببًا للحكم فيه لا مجرد الا
تصال في اللفظ فان سببيته ليست الا باثباته الحكم في محل حلوله لكونه ملزومًا للحكم فيحل حينئذ حل
ولا ريب في ان الشرط يمنع من ذلك للقاطع بانه لم يثبت انت طالق الان بل اذا كان كذا فانت طالق
اذ ذاك لا الان فاذا كان ذاك يرتفع المانع وهو التعليق فينزل بالمحل سببا بخلاف البيع بشرط

اكثر النسخ وضعها

الخيار لانه لم يعلق البيع على منتظر بل اثبته في الحال غير انه جعل له خيار ان يفسخ ان لم يوافق غرضه
رفقًا به وهذا لا يمنعه من الوصول في الحال بل يحقق سببيته في الحال لو تاملت هذا التركيب واما
عدم اعتباره من الصبي فليس لعدم ولايته على المحل بل لعدم اهليته للتعليق كالتنجيز بخلاف البالغ
فان افتقاره في التصرف الى المحل انما هو عند قصد التنجيز فيه للحال واما نحن فيه التزام يمين يقصد
بها بالبر ان البراعي منع نفسه من تزوجها وهذا يقوم به وحده فتضمن هذا منع كونه تصرفًا
في المحل في حال عدم ولايته عليه بل تصرف مقتصر عليه الا انه لما كان الحنث احد الجائزين وتقديره
ينعقد كلامه سببا وهو يستدعي المحلية وهما معًا يتوقفان على ملك النكاح لزم لصحة كلامه في الحال
ظهور قيام ملكه عند انعقاده ثم رأينا الشرع صحح مكتفيًا بظهور قيامه عنده فيما اذا قال
للمنكوحة ان دخلت فانت طالق فان قيام الملك عنده بناء على الاستصحاب فتصحيحه اياه مع تيقن
قيامه اخرى في المتنازع وهو تعليقه بالملك وبهذا حصل الجواب عن الاخير اعني تعليقه في الاجنبية
بغير الملك ولذا رأينا الشرع صحح **قوله** للامة اذا ولدت ولدًا فهو حر حتى يعتق ما تلده مع عدم
قيام ملك عتق الولد قبل الولادة فظهر به ان قيام المحلية للحكم ليس شرطًا للصحة ولعمري ان
جل هذه المقاصد اشتمل عليها عبارة المصنف بنهاية الايجاز وطلاوة الفاظ وقوله وقع عقيب
النكاح يفيد ان الحكم يتاخر عنه وهو المختار لان الطلاق المقارن لا يقع كقوله انت طالق مع نكاحك
اذ لا يثبت الشي منتفيًا ومرجع ضمير اثره تصرف يمين وهو اضافة بيانية اي تصرف هو يمين وكذا
هو في قوله وهو قايم بالمتصرف اي فلا حاجة الى اشتراط المحل بل قيام ذمة الحالف في ذلك كاف
وقول مالك سد على نفسه باب النكاح قلنا فما ذا يلزم اذا قد يكون علم مصلحته في ذلك دينًا
لعلمه بغلبة الجور على نفسه او دنيا لعدم يساره ولنفسه لجاج فيؤسها على انه يتصور تزوجه
عند ما بان يعقد له فضولي ويجيز هو بالفعل كسوق المواجب اليها او الوطي واعلم ان مقتضى ما ذكر
كون المضاف لا ينعقد سببًا في الحال كالمعلق لكنهم جعلوه سببًا في الحال نحو انت طالق يوم يقدم
فلان ولا فرق الا ظهور ارادة المتكلم الايقاع بخلاف المعلق فان قصده البر فكان هذا المعنى
لمقول صادق للفظ عن قضيته ولا يعري عن شي مع ان نحو انت طالق غدًا او اذا جاء غد وا
حد في قصد الايقاع وهم يجعلون اذا جاء غد تعليقًا غير سبب في الحال والاخر سببًا في الحال واما
لهم انه ينزل سببًا عند الشرط كانه عند الشرط اوقع تنجيزًا انما المراد الايقاع حكما ولهذا اذا علق
الطلاق ثم جن عند الشرط تطلق ولو كان كالمعلق حقيقة لم يقع لعدم اهليته **فروع** في ا
لمنتقى ان تزوجت فلانة فهي طالق وان امرت من يزوجنيها فهي طالق فامر انسانا ان يزوجها
منه طلقت لانهما يمينان احداهما على الامر والاخرى على التزوج ولو قال ان تزوجت فلانة وان امرت
من يزوجنيها فهي طالق فامر انسانا فزوجها منه طلقت لان اليمين واحدة والشرط شيئان وقد وجد
بخلاف ما لو كان الواقع مجرد الامر حيث لا تنحل اليمين ولذا لو تزوجها من غير ان يامر احدًا لا تطلق لانه
بعض الشرط فان امر بعد ذلك رجلا فقال زوجني فلانة وهي امراته على حالها طلقت لكمال الشرط ولو قال ان تز
وجت فلانة او امرت انسانا ان يزوجنيها فهي طالق فامر غيره فزوجه تلك المراة لم تطلق لانه حنث بالامر
قبل تزوج المامور فانحلت اليمين بلا وقوع شي فلا يحنث بتزوجه بعده وعن ابي يوسف اذا قال ان تزوجت
فلانة او خطبتها فهي طالق فخطبها فتزوجها لا تطلق قال في الكتاب لانه حنث في الخطبة فهذا ابو الكلي

ان اليمين منعقدة وهو رد على من قال اليمين غير منعقدة لان الشرط احدهما واحدهما بعينه صالح والاخر لا فانه نص على الحنث حتى لو تزوج قبل الامر فى المسئلة وقع بان قال للمرأة ابنة الجفرة رجلي تزوجتك بالف فقبلت طلقت وفي فوائد شمس الائمة الحلواني لو قال ان تزوجت فلانة فهي طالق ان تزوجت فلانة فتزوج فلانة لا تطلق فان طلقها ثم تزوجها تطلق ووجهه انه اعتراض الشرط على الشرط كقوله ان تزوجتك فانت طالق اذ دخلت الدار لا تطلق حتى يتحقق مضمون الشرطين رجل له مطلقة فقال ان تزوجتها فحلال الله على حرام فتزوجها تطلق ولو قال لامرأته ان تزوجت عليك ما عشت فحلال الله على حرام ثم قال ان تزوجت عليك فالطلاق على واجب ثم تزوج عليها يقع على كل منهما تطليقة باليمين الاولى وتقع اخرى على واحدة منهما باليمين الثانية يصرفها الى ايتهما شاء هذا في النوازل قال في المحيط وفيه نظر وينبغي ان لا تطلق في اليمين الثانية لان اليمين الثانية تعليق ايجاب الطلاق بالتزوج وانه لا يصح بخلاف تعليق نفس الطلاق وينبغي ان يقع باليمين الاولى طلاق احدهما يصرف الى ايتهما شاء ولان اليمين الاولى لما انصرفت الى الطلاق صار كانه قال زينب وعمرة طالق ومن قال ذلك وله امراتان يقع على احدهما انتهى وفي نظره نظر اما قوله وينبغي ان لا تطلق فى اليمين الثانية الى اخره فمنا يجيء ان التنجيز بالطلاق على واجب ليس بصحيح وانت قد علمت ما فى ذلك من الاختلاف وان المختار وقوع الطلاق والمذكور في النوازل بناء عليه واما قوله وينبغي ان يقع باليمين الاولى طلاق احدهما الى اخره فليس بصحيح لان حلال الله عام استغراقي لا بدلي فيشمل الزوجتين معا فتحرمهما وزينب وعمرة طالق ليس مثله لان معناه امراته وهو انما يتناول الواحدة فقد اوقع الطلاق على واحدة مبهمة فاليه تعيينها واذا قال كل امراة اتزوجها طالق فزوجه فضولي فاجاز بالفعل بان ساق المهر ونحوه لا تطلق بخلاف ما اذا وكل به لانتقال العبارة اليه **قوله** فيصح يمينا او ايقاعا اي فيصح التعليق المذكور يمينا عندنا لانه لا يعمل عندنا في الحال وايقاعا عند الشافعي لانه عنده سبب في الحال **قوله** ولا تصح اضافة الطلاق الا ان يكون الحالف مالكا او يضيفه الى ملكه لان الجزاء لا بد ان يكون ظاهر الوجود اي ظاهرا وجوده عند العقد وقوله وهو القوة اي على الامتناع هنا **قوله** والظهور باحدهذين لفظ الظهور هنا بالمعنى اللغوي وكذا لفظ ظاهر المذكور ايضا وما كان ظاهر الوجود فتعلق الادراك به قد يكون على وجه الظهور بالمعنى العرفي الخاص وقد يكون على وجه القطع والحاصل ان قوله للاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق حين صدر لا يصح جعله ايقاعا لعدم المحل ولا يمينا لعدم معنى اليمين وهو ما يكون حاملا على البر لاخافته لم يصدر مخيفا لعدم ظهور الجزاء عند العقد لعدم ظهور ثبوت المحلية عند وجود الشرط لا يقال لم لم يكن الامر فيه موقوفا على العاقبة ان تزوجها ظهر كونه يمينا والى فهو على الاحتمال الى ان يموت احدهما لان نقول لم يتحقق عدم اليمين حال صدوره لانتفاء حقيقته فانه لم يقع مخيفا فلم يقع يمينا فلا يتحقق يمين في الوجود الا بلفظ اخر ومعنى الاخافة هنا اخافة لزوم نصف المهر ان تزوجها لانه يقع الطلاق فيجب المال فيمتنع عن التزوج خوفا من ذلك وقد اورد على هذا قوله اذا حضت فانت طالق فانه يمين مع انه لا يحمل فيه ولا منع باخافة واجيب بان العبرة للغالب لا للشاذ **قوله** والاضافة الى سبب الملك يعني التزوج بمنزلة الاضافة اليه وقال بشر المريسي لا يصح لان الملك يثبت عقيب سببه فاذا كان الشرط هو

ذلك السبب اقترن الملك والوقوع والطلاق المقارن لثبوت ملكه او لزواله لا يقع كطالق مع نكاحك او مع موتي بخلاف ما اذا علقه بنفس الملك فانه يتقدم الملك والجواب ما قال محمد حمل الكلام على الصحة اولى من الغاية فيكون قد ذكر السبب واراد به المسبب فتقديره قوله ان تزوجتك ان ملكتك بالتزوج لكن تعليل المصنف بقوله لانه ظاهر عند سببه ينبو عن هذا الا ان يجعل بيان وجه التجوز بالسبب عن المسبب وهو بعيد اذ ليس هذا موضعه بل هو في هذا الفن من المسلمات وكان سبب عدول المصنف عنه انهم دفعوا الوارد على قولهم في قوله لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق فتزوجها فدخلت لا تطلق من انه لم يعتبر تمام الكلام مضمرا تصحيحا والتقدير ان تزوجتك حتى يصح ويقع كما قال به ابن ابي ليلى لان اليمين من موجب الشرع او غير مطلوب فلا يحتاط في تصحيحه وهذا ينافي ذلك الجواب ويخفى في جواب ابن ابي ليلى ما فعله المصنف لكن لا يخفى ورود ان يقال اما ان يراد بالسبب المسبب او حقيقته والاولى تصحيح اليمين فيلزم مثله في المنقول عن ابي ليلى وعلى الثاني يرد ما قال بشر المريسي والاولى ان يدفع ما قال به ابي ليلى بانه لا طريق الى تحقيق تلك الارادة لانتفاء الحقيقة وطريق المجاز بخلاف ما نحن فيه وعلى هذا لا يحسن المذكور في الكتاب ايضا بل الاولى ان يقال في الاضافة الى سبب الملك مراد بها الاضافة الى الملك كما اجاب محمد رحمه الله فروع لو قال ان تزوجتك فانت طالق قبله ثم نكحها يوقعه ابو يوسف لانه علقه بالنكاح وذكر ما هو وقتا لا يقدر على ايقاعه فيه فيلغي ذكره الوقت ويبقى التعليق وقالا لا يقع لان المعلق كالملفوظ عند الشرط ولو قال وقت النكاح انت طالق قبل ان انكحك لا تطلق كذا ولو قال لوالديه ان زوجتماني امراة فهي طالق ثلاثا فزوجاه امراة بغير امره لا تطلق لان التعليق لم يصح لانه غير مضاف الى ملك النكاح لان تزويج الوالدين بغير امره غير صحيح ولو قال رجل لاجنبية ما دمت في نكاحي فكل امراة اتزوجها فهي طالق فتزوجها ثم تزوج غيرها لا تطلق اما اذا قال لها ان تزوجتك فما دمت في نكاحي فكل امراة اتزوجها فهي طالق فتزوجها ثم تزوج غيرها تطلق **قوله** والفاظ الشرط الى ومن جملتها لو ومن واي وايان واين وانى وجميعها تجزم الا لو واذا وقيل تجزم بها اذا زيد بعدها ما والمشهور انه انما يجزم بها في الشعر وكذا ابو قال لو يشا طار به ذو ميعة **قوله** لان الشرط مشتق من العلامة يعني اللفظ الدال على العلامة وهو الشرط بالتحريك قال تعالى فقد جاء اشراطها اي علاماتها وشرط وقوله فتكون علامات اي يكون وجود الافعال علامات على الحنث والحنث هو وقوع الجزاء فالحاصل ان معنى الفاظ الشرط علامات وجود الجزاء اي تدل على الذات والافكل من هذه ولفظ لو ايضا كذلك في الجملة فانها لما كان مدلولها امتناع الشرط المستلزم لامتناع الجواب نحو لو جاء زيد لاكرمتك فيعرف ان ذلك الفعل اذا وجد استلزم وجود الجواب وعلى هذا فجميع الادوات تفيد الوجود للوجود الى ان لما لا تقدر حيث وضعت لافادة ان الشرط قد وجد وفرغ منه فصحت نفسها حرف وجود لوجود ولو وضعت لافادة امتناع الملزوم ودلت على الوجود للوجود بالالتزام فخصت بحرف امتناع ولم يذكرها المصنف لان مقصوده بيان فيه اعني التعليق على ما على خطر الوجود لانها افادت تحقق عدمه فلا يحصل معنى اليمين وان كان لو قال لو دخلت فانت طالق تعلق الطلاق كما ذكره التمرتاشي ويروي عن ابي يوسف رحمه الله لكنه

ليس معناها الاصلي ولا المشهور ولئن قال بعضهم لا يتعلق الا في الحاوي في فروعنا لو قال انت
طالق لو تزوجتك تطلق اذا تزوجها وقد ورد في قوله لا يخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية
الاية فذهب بعض النحويين الى تجويزه والكثر المحققين انها لمجرد الا التعليق في الماضي واجا
بوا عن الاية بما يوقف عليه في كلامهم وكذا العدم حصول معنى اليمين في التعليق بلها لم يذ
كرها وذكر كلما ولبيت شركها لثبوت معنى الشرط معها وهو التعليق بامر على خطر الوجود وهو الفعل
الواقع صفة الاسم الذي اضيفت اليه **فرع** قال انت طالق لولا دخولك او لولا ابوك او مهرك لا يقع
وكذا في الاخبار بان قال طلقتك بالامس لولا كذا واعلم ان موضع وجوب الفاء لا يتحقق التعليق الا
بها الا ان يتقدم فيتعلق بدونها على خلاف في انه هو الجواب او تضمن الجواب بعده والمقدم دليله
واما الفقيه فنظره من جهة المعنى فلا عليه من اعتباره **الجواب** فاذا قال ان دخلت الدار انت طالق
وقع الحال فان نوى تعليقه دين وكذا ان نوى تقديمه وعن ابي يوسف لا يتنجز حملا للكلام على
الغائب فتضمن الفاء كما في قوله من يفعل الحسنات الله يشكرها ودفع بما اذا اجاب بالواو فانه يتنجز
ويلغو الشرط مع انه يمكن تعليقه حتى لو نواه دين وفي الحكم روايتان ذكره في الغاية قال في الرو
ية ولو نوى تقديمه في هذه الصورة قيل يصح ويحمل الواو على الابتداء وفيه ضعف لان واو
الابتداء لا تستعمل الا في الكلام ومواضع الفاء جمعت مغاربة في بيت هو هذا طلبية واسمية
وبجامد وبما ولن وبقد وبالتنفيس • واجيبت ذكر بعض زيادة على ذلك وايضاحه ليفهم
فتضمنها في ثلثة ابيات هي هذه • تعلم جواب الشرط حتم قرانه • بفاء اذا ما فعله طلبا اتى •
كذا جامدا او مقسما كان او بقد • ورب وسين او بسوف اذ يا فتى • او اسمية او كان منفيا بما وان •
ولن من يحد عما حددناه قد عتى • ولو اجز الشرط واحدث الفاء في الشرط بان قال انت طالق فان
دخلت لا رواية فيه فيمكن ان يقال بتنجيز لان الفاء فاصلة ويمكن ان يقال بتعليق لان الفاء حر
ف تعليق وقياس المذكور في حذف الفاء في موضع وجوبها وذكر الواو مع الجواب ان يكون
التنجيز موجب اللفظ الا ان ينوي التعليق لاتحاد الجامع وهو عدم كون التعليق اذ ذاك مدلول
اللفظ فلا يثبت الا بالنية والفاء وان كان حرف تعليق لكن لا يوجه الا في محله فلا اثر له هنا ولو
قال انت طالق ان تنجز عند محمد لعدم ما يتعلق به وعند ابي يوسف لا الا ان ذكره بيان لارادته ا
لتعليق ولو قال انت طالق ودخلت تنجز لعدم التعليق والصفة المعتبرة كالشرط لان ذلك
في غير المعينة مثل المرأة التي اتزوجها طالق اما في المعينة فلغو على ما قدمناه اول الباب ولو
قال انت طالق أن دخلت بفتح الهمزة وقع في الحال وهو قول الجمهور لانها للتعليل ولا يشترط
وجود العلة وقد ناظر محمد الكسائي في ذلك في مجلس الرشيد فزعم الكسائي انها بمعنى اذا كنت لا
لا بقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا او بقوله تعالى تكاد السماوات يتفطرن منه وتنشق
الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا اوفق لمحمد اولى اذ لا اصل لجعلها كاذ وليس المراد
في الاتيين ما ذكر بل التعليل هو المعنى الظاهر فيهما ولو قال انت طالق وان دخلت طلقة
بكل حال لان الواو في مثله عاطفة على شرط هو نقيض المذكور على ما عرف في موضعه تقديره
ان لم تدخلي وان دخلت وان هذه هي الوصلية وتقع في الحال بقوله انت طالق ان دخلت وبقوله
اذخلي الدار وانت طالق يتعلق بالدخول لان الحال شرط مثل ادي الي الفا وانت طالق لا تطلق حتى تؤدي

قوله

قوله ففي هذه الالفاظ اذا وجد الشرط انحلت وانتهت اليمين لانها غير مقتضية للعموم والتكرار لغة
فبوجود الفعل مرة يتم الشرط واذا تم الحنث فلا يتصور الحنث مرة اخرى الا بيمين اخرى او بعموم تلك
اليمين وليس فليس وقال بعضهم في متى انها تفيد التكرار كقوله • متى تاته تعشو الى ضوء ناره ••••
• تجد خير نار عندها خير موقد • والحق انها انما تفيد عموم الاوقات بمعنى ان اي وقت تاتي تجد ذلك ففي متى خر
جت فانت طالق المفاد ان اي وقت تحقق فيه الخروج يقع الطلاق فاذا تحقق في وقت وقع ثم لا يقع
بخروج اخر الا لو افادت التكرار وانما مع لفظ ابدا تؤدي لفظ متى بانفراده فاذا قال ان تزوجت فلانة
ابدا فهي طالق فتزوجها فطلقت ثم تزوجها ثانيا لا تطلق كذا اجاب ابو النصر الدبوسي ومن غرا
يب المسائل ما في الغاية من قال لنسوة له من دخل منكن فهي طالق فدخلت واحدة منهن مرارا
طلقت بكل مرة لان الفعل وهو الدخول اضيف الى جماعة فيراد به عموم عرفا مرة بعد اخرى واستشهد
له بقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا افاد العموم ولذا تكرر الجزاء على قاتل واحد وبما ذكر محمد في السير
الكبير اذا قال الامام من قتل قتيلا فله سلبه فقتل واحد قتيلين فله سلبهما واستشكل فان العموم
في الاول لعموم الصيد المحلي باللام ثم رجع اليه ضمير من قتله فعليه جزاؤه فعم لذلك لا لما ذكر وعموم
الثاني بدلالة الحال وهو ان مراده التشجيع وكثرة القتل قيل واولى الاستشهاد بقوله تعالى واذا
رايت الذين يخوضون في اياتنا الاية حيث لزم العقود مع الواحد في كل مرة فقد افادة اذن
التكرار لعموم الاسم الذي نسب اليه فعل الشرط والاوجه ان العموم بالعلة لا بالصيغة فيهما
لما فيهما من ترتيب الحكم وهو الجزاء في الاول ومنع القعود على المشتق منه وهو القتل وا
لخوض فيتكرر به وفي المحيط وجوامع الفقه لو قال اي امراة اتزوجها فهي طالق فهو على
مرة واحدة بخلاف كل امراة اتزوجها حيث يعم بعموم الصفة واستشكل حيث لم يعم اي امراة
اتزوجها بعموم الصفة **قوله** الى في كلما فانه يتكرر ومن لطيف مسايلها اذا قال لامراته وقد دخل
بها كلما طلقتك فانت طالق فطلقها طلقة يقع ثنتان ولو قال كلما وقع طلاقي عليك فانت طا
لق فطلقها واحدة وقع الثلث والفرق ان الشرط في الثانية اقتضى تكرره بتكرر طلاقه ولا يقال
طلقها اذا طلقت بوجود الشرط فيقع تطليقتان احدهما بحكم الايقاع والاخرى بحكم التعليق
قوله ومن ضرورة التعميم التكرار اورد في كل عموم ولا تكرار فانه لو قال كل امراة اتزوجها طالق
فتزوج فطلقت ثم تزوجها بعد ذلك لا تطلق واما الوقوع على امراة اخرى بتزوجها فانما
بعموم الاسم ولم ينشا من نفس الشرط واجيب بان المراد تعميم الافعال والتكرار من ضرورته
لانه كما يكون باعتبار القيام باحاد متعددة يكون بتجدد الامثال من واحد **قوله** ولو
دخلت على نفس التزوج بان قال كلما تزوجت امراة فهي طالق يحنث بكل مرة ابدا لان الشرط ملك
يوجد في المستقبل وهو غير محصور وكلما وجد هذا الشرط تبعه ملك الثلث فيتبعه جزاؤ
ه وعن ابي يوسف في المنتقى اذا قال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوجتك او تزوجت فلا
نة تكرر دايما واستوضحه بما اذا قال كلما اشتريت ثوبا او ركبت دابة لا يلزمه ذلك الا مرة وا
حدة والحاصل ان كلما عند ابي يوسف انما توجب التكرار في المعينة لا في غير المعينة وحقيقة البحث
ادعاؤه اتحاد الحاصل بين كل وكلما اذا نسب فعلها الى منكر **فان قلت** بينهما فرق فان كلما تقتضي عموم
الاسما وعموم الافعال تثبت ضرورة وكلما تقتضيه في الافعال وعموم الاسماء تثبت ضرورة فاذا وجد في

لفظ كل اسم واحد انحلت في حقه ولا يتكرر به نفسه وبقيت فيما سواه من الاسما وفي كلما اذا وجد
وتحل انحلت باعتباره وبقيت فيما سواه من الافعال المماثلة سواء تعلقت بما تعلق به الاول او لا
قلنا قد اعترفتم بثبوت عموم الاسما فصار الحاصل كل تزوج لكل امراة وفي مثله تنقسم الاحاد على
الاحاد ظاهرًا كما قرر وافي ركب القوم دوابهم وجعلوا اصابعهم في اذانهم فلزم بالضر
ورة انها اذا انحلت في فعل انحلت في اسمه فلا يتكرر الحنث في امراة واحدة وهذا هو الجامع
بين هذه المسئلة وبين ما قاس عليه من المسئلتين ويندفع بان انقسام الاحاد على الاحاد وعدم التسا
وي وهو متفق لان دايرة عموم الافعال اوسع لان كثيرًا من افراده ما يتحقق بالتكرار من شخص
واحد وقد فرض عمومها بكلما فلا يعتبر كل اسم بفعل واحد فقط والله الموفق للصواب واليه المرجع
والماب **قوله** وزوال الملك بعد اليمين لا يبطلها حتى لو طلقها فانقضت عدتها بعد التعليق بد
خول الدار ثم تزوجها فدخلت طلقت وكذا اذا قال لعبده ان دخلت فانت حر فباعه ثم اشتراه
فدخل عتق ولا بد من تقييد عدم البطلان بما اذا زال الملك بما دون الثلث اما اذا طلقها ثلاثًا فتز
وجت بغيره ثم عادت فدخلت لا تطلق على ما سياتي نعم ان وجد الشرط في ملكه انحلت اليمين
الى اخرها في حنيفة خلافًا لهما حتى لو دخلت الدار بعد لحاقه وهي في العدة لا تطلق خلافًا لهما وفا
يده الخلاف فيما اذا جا تايبًا مسلمًا فتزوجها ثانيًا لا ينقص من عدد الطلاق شي عنده وينتقص عند
هما **قوله** وان اختلفا في وجود الشرط في وجود الشرط فالقول قول الزوج الا ان تقيم المراة البينة لانه
متمسك بالاصل وهو عدم الشرط ولانه ينكر وقوع الطلاق وعلى هذا لو قال ان لم تدخلي اليوم فانت طا
لق فقالت لم ادخل وقال دخلت فالقول له وان كانت متمسكة بالاصل وهو عدم الدخول ولو قال ان لم
اجامعك في حيضتك فانت طالق فقالت لم تجامعني وقال فعلت فالقول له مع انها متمسكة بظاهر
بن عدم الجماع وحرمته في الحيض الداعية الى عدمه لكونه انكر الطلاق واستخرج هنا ما في النكاح
لو قال بلغك الخبر فسكت وقالت رددت القول قوله خلافًا لزفر لهذا ايضًا فهذا اصل كلي لخلاف
ما لو قال وهي في ظهر خال عن الجماع انت طالق للسنة ثم قال جامعتك في حيضتك فانكرت فالقول
لها ان كانت ظاهرة لانه يريد ابطال حكم واقع بعد وجود السبب والمضاف اليه اما الاول فلان
المضاف سبب في الحال واما الثاني فلان الوقت وقت طلاق السنة بالغرض فان كان الشرط لا يعلم
الا من جهتها فالقول قولها في حق نفسها عليه الائمة الثلاثة رحمهم الله تعالى وعن احمد لا يقع
وتخبرها النسا بدخال قطنة في فرجها في زمان قالت ذلك ودفع بانها امينة مامورة باظهار ما في
حملها بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فحيث كتمانها امر بالا
ظهار وفي بيرة الامر بالاظهار ترتيب احكام المظهر وهو قبوله مع ادخال القطنة
لا توصل الى العلم ولا ظن لجواز اخذ دم من خارج تحملت به **قوله** ولم تطلق فلانة هذه اذا
كذبها اما لو صدقها طلقت فلانة ايضًا وكذا في جميع نظايره **قوله** كما قبل في حق العدة
اي انقضايها حتى لو طلقها ~~طلقة~~ رجعيًا ثم لم يراجعها فقالت له بعد مدة تحتمل صدقها
قد انقضت انقطع حق الرجعة او قالت لرجل اخر انقضت عدتي من فلان والمدة تحتمله
جاز له تزوجها اذا غلب على ظنه صدقها والغشيان اي حل الوطي وحرمته فلو قالت
انا حايض حرام او طاهر حل او قالت للمطلقة ثلاثًا تزوجت بثان وغشيني حلت له لايقا

ايمانًا

قف وفي النبيين وانما يقبل قولها اذا اخبرت والحيض قايم فاذا انقطع لا يقبل قولها لانه ضروري فيشترط فيه قيام الشرط كما في شرح مجمع البحرين لابن ملك انتهى

ايمانًا ان تكون حاضت اولى فعلى الاول يقع عليهما وعلى الثاني لا يقع على واحدة منهما لانا نقول
المنظور اليه في حقها شرعًا الاخبار به لانها امينة وفي حق ضرتها حقيقته وشهادة فردوا
خبارها به لا يسري في حقها مع التكذيب ولا بعد في ان يقبل قول الانسان في حق نفسه لا غيره كاحد الور
ثة اذا اقر بدين لرجل على الميت فيقتصر على نصيبه الا ان يصدقه الباقون والمشتري اذا اقر بالمبيع لمستحق لا ير
جع بالثمن على البايع هذا وانها يقبل قولها اذا اخبرت بالحيض وهو قايم اما بعد الانقطاع فلا لانه
ضروري فيشترط قيام الشرط بخلاف قوله ان حضت حيضة حيث يقبل قولها في الطهر الذي في الحيضة
لا قبله ولا بعده حتى لو قالت بعد مدة حضت وطهرت وانا الان حايض بحيضة اخرى لا يقبل قولها ولا
يقع لانها اخبرت عن الشرط حال عدمه ولا يقع الا اذا اخبرت عن الطهر بعد انقضاء هذه الحيضة فح
يقع وهذا لانها جعلت امينة شرعًا فيما تخبر من الحيض والطهر ضرورة اقامة الاحكام المتعلقة
بهما فلا تكون هي مؤتمنة حال تلك الاحكام لعدم الحاجة اذا كذبها الزوج ولو قال لاربعة اذا حضتما
فانتما طالقان فقلن قد حضنا لم تطلق واحدة منهن الا ان يصدقهن فان صدق احداهن وكذب
الاخرى طلقت المكذبة وان كن ثلثا فقال ذلك فقلن حضنا لم تطلق واحدة منهن الا ان
يصدقهن وكذا ان صدق احدهن فان صدق ثنتين فقط طلقت المكذبة دون المصدقات ولو
كن اربعا والمسئلة بحالها لم يطلقن الا ان يصدقهن وكذا ان صدق واحدة او ثنتين وان صدق
ثلث فقط طلقت المكذبة دون المصدقات والاصل ان حيض الكل شرط للوقوع عليهن فلم
تطلق واحدة حتى تحيض جميعًا وان حاض بعضهن يكون ذلك بعض ما يثبت به الحكم فلا
يثبت وان قلن جميعًا حضنا لا يثبت حيض كل واحدة الا في حقها الا ان يصدقها فيثبت في حق
الكل وان صدق البعض نظر فان كانت المكذبة واحدة طلقت هي وحدها لتمام الشرط في حقها
لان قولها مقبول في نفسها وقد صدق غيرها الشرط فيها ولا تطلق غيرها لان المكذبة لا
يقبل قولها في غيرها لان المكذبة لا يقبل قولها في غيرها فلم يتم الشرط في الغير وان كذب اكثر من وا
حدة منهن لان كل واحدة من المكذبات لم يثبت حيضها الا في حق نفسها فكان الموجود بعض
الشرط فلا تطلق واحدة منهن حتى يصدق من سواها جميعًا **قوله** وكذا لو قال ان كنت تحبين
ان يعذبك الله الى قوله لما بينا يريد انها امينة في حق نفسها شاهدة في حق ضرتها وقوله و
لا يتيقن بكذبها جواب سوال تقديره نزول الجزاء نزول الجزاء باعتبار خبرها بناء على احتمال
صدقها فاما هنا فكذبها متيقن فكيف الحكم بالجزاء مع العلم بانتفاء الشرط اجاب بمنع تيقنه
فان الانسان قد يبلغ به ضيق الصدر وعدم الصبر وسوء الحال الى درجة يحب الموت فيها فجا
ز ان تحبها شدة بغضها مع غلبة الجهل وعدم الذوق للعذاب في الحال على تمني الخلاص منه
بالعذاب ولو قال لها ان كنت تحبيني بقلبك فانت طالق فقالت احبك كاذبة طلقت قضاء وديا
نة عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لان المحبة بالقلب فذكره وعدمه سواء قضاء كمسئلة
الكتاب وقال محمد لا تطلق فيما بينه وبين الله تعالى الا ان صدقت لان الاصل في المحبة بالقلب واللسا
ن خلف عنه وتقييده بالاصل يبطل الخلفية قلنا بل عدم امكان الوقوف على ما في قلبها اوجب النقل
الى الخلف مطلقًا فاستوى التقييد وعدمه وفي الظهيرية ما يدل على ان المحبة بالقلب ولا
تعتبر وان امكن الاطلاع عليها وهو قال لامراته انت طالق ان كنت انا احبك ثم قال

قف الظاهر ان يتقيد بحال انقضاء تلك الاحكام الا المضاف سقط من الا لنسخ وبدل على ذلك ما في النهاية والبحر انتهى

لست احبه كاذبًا فهي امرأته فيما بينه وبين الله تعالى واستشكل السرخسي هذا بانه ان لم يعلم ما في قلبها يعلم ما في قلب نفسه لكن الطريق ما قلنا ان القلب متقلب لا يثبت على شيء فالوقوف على حقيقة المحبة متعذر والاحكام انما تناط بالامور الظاهرة لا الخفية كالرخصة بالسفر والحدث بالنوم والجنابة بالتقاء الختانين ولا يخفى ما فيه بالنسبة الى قلبه واعلم ان التعليق بالمحبة انما يفارق التعليق بالحيض في انه يقتصر على المجلس لكونه تخييرًا حتى لو قامت وقالت انا احبك لا تطلق وانها لو كانت كاذبة تطلق فيما بينه وبين الله تعالى وفي الحيض لا يقتصر على المجلس كسائر التعليقات ولا تطلق فيما بينه وبين الله تعالى الا ان تكون صادقة **فرع** في الجامع الاصغر قال الفقيه ابو جعفر اذا قالت المرأة لزوجها شيئًا من السب نحو قرطبان وسفله فقال ان كنت كما قلت فانت طالق طلقت سواء كان الزوج كما قالت او لم يكن لان الزوج في الغالب لا يريد الا ان يؤذيها بالطلاق كما اذته وقال الاسكاف فيمن قالت يا قرطبان فقال زوجها ان انا قرطبان فانت طالق تطلق وان قال اردت الشرط يصدق فيما بينه وبين الله ونص بعضهم على ان فتوى اهل بخارى على المجازاة دون الشرط **قوله** فكان حيضًا من الابتداء ويجبر على المفتي ان يعين ذلك طلقت حين رات الدم وتظهر ثمرة هذا الاستناد فيما اذا كانت غير مدخول بها فتزوجت حين رات الدم او كان المعلق بالحيض عتقًا فجنى العبد او جنى عليه رجل رؤية الدم قبل ان يستمر فانه اذا استمر ثلاثة ايام يصح النكاح ويعتبر في العبد جناية الاحرار ولا تحتسب هذه الحيضة من العدة لانها بعض حيضة لانه حين كان الشرط رؤية الدم لزم ان يقع الطلاق بعد بعضها **قوله** ولو قال لها ان حضت حيضة فانت طالق لم تطلق حتى تطهر اي الحكم بطهرها عن هذا افترق الحال بين ان حضت حيضة فانت طالق وان حضت حيضة لا يكون الاول بدعيًا لانه انما يقع في الطهر بخلاف الثاني ثم انما الحكم بطهرها فيقع فيما دون العشرة بالاغتسال او ما يقوم مقامه من صيرورة الصلوة دينًا في ذمتها واما في العشرة بمجرد الانقطاع **قوله** لان الحيضة بالهاء هي الكاملة عن هذا لو قال نصف حيضة كان الحكم كما في حيضة لانه اسم للكامل وهي لا تتجزى خلافًا لزفر وفرق في قوله تطلق بحيض خمسة ايام الميقين بالنصف اقصر من انه لا نص الدور ولو كانت حايضًا لا تطلق ما لم تطهر ثم تحيض واذا قال لها هي انت طالق اذا طهرت لم تطلق حتى تحيض فتطهر لان اليمين تقتضي شرطًا مستقبلًا وهذا الحيض قد مضى بعضه وبقي بعضه وما مضى لم يدخل تحت اليمين والباقي تبع للماضي فلا يتناوله اليمين كما لا يتناوله الماضي بخلاف قوله انت طالق قبل ان تحيضي حيضة بشهر حيث تطلق اذا حاضت فلا ينتظر الى الطهر والمراد بحديث الاستبراء قوله صلى الله عليه وسلم في سبايا اوطاس الا لا تنكح الحبالى حتى يضعن ولا الحيالى حتى يستبرين بحيضة وسنتكلم عليه في موضعه ان شاء الله تعالى **قوله** بخلاف ما اذا قال اذا صمت لانه لم يقدره بمعيار اذ لم يقل اذا صمت يومًا او شهرًا فيتعلق بما يسمى صومًا في الشرع وقد وجد الصوم بركنه وشرطه بامساك ساعة فيقع به وان قطعته بعده ولكن اذا صمت في يوم او في شهر لانه لم يشترط كماله بخلاف ما اذا قدره بمعيار كما اذا صمت يومًا فانه لا يقع الا بعد الغروب من اليوم الذي صامت فيه ونظيره اذا صمت يومًا اذا صمت صومًا لا يقع الا بتمام يوم لانه مقدر بمعيار واذا صليت صلوة يقع بركعتين وفي اذا صليت يقع

بركعة

بركعة **قوله** ومن قال لامرأته اذا ولدت غلامًا فانت طالق واحدة واذا ولدت جارية فانت طالق ثنتين فولدت غلامًا وجارية ولا يدرى ايهما الاول لانه لو علم وقع المعلق بالسابق ولا يقع باللاحق شيء لان الطلاق المقارن لانقضاء العدة لا يقع وان اختلفا فالقول للزوج لانه منكر الزيادة وتقرير المسئلة واضح من الكتاب وما عن الشافعي من انه يقع الثلث لاحتمال الخروج معًا قيل ينبغي ان لا يعول عليه لانه مستحيل عادة غير انه ان تحقق ولادتهما معًا وقع الثلث وتعتد بالاقراء ولو ولدت غلامًا وجاريتين ولا يدرى اولهم وقع ثنتان في القضاء وثلث في التنزه لان الغلام ان كان اولًا او ثانيًا تطلق ثلثًا واحدة به وثنتين بالجارية الاولى لان العدة لا تنقضي ما بقي في البطن ولد وان كان اخرًا يقع ثنتان بالجارية الاولى ولا يقع بالثانية شيء لان اليمين بالجارية انحلت بالاولى ولا يقع بالغلام شيء لانه حال انقضاء العدة فتردد بين ثلث وثنتين فيحكم بالاقل قضاء وبالاكثر تنزهًا ولو ولدت غلامين وجارية لزمه واحدة في القضاء وفي التنزه ثلثًا لانه ان كان الغلامان اولًا وقعت واحدة باولهما ولا يقع بالثاني شيء ولا بالجارية الاخيرة لانقضاء العدة وان كانت الجارية اولًا او وسطًا وقع ثنتان بها وواحدة بالغلام بعدها او قبلها فتردد بين ثلث وواحدة ولو قال ان كان حملك غلامًا فطالق واحدة او جارية فثنتين فولدتهما لم تطلق لان حملك اسم جنس مضاف فيعم كله فما لم يكن الكل غلامًا او جارية لا يقع كما في قوله ان كان ما في بطنك غلامًا والباقي بحاله كقوله ان كان ما في هذا العدل حنطة فهي طالق او دقيقًا فطالق فاذا فيه حنطة ودقيق لا تطلق ولو قال ان كان في بطنك والباقي بحاله وقع الثلث وفي الجامع لو قال ان ولدت ولدًا فانت طالق كان الذي تلدينه غلامًا فانت طالق فان كان الذي تلدينه غلامًا فانت طالق ثنتين فولدت غلامًا يقع الثلث لوجود الشرطين لان المطلق موجود في المقيد وهو قول مالك والشافعي **قوله** وان قال لها ان كلمت ابا عمرو وابا عمرو وابا يوسف حاصل مبنى الخلاف انه اذا جعل الشرط فعلًا متعلقًا بشيئين من حيث هو متعلق بهما نحو ان دخلت هذه الدار وهذه اشترط للوقوع قيام الملك عند اخرهما عندنا وقال زفر عند كل منهما وقياسه فيما اذا كان فعلًا قائمًا باثنين من حيث هو قائم بهما ان يكون كذلك مثل ان جاء زيد وعمرو فانت طالق فان الشرط مجيئهما فلا يقع طلاق واحدة الا ان يجيء كل منهما وقد ذكرنا ما يعرف به ذلك في مسئلة اذا حضتما فانتما طالقان وجعله في الكنز مسئلة الكتاب من تعدد الشرط ليس بذاك لان تعدده بتعدد فعل الشرط ولا تعدد فعل هنا بل في متعلقه ولا يستلزم تعدده تعدده فانها لو كلمتهما معًا وقع الطلاق وغايته تعدده بالعقد وجه قول زفر اعتبار الاول من الوصفين بالثاني في وجوب قيام الملك عندهما اذ هما في حكم هذا الطلاق كالشيء الواحد لتوقفه على كل منهما ولنا ان صحة الكلام باهلية المتكلم وانما اشترط لصحته فيما نحن فيه مع الاهلية قيام الملك في الحال او كون الشرط الملك ليصير الجزاء في الاول غالب الوجود بتغير الشرط نظرًا الى ظهور الاستصحاب ومتيقنه في الثاني فيتحقق بذلك معنى اليمين وهو الاخافة والحامل على الامتناع او الفعل فاذا تمت لا يحتاج في بقائها الى ذلك لان بقاءها بعد تحققها بقيام الذمة وانما يحتاج اليه لوقوع الحنث والحنث لا يثبت الا عند الاخير فلا يشترط الملك الا عنده

وهذا ما وعده المصنف في اوايل الباب واما الشرطان فتحققهما حقيقة بتكرار اداتهما وهو
على وجهين بعاطف وبغيره اما الثاني فكقوله ان اكلت ان لبست فانت طالق لا تطلق ما لم تلبس
ثم تاكل فتقدم المؤخر وهذا الذي سماه محمد اعتراض الشرط على الشرط وصورته في الجامع قال
كل امراة اتزوجها ان كلمت فلانا فهي طالق يقدم المؤخر فيصير التقدير ان كلمت فلانا فكل
امراة اتزوجها طالق واستغنى عن الفاء بتقديم الجزاء فالكلام شرط الانعقاد التزوج شر
ط الانحلال واصله قوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان
يغويكم المعنى ان كان الله يريد ان يغويكم فلا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم وقوله تعالى
وامراة مومنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها فالجواب احللنا لك امراة
مومنة بعد هبتها نفسها للنبي ان اراد النبي فالمعنى ان اراد النبي ان ينكح مومنة وهبت
نفسها فقد احللناها ووجه المسئلة انه لا يمكن ان يجعل الشرطان شرطا واحدا لنزول
الجزاء لعدم العطف وان روي عن محمد في غير رواية الاصول انه رجع عن التقديم والتاخير
واقر كل شرط في موضعه وهو راي امام الحرمين من الشافعية لان الاصل عدم التقدير الا
بدليل والكلام في موجب اللفظ ولا الشرط الثاني مع ما بعده هو الجزاء للاول لعدم الفاء الرا
بطة ونية التقديم والتاخير اخف من اضمار الحرف لانه تصحيح للمنطوق من غير زيادة شي
اخر فكان قوله ان اكلت مقدما من تاخير لانه في حيز **الجواب** المتاخر والتقدير ان لبست
فان اكلت فانت طالق وهذا ابناء على ما قدمنا من لزوم التنجيز في مثل ان دخلت الدار انت
طالق وعلى ما قدمناه عن ابي يوسف من لزوم اضمار الفاء يجب ان لا يعكس الترتيب وفي
التجريد لو قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت فلانا لابد من اعتبار الملك
عند الشرط الاول فان طلقها بعد الدخول بها ثم دخلت الدار وهي في العدة ثم كلمت
فلانا وهي في العدة طلقت انتهى وهو على الظاهر من التقديم والتاخير فكان المتقدم شرط
الانحلال فيعتبر الملك عنده وعلى هذا اذا قال ان اعطيتك ان وعدتك ان سالتني فانت طالق
لا تطلق حتى تساله اولا ثم يعدها ثم يعطيها لانه شرط في العطية الوعد وفي الوعد السوال
فكانه قال ان سالتني ان وعدتك ان اعطيتك وبهذا قال ابو حنيفة والشافعي ومن الحنابلة
من قيد ذلك بما اذا كان الشرط باذا فان كان بان تطلق لوجودهما كيف كان لان المعروف في
ذلك اذا الان واما الاول فاذا قال انت طالق اذا قدم فلان واذا قدم فلان او ذكر بكلمة ان
او متى فايهما قدم اولا يقع الطلاق ولا ينتظر قدوم الاخر لان قوله انت طالق اذا قدم
فلان يمين تام لوجود الشرط والجزاء والشرط الثاني لا جزاء له فاذا عطف على شرط تعلق به جزاوه
تعلق جزاوه بعينه به كانه قال واذا قدم فلان فانت طالق تلك التطليقة فلذا لو قدما معا لم يقع
الا طلقة واحدة وكذا اذا خلل الجزاء بين الشرطين فقال ان قدم فلان فانت طالق واذا قدم
فلان ايهما سبق وقع ثم لا يقع عند الشرط الثاني شي الا ان ينوي ان يقع عند كل واحد
تطليقة فيقع اخرى عند الثاني وان اخر الجزاء فقال اذا قدم فلان واذا قدم فلان فانت
طالق لا يقع حتى يقدما لانه عطف شرطا محضا على شرط لا حكم له ثم ذكر الجزاء فيتعلق بهما فصا
ر شرطا واحدا فلا يقع الا بوجودهما لانه لو وقع باولهما صار عطفا على اليمين كالاول لا على الشرط

فقط فان نوى وقوع الطلاق باحدهما صحت نيته بنية تقديم الجزاء على احد الشرطين وفيه تغليظ
على نفسه فاما اذا عطف بلا اداة شرط كان المجموع شرطا واحدا كما في مسئلة الكتاب الا ان ينوي وقوع
الطلاق باحدهما لانه نوى اضمار كلمة الشرط كذا في شرح الزيادات **تنبيه** يشترط في صحة الشرط الا
تصال كالاستثناء وعروض اللغو بينه وبين الجزاء فاصل يبطل التعليق وفي الجامع لو قال ان دخلت
ان دخلت فانت طالق يتعلق استحسانا وقال الكرخي ينبغي ان لا يتعلق على قوله لان الثاني لغو
كقوله حر وحر ان شاء الله على قوله والجواب انه تاكيد بخلاف وحر لان الثاني يجد بلفظه لا يكون بالو
او فانما يثبت الكل حر وحر ان شاء الله ولا يتعلق فيه واجمعوا ان السكوت واللغو لا يمنعان العطف
ما دام في المجلس كذا في الذخيرة لان العطف غير معتبر بل مقرر بخلاف الشرط والاستثناء واذا انعقد الشرط
اجزيه كلبست اثنتا تامة كما ذكرناه من قريب فيه الكل واذا قال انت طالق وعبده حر ان كلمت
فلانا يتعلق كل منهما به وعن هذا اذا قال انت طالق واحدة واثنتين وثلثا واربعا ان دخلت صح التعليق
فيتعلق الثلث **قوله** وان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وطلقها تنتين الى اخره فايدة
الخلاف لا تظهر في الصورة المذكورة للاتفاق فيها على وقوع الثلث اما عند محمد فلان الباقي واحدة
بها يكمل الثلث واما عندهما فالثلث المعلقة بواسطة ملك لتنتين بالهدم مع الواحدة البا
قية وانما تظهر فيما اذا علق طلقة واحدة ثم نجز تنتين ثم تزوجت بغيره ثم عادت الى الاول ثم وجد
الشرط فعند محمد تحرم حرمة غليظة وعندهما لا اذ يملك بعد الوقوع تنتين **قوله** وسنبينه من
بعد ونحن نبينه هنا كان شاء الله تعالى **قوله** ولنا ان الجزاء الطلقات هذا الملك لما قدمنا من ان معنى ا
ليمين انما يتحقق بكون الجزاء غالب الوقوع لتحقق الاخافة والظاهر عدم استيفاء الطلقات
الثلث عدم العود لانه موقوف على التزوج بغيره والظاهر عدم التزوج به عدم فراقها وعود
الى الاول لانه عقد يعقد للعمر فلا يكون غير الملك القائم مرادا العدم تحقق اليمين باعتباره فتقيد الاطلاق
به بدلالة حال المتكلم اعني ارادة اليمين وايضا بعد وقوع الثلث خرجت عن المحلية له وانما تحدث محليتها
بعد الثاني فصار كالمرتده تحدث محليتها بالاسلام وبطلان المحلية للجزاء يبطل اليمين كفوت
محل الشرط بان قال ان دخلت هذه الدار فجعلت بستانا او حماما لا تبقى اليمين فهذا اكد لكن بخلاف
قوله لعبده ان دخلت فانت حر ثم باعه ثم اشتراه فدخل حيث يعتق لان محليته بالرق ولم تزل
بالبيع وبخلاف ما اذا طلقها تنتين والمسئلة بحالها ثم تزوجت بغيره ثم عادت اليه فوجد الشرط
حيث يقع المعلق خلافا لزفر حيث يوقع الواحدة الباقية لانه استفاد حلا جديدا لا يملك به
الثلث لان عدم بقاء اليمين بعدم المحلية ولم تزل بالطلقتين فكانت باقية حال عودها
اليه واورد بعض افاضل اصحابنا انه يجب ان لا يقع الا واحدة كقول باقية حال عودها اليه
واورد بعض افاضل اصحابنا انه يجب ان لا يقع الا واحدة كقول زفر لقولهم المعلق طلقات هذه
الملك والفرض ان الباقي من هذا الملك ليس الا واحدة فكان كما لو طلق امراته تنتين ثم
قال انت طالق ثلثا فانها تقع واحدة لانه لم يبق في ملكه سواها والجواب ان هذه عش
وطة والمعنى ان المعلق طلقات هذا الملك الثلث ما دام ملكه بها فاذا زال بقي المعلق
ثلثا مطلقة كما هو اللفظ لكن بشرط بقاء بها محلا للطلاق فاذا نجز تنتين والشك ملك الثلث
فبقي المعلق ثلثا مطلقة ما بقيت محليتها وامكن وقوعها وهذا ثابت في تنجيزه التنتين فيقع

والله اعلم وبخلاف ما لو قال ان دخلت فانت علي كظهر امي ثم طلقها ثلثا ثم عادت اليه فدخلت حيث

حيث يصير مظاهرا لان الظهار تحريم الفعل لا الحل الاصلي لان قيام النكاح من شرطه فلا يشترط

بقاؤه لبقاء المشروط كالشهود في النكاح اما الطلاق فتحريم الحل وقد فات بتنجيز الطلقات **قوله**

ولو قال لامراته ان جامعتك فانت طالق ثلثا فجامعها فلما التقا الختانان وقع الثلث ثم لم يخرجه

في الحال بل لبث ساعة لم يجب عليه المهر اي العقر بهذا اللبث بخلاف ما لو اخرجه ثم ادخله وكذا

اذا قال لامته ان جامعتك فانت حرة عتقت بالتقاء الختانين فاذا مكث بعده لا يجب عقرها

وعن ابي يوسف انه اوجب العقر في الفصلين لوجود الجماع بالدوام بعد الطلاق والحرية وقد

سقط الحد للشبهة فيبقى العقر وجه الظاهر ان الجماع الادخال وليس له دوام حتى يكون له حكم

حكم ابتدائه بخلاف ما لو اخرج ثم اولج لانه وجد الادخال الا ان الحد لم يجب لشبهة الاتحاد اي فيه

شبهة انه جماع واحد وقد كان اوله غير موجب للحد فلا يكون اخره موجبا له وذلك بالنظر الى

اتحاد المقصود وهو قضاء الشهوة في المجلس الواحد واذا امتنع الحد وجب المهر لان التصرف في

البضع المحترم لا يخلو عن حد زاجر ومهر جابر ولو كان الطلاق المعلق في هذه المسألة رجعيا

بالثلاث عند ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد لوجود المساس بشهوة وهو القياس ولمحمد

ان الدوام ليس بتعرض للبضع على ما مر فلم يوجد سببه مستانف للرجعة بخلاف ما اذا اخر

جه ثم ادخل فانه يصير مراجعا بالاجماع وعند محمد لو ان رجلا زنى بامراة ثم تزوجها في تلك الحالة

فان لبث على ذلك لم ينزع وجب مهران مهر بالوطي ومهر بالعقد وان لم يستانف الا

دخال لان دوامه على ذلك فوق الخلوة بعد العقد وقد تقدم **فصل في الاستثناء** هو بيان

بالا واخواتها ان ما بعدها لم يرد بحكم الصدر وهذا يشمل المتصل والمنقطع حتى سميا المفهوم

لفظ استثناء اصطلاحا على انه متواطي وعلى انه حقيقة في اخراج لبعض الجنس من الحكم مجاز

فيه لبعض غيره يراد الكائن بعض الجنس في المتصل ويقيد بغيره في المنقطع والاوجه كونه

كالخلاف في انه لا حقيقة في الاخراج لبعض الجنس من الحكم فقط وفيه من غير الجنس ايضا بالتوا

طي والاشتراك اللفظي فانه قيد بخلاف معنى لفظ استثنا فانه لا طايل تحته بل حاجة اليه

~~والحق الاستثنا بالتعليق لاشتراكهما في معنى لفظ استثنا فانه لا طايل تحته بل لا حاجة اليه~~

والحق منع الكلام من اثبات موجبه لان الشرط يمنع الكل والاستثنا البعض وقدم مسألة ان

شا الله تعالى لمشابهتها الشرط في منع الكل وذكر اداة التعليق ولكنه ليس على مهيعه لانه منع

لا الى غاية والشرط منع الى غاية تحقيقه كما يفيده اكرم بني تميم ان دخلوا وكذا لم يورد في بحث

التعليقات ولفظ الاستثنا اسم توقيفي قال تعالى ولا يستثنون اي لم يقولوا ان شا الله وللمشاركة

في الاسم ايضا اتجه ذكره في فصل الاستثناء وانما يثبت حكمه في صيغ الاخبار وان كان انشا ايجاب لا في

الامر والنهي لو قال اعتقوا عبدي من بعد موتي ان شا الله لا يعمل الاستثنا فلهم عتقه ولو قال

بع عبدي هذا ان شا الله كان للمامور بيعه قيل لان الايجاب يقع ملزما فيحتاج الى ابطاله بالاستثناء

وذكره ليس الا لذلك والامر لا يقع ملزما لقدرته على عزله فلا حاجة الى الاستثنا ويجب اعتبار صحته

وعن الحلواني كل ما يختص باللسان يبطله الاستثنا كالطلاق والبيع بخلاف ما لا يختص به كالصوم

لا يرفعه لو قال نويت صوم غد ان شا الله اداوه بتلك النية وهل الشرط في صحته تصحيح حروفه

وان لم يسمعه او ان يسمعه يجري فيه الخلاف المتقدم في القراة في الصلوة **قوله** واذا قال لامراته

انت طالق

العقر مهر المثل وقيل هو مقدار اجرة الوطي لو كان حلالا صور الشر بيعه

انت طالق ان شا الله الى اخره وكذا اذا قال ان لم يشا الله او ما شا الله او فيما شا الله او ان شا الجن او

الحايط وكل من لم يوقف له على مشيئة لم يقع اذا كان متصلا فلا يفتقر الى النية حتى لو جرى على لسانه من

غير قصد لا يقع وحكي فيه عند نا خلاف قال خلف يقع وقال اسد لا يقع وهو الظاهر من المذهب لان

الطلاق مع الاستثناء ليس طلاقا وقال رايت ابا يوسف في النوم فسالته فقال لا يقع فقلت لم قال

ارايت لو قال انت طالق يجري على لسانه او غير طالق اكان يقع قلت لا قال كذا هذا وكذا اذا لم

يدر ما هو ان شا الله لما ذكرنا وصار كسكوت البكر اذا زوجها ابوها فسكتت ولا تدري ان

سكوتها رضى يمضي به العقد عليها وفي المذهب خلاف في النية قيل يشترط نية الاستثناء

من اول الكلام وقيل قبل فراغه وقيل ولو بعد فراغه وقيل ولو بالقرب من الكلام ولا

يشترط اتصالها به واعلم ان ما شا الله تجوز كون ما فيه موصولا اسميا فمقتضاه ان تطلق

واحدة رجعية لان المغيب هو ما شا الله من الواقع واحدة او ثنتين او ثلثا ولا شك في انت

طالق المذكور فصار كقوله انت طالق كيف شا الله وتحتمل كونها حرفيا اي مدة مشية الله

تطلق في الحكم بعدم الوقوع بعد ظهوره بالمنجز لا يخلو عن نظر وانما يكون الظاهر عدما

لوقوع المشية اذا كان الاظهر كونها المصدرية الظرفية ليترجح تعليقه بالمشية لكن الغالبة

لكثرة ما استعمالها موصولا اسميا نعم لا يقع قضا ولا ديانة اذا قلنا بتساوي استعماليها واما

جنس لم اراد الطرف اما اذا لم يكن له نية فينبغي ان يقع وعلمت انه لا يحتاج الى نية اما لو قال ان شا

زيد فهو تمليك منه معتبر فيه مجلس علمه فان شا فيه طلقت والا خرج الامر من يده وكذا الا

ان يشا زيد او يريد او يحب او يرضا او يهوى او يرى او الا ان يبدو له غير ذلك تقيد بمجلس

العلم ويعتبر في ذلك كله اخبار فلان بلسانه لا مشيته ورضاه بقلبه لان المشية واخواتها

امر باطن وله دليل ظاهر وهو العبارة فيقام مقامه كذا في شرح الجامع وكذا اذا اضاف

المسئلة والثلثة بعدها اليه تعالى بالبا فقال طالق بمشية الله وارادته ومحبته ورضاه

لا يقع لانه معنى التعليق اذ البا للالصاق والكاين في التعليق الصاق الجزاء بالشرط وان

اضاف الاربعة وما بعدها بالبا الى العبد كان تمليكا وان قال بامره او بحكمه او بقضايه

او بارادته او بعلمه او بقدرته ويقع في الحال سوا اضافه اليه تعالى او الى العبد لانه يراد

به في مثله التنجيز عرفا وان قال بحرف اللام يقع في الوجوه كلها سوا اضافه الى الله تعالى او الى

العبد لانه تعليل للايقاع كقوله طالق لدخولك الدار وان قال بحرف في ان اضافه اليه تعالى لا

يقع في الوجوه كلها الا في قوله طالق في علم الله تعالى فانه يقع في الحال لان في بمعنى الشرط

فيكون تعليقا بما يوقف عليه فلا يقع الا في العلم لانه يذكر للمعلوم وهو واقع ولانه لا

يصح نفيه عنه تعالى بحال فكان تعليقا بامر موجود فيكون تنجيزا ولا يلزم القدرة لان المراد

منها هنا التقدير وقد يقدر شيئا وقد لا يقدره حتى لو اراد حقيقة قدرته تعالى يقع في الحال

كذا في الكافي والاوجه ان يراد العلم على مفهومه واذا كان في علمه تعالى انها طالق فهو فرع

تحقق طلاقها وكذا انفول العدرة على مفهومها ولا يقع لان معنى انت طالق في قدرة

الله ان في قدرته تعالى وقوعه وذلك لا يستلزم سبق تحققه يقال للفاسق الحال في قدرة

الله تعالى صلاحه مع عدم تحققه في الحال وفيه ايضا وان اضاف الى العبد يقع كان تمليكا

في الاربع الاول وما بمعناها من الهوى والروية تعليقا في السنة الاواخر ولا يخفى ان ما ذكره في التحبير
بقوله في علم الله باق في قوله في ارادته ومحبته ورضاه فيلزم الوقوع بخلاف نحو حبهنا ولو قال طالق
واحدة ان شاء الله وثنتين ان لم يشأ الله لم يقع شئ لان الاول لحقه الاستثناء فبطل والثاني باطل لانه لو وقع
لشاء الله فيعدم الشرط فلم يقع فكان في تصحيحه ابطاله ولو قال طالق واحدة اليوم ان شاء الله وان لم يشأ
فثنتين فمضى اليوم ولم يطلقها وقع ثنتان لانه لو شاء تعالى الواحدة في اليوم لطلقها فيه فيثبت انه
لم يشأ الله الواحدة فيتحقق شرط وقوع اثنتين وهو عدم مشيئته تعالى الواحدة بخلاف السابقة لان
شرط وقوع الثنتين فيها عدم مشيئتها تعالى والمسئلتان مذكورتان في النوازل وقال في المنتقى لو
قال طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشأ في اليوم فطالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت
ثلاثا ووجهه ما بينا وقال ولو لم يقيد باليوم في اليمينين فهو الى الموت فان لم يطلقها طلقت قبل ال
موت ثلاثا بلا فصل وقد ظن انه يخالف مسئلة النوازل والجواب ان مسئلة المنتقى تعليق الثلث بعدم
مشيئة الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت إذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما
الزوج وفي مسئلة النوازل تعليق التطليقتين بعدم مشيئة الله تعالى إياهما فلا يقعان ابدا **قوله**
لقوله عليه السلام من حلف بطلاق الى اخره غريب بهذا اللفظ ومعناه مروي اخرج اصحاب السنن
الاربعة من حديث ايوب السختياني عن نافع عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من حلف
على يمين فقال ان شاء الله فقد استثنى لفظ النسائي ولفظ الترمذي فلا حنث عليه واخرجه احمد
والنسائي وابن ماجة وقال الترمذي حديث حسن غريب وقد روي نافع عن ابن عمر موقوفا وعن سالم
عن ابن عمر ولا نعلم احدا رفعه غير ايوب السختياني وقال اسمعيل ابن ابراهيم كان ايوب احيانا يرفعه
واحيانا لا يرفعه انتهى وهذا كله غير قادح في الرفع لما قدمنا في نظايره غير مرة من تعارض الوقف
والرفع واعلم ان مالكا رحمه الله يقول بوقوع الطلاق مع لفظ ان شاء الله والاستقلال بالحديث
الوارد في اليمين لانه في مجرد انت طالق ان شاء الله وسنبين ان شاء الله ذلك في كتاب الايمان واما ما اخرج
ابن عدي في الكامل عن اسحق بن ابي يحيى الكعبي عن عبد العزيز بن ابي رواد عن ابن جريج عن عطاء عن ابن
عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال لامراته انت طالق ان شاء الله او لغلامه انت حر ان شاء
الله او علي المشي الى بيت الله ان شاء الله فلا شئ عليه وهو معلول باسحق هذا نقل تضعيفه عن دار
قطني وابن حبان ولم يعلم توثيقه عن غيرهما واخرج الدار قطني عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من طلق واستثنى فله ثنياه ضعفه عبد الحق لحميد وتعدد طرق الضعيف
عندنا وان كان يخرجه الى الحسن اذا لم يكن ضعفه بالوضع لكن هذا القدر من التعدد لا يكفي **قوله** ولانه
اتى بصورة الشرط اي بحرفه دون حقيقته لان مشيئة الله تعالى اما ثابتة قطعا او منتفية قطعا فلا
تردد في حكمها وما يكون كذلك فهو تعليق فيكون تعليقا من هذا الوجه يعني من حيث الصورة وانه ا
عدم اي التعليق اعدام العلية قبل وجود الشرط **قوله** والشرط لا يعلم هنا فيكون اعداما من الا
صل يشير الى ان التعليق بالمشية ابطال وهو قول ابي حنيفة ومحمد كقوله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخيا[ط]
• إذا شاب الغراب اتيت اهلي • وعاد القار كاللبن الحليب • وعند ابي يوسف تعليق ملاحظة
للصيغة وهما لاحظا المعنى وهو اولى وقد نقل الخلاف بين ابي يوسف ومحمد على عكسه وثمرته
تظهر فيما إذا قدم الشرط فقال ان شاء الله انت طالق تطلق على التعليق لعدم الفاصل وموضع

وجوبها

وجوبها فلا يتعلق ولا تطلق على الابطال وفي شرح المجمع للمصنف عكس هذا وهو غلط فاجتنبه
بخلاف قوله ان شاء الله فانت طالق وفيما اذا جمع بين يمينين فقال انت طالق ان دخلت الدار و
عبدي حر ان كلمت زيدا ان شاء الله فعلى التعليق تعود الى الجملة الثانية فلو كلمت زيدا لا
يقع ولو دخلت الدار وقع وعلى الابطال الى الكل لعدم الاولوية بالابطال فلو كلمت زيدا او
دخلت الدار لا يقع ولو ادخله على الايقاعين فقال انت طالق وعبدي حر ان شاء الله ينصرف الى
الكل فلا تطلق ولا يعتق بالاجماع اما عندهما فلما قلنا من عدم الاولوية بالابطال واما عند
ابي يوسف فلانه كالشرط والشرط اذا دخل على ايقاعين يتعلقان به وفيما اذا حلف لا يحلف بالطلاق
وقاله على التعليق لا الابطال وفي فتاوى قاضيخان الفتوى على قول ابي يوسف الا انه عزى اليه
الابطال فتحصل على ان الفتوى على انه ابطال **قوله** ولو سكت ثبت حكم الكلام الاول اي اذا سكت
كثيرا بلا ضرورة بخلافه لجشاء او تنفس وان كان له بد بخلاف ما لو سكت قدر النفس ثم استثنى لا
يصح الاستثناء للفصل والفصل اللغو تطلق ثلاثا في قوله انت طالق ثلاثا وثلاثا ان شاء الله عند
ابي حنيفة خلافا لهما لان التكرار للتاكيد شايع فيحمل عليه كقوله طالق واحدة ان شاء الله
وهو يقول قوله وثلاثا لغو فيقع فاصلا فيبطل الاستثناء فتطلق ثلاثا وعلى هذا الخلاف
عبده حر وحر ان شاء الله ولو قال حر حر بلا واو واستثنى لا يعتبر فاصلا بلا خلاف لظهور التا
كيد وقياسه اذا كرر ثلاثا بلا واو ان يكون مثله ولو قال عبده حر وعتيق ان شاء الله صح فلا يعتق
بخلاف حر وحر لان العطف التفسيري انما يكون بغير لفظ الاول فلا يصح وحر لقوله حر تفسيرا فكا
فاصلا بخلاف حر وعتيق ومثل ثلاثا وثلاثا لو قال انت طالق وطالق وطالق
ان شاء الله طلقت ثلاثا عند ابي حنيفة وعندهما يصح الاستثناء كقوله طالق اربعا ان
شاء الله ولو قال طالق واحدة وثلاثا ان شاء الله صح الاستثناء اتفاقا لانه ليس لغوا لانه يثبت
به تكميل الاول ولو قال ثلاثا وبائنا او بتة لا يصح الاستثناء في ظاهر الرواية لانه مع
الثلث لغو وعن محمد يصح هذا وبنى اي خلاف في الفصل بالذكر القليل فانه ذكر في النوازل
لو قال والله لا اكلم فلانا استغفر الله ان شاء الله فهو مستثن ديانة لا قضاء وفي الفتاوى
لو اراد ان يحلف رجلا ويخاف ان يستثني في السر يحلفه ويامره ان يذكر عقيب اليمين موصولا
سبحان الله او غيره من الكلام والوجه ان لا يصح الاستثناء بالفصل بالذكر ولو كان بلسانه
ثقل وطال تردده ثم قال ان شاء الله او اراد ان يقول فمسك انسان فاه ساعة ثم اطلقه
فاستثنى منفصلا برفعه صح وعن هشام سالت محمدا عمن قال لامراته انت طالق ثلاثا وهو
يريد ان يستثني فامسك فاه قال يلزمه الطلاق قضاء وديانة يعني اذا لم يستثن بعد التخلية
ولا يكتفي بذلك الفصل واشتراط الاتصال قول جماهير العلماء منهم الاربعة وعن ابن عباس جوازه
الى سنة وعنه ابدا وقال سعيد ابن جبير الى اربعة اشهر وعن الحسن البصري تقييده با
لمجلس وهو قول الاوزاعي استدل للاخر بحديث سليمن عليه السلام لاطوفن الليلة على تسعين
امراة كل تلد غلاما فقال له صاحبه يعني الملك قل ان شاء الله فنسي الحديث فقال صلى الله عليه وسلم
لو قالها لقاتلوا جميعا قلنا نحمل قول الملك له قبل فراغه وقوله صلى الله عليه وسلم قالها يعني
منفصلا واستدل المطلقون بظواهر منها انه صلى الله عليه وسلم قال في مكة لا يختلى خلاها

الحديث فقال له العباس رضي الله عنه الا الاذخر فسكت ثم قال الا الاذخر ومنها انه قال في اسرى
بدر لا يفلتن احد منهم الا بفداء او ضربة عنق فقال ابن مسعود الا سهيل ابن البيضا فقال
الا سهيل ابن البيضا وما اجيب به عن هذين كان على جهة النسخ دفع بانه بالا وهي تؤذن باتصال
ما بعدها بما قبلها وليس بلازم لان المقصود الرفع بنفس لفظ القايل ابدا بانه وافق الشرع
المتجدد وفي العرفيات مثل هذا كثير فتقرر له جملة تشاكل الاولى من لول عليه بها كانه
قال لا تختلي خلاها الا الاذخر ومنها ما رواه ابو داود فانه صلى الله عليه وسلم قال والله لاغز
ون قريشا والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شا الله ثم لم يغزهم واجاب بانه كونه
لم يغزهم لا يدل على انه لم يكفر ولم يحنث وهو صلى الله عليه وسلم قد حلف انه لا يحلف على
يمين فيرى غيرها خيرا منها الا اتى التي هي خير وكفر عنها فحين راى ان عدم غزوهم خير
لم يفعل ما حلف عليه ومنها الطلاق فقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث السابق فلا
حنث عليه والجواب انه محمول على الاتصال بالعرف العملي لان عرف جميع الناس وصل الا
ستثنا لا فصله ولو لم يكن في لفظ الحديث ما يدل عليه فكيف ولفظه يدل عليه حيث قال با
لفا الدالة على الوصل والتعقيب بلا مهلة من حلف على يمين فقال ان شا الله ثم يو
جبه ايضا اللوازم المذكورة في الاصل من انه يستلزم ان لا يحكم بوقوع طلاق ولا عتاق
ولا اقرار بمال وما لا يحصى من اللوازم الباطلة وبذلك احتج ابو حنيفة رحمه الله
المنصور حين وشا به اعداوه اليه بانه يرد راي جدك ابن عباس في جواز الاستثنا
المنفصل فقال له ما معناه ان مخالفته فيها تحصين الخلافة عليك ومنع خروج الى
لغير لك من الخروج عليك والا جاز لهم ان يستثنوا اذا خرجوا من عندك ومن هب
الشافعي كمذهبنا في انه اذا قال متصلا بقوله طالق او حرة ان شا الله لا يقع الطلاق
والعتاق وقال مالك واحمد في ظاهر الرواية عنه تنجيزا لانه علقها بشرط محقق لانه
لو لم يشا الله كلا من طلاقها وعتاقها لم يمكنه التلفظ به وتوضيحه انه اذا اراده دون اللفظ
منه فقد شا الله صدوره وان اراد وجود الطلاق والعتاق فقد حكمت الشريعة انه اذا صدر
اللفظ وجب كل منهما وان اراد ما يكون من المشية فيما بعد فمشيته قديمة عند اهل السنة
والجماعة فظهر انها تنجيز دمحال والحجة لنا ما روينا من المعنى والجواب عن متمسكه انه
لم يعقله بمحقق لانه لا يمكن الاطلاع على ما في مشية الله تعالى ويختار انه اراد تعليق و
جود الطلاق والعتاق بمشية الله وقوله فقد حكمت الشريعة الخ ليس على اطلاقه اذ ا
لتعليقات من نحو انت طالق ان قدم زيد او دخلت الدار وجد فيه لفظ الطلاق ولم تحكم
الشريعة بوقوعه في الحال بالاجماع وما نحن فيه من هذا القبيل **قوله** فيكون الاستثنا اوذ
كر الشرط الخ انما نوعه لما ذكرنا انه على قول محمد استثنا وعلى قول ابي يوسف تعليق على
احد وجهي النقل عنهما وقربه من الاستثناء لان من الامثال ما ليس له حقيقة ولان
المثل تشبيه ولا يكون في التشبيه ايجاب المال قال وبه ناخذ الا ان يريد الايجاب على نفسه
قوله طلق او خلع ثم ادعى الاستثناء او الشرط ولا منازع لا اشكال في ان القول قوله
وكذا اذا لم تكن المراة فيه ذكره في الحاوي للامام محمود البخاري ولو شهدا عليه بانه طلق

اوخا

اوخالعها بغير الاستثناء وقال لم يستثن قبلت وهذه من المسايل التي تقبل فيها الشهادة على النفي فان لم
يشهدا على النفي بل قالا لم نسمع منه غير لفظة الطلاق والخلع والزوج يدعي الاستثناء ففي المحيط
القول قوله وفي فوايد شمس الاسلام الاوزجندي لا تسمع دعوى الاستثناء اذا عرف الطلاق
بالبينة بل اذا عرف باقراره ومثله اذا قال لعبده اعتقتك امس وقلت ان شا الله لا يعتق وفي
فتاوى النسفي لو ادعى الاستثنا وقالت بل طلقني فالقول لها ولا يصدق الزوج الا ببينة بخلاف
خلاف ما لو قال لها قلت لك انت طالق ان دخلت فقالت طلقني منجزا القول وفي الفتاوى الصغرى
اذا ذكر الجعل لا تسمع دعوى الاستثناء والطلاق على مال كالخلع ونقل نجم الدين النسفي عن شيخ الا
سلام ابي الحسن ان المشايخ اجابوا في دعوى الاستثناء في الطلاق انه لا يصدق الزوج الا ببينة
لانه خلاف الظاهر وقد فسد حال الناس والذي عندي انه ينظر فان كان الرجل معروفا بالصلا
ح والشهود لا يشهدون على النفي ينبغي ان يؤخذ بما في المحيط من عدم الوقوع تصديقا
له وان عرف بالفسق او جهل حاله ينبغي ان لا يؤخذ بقول المانع لغلبة الفساد في هذا الز
مان ولو طلق فشهدا انك استثنيت وهو غير ذاكر ان كان بحيث اذا غضب لا يدري
ما يقول وسعه الاخذ بقولهما والا لا ياخذ بهما **قوله** وكذا اذا ماتت معطوف على
قوله واذا قال لامراته انت طالق ان شا الله متصلا لم يقع الطلاق وقوله والموت ينافي الى اخره
جواب عن مقدر وهو ان الموت ينافي الواقع من الطلاق حتى لو قال لها انت طالق او طالق
ان شا الله متصلا لم يقع الطلاق وقوله والموت ينافي الى اخره جواب عن مقدر وهو ان الموت ينافي
الواقع من الطلاق حتى لو قال لها انت طالق او طالق ثلاثا فماتت قبل الوصف او العدد لا يقع فينبغي
ان ينافي الاستثنا وهو المبطل فيقع الطلاق اجاب بان الموت ينافي الموجب فيبطل به وينافي
الاستثناء فلا يبطل به **قوله** بخلاف ما اذا مات الزوج قبل الاستثنا وهو يريده وتعلم ار
دته بان ذكر لاخر قصده قبل التلفظ بالطلاق وقول من قال يحمل كذبه على الرجل في ذكر او
ان يبدله فيتركه ليس بشي لانه خلاف الظاهر ولانه يجب تصديقه فيه ثم الوقوع لو
وقع فبحثه هذا ان كان لاثبات عدم الوقوع فقد خرق الاجماع اذ اكتفى في اثبات حكم الا
ستثناء بنية الاستثناء والا فلا فايدة له غير اللجاج **قوله** ولو قال الا ثنتين طلقت
واحدة وعن ابي يوسف لا يصح الاستثناء لانه استثناء الاكثر وهو قول طايفة من اهل ا
لعربية وبه قال احمد قالوا لم تتكلم العرب به وقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك من الغاوين والغاوون الاكثرون قال تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت
بمؤمنين لا دليل فيه لان الاستثنا منقطع اذ المراد بعبادي المخلص هكذا استقرا الاستعما
ل القراني على ان هذه النسبة للتشريف فلم يدخل الغاوون **قلنا** لا نسلم عدم ثبوته
لغة وما ذكرتم من التاويل في الاية ممنوع ولو سلم مع ما فيه ففي الحديث الصحيح عنه صلى
الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه عز وجل يا عبادي كلكم جايع الا من اطعمته يا عبادي كلكم
عار الا من كسوته ولو سلم فعدم السماع في تركيب معين لا يستلزم عدم صحة استعماله
الا ترى انه لم يسمع له ماية الا ثمانين وسدس ثمن وساير الكسور ويجوز استعمالها وهذا
لان الاستثنا بيان ان المستثنى لم يرد بالصدر فالاصل التركيب من المستثنى والمستثنى

منه انه تكلم بالباقي بعد المستثنى وقولهم اخراج من الصدر الى تجوز لان حقيقة الاخراج متعذ
رة لانها تستدعي سبق الدخول فان اعتبر الدخول في التناول فالاستثناء لا يفيد الاخراج منه
لانه باق في الاستثناء اذ تناول اللفظ بعلة وضعه لتمام المعنى وهي قايمة مطلقا فلا يتصور
الاخراج منها وان اعتبر الدخول في الارادة بالحكم لزم ان يكون كل استثناء ستثنيا وبلزم ان
لا يصح في نحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما من الاخبار لان المتكلم يكو
ن اما كاذبا في ارادة عموم الصدر بالحكم حيث لم يكن في الواقع او في الاستثناء ان كان هو
منتفيا او غالطا في احدهما ويستحيلان في حقه تعالى فلزم بالضرورة انه بيان ان ما بعد الا
لم يرد بالحكم ثم هل يكون مرادا بالصدر اعني العام او الكل ثم حكم على الباقي او اريد ابتداء
بالصدر ما سوى ما بعد الا فيه خلاف لا يوجب خلافا فيما ذكرنا ان حاصل تركيب الاستثناء تكلم
بالباقي اي حكم عليه وحققنا في الاصول ان معنى القول الاول انه اريد بعشرة وحكم على سبعة في قو
له على عشرة الا ثلثة فارادة العشرة بعشرة باقية بعد الحكم والا فهو المذهب الآخر بزيادة تكلف
ما ذكرنا من تحقيق دلالته لا يستلزم كون عشرة الا ثلثة اسما مركبا لمعنى سبعة كما نسب الى
القاضي الباقلاني على ان التحقيق ان قوله هو احد المذهبين كما حققناه في الاصول بل المراد
ما ذكره المصنف من قوله اذ لا فرق بين قول القايل على درهم او عشرة الا تسعة وقوله هو
الصحيح احتراز عن قول من قال اخراج وفيه معنى المعارضة لا تستلزم في الاخبار ما ذكرنا
ونسب الى الشافعية والله اعلم فانهم مصرحون بانه من المخصصات والتخصيص بيان ان
المخصص لم يكن مرادا وقالوه على تاويل بظاهر اللفظ وهو الظاهر لان مسئلة الاستثناء
من النفي اثبات يوجب القول بالمعارضة لانها توجب حكمين على الثلثة مثلا في ضمن العشرة
بالاثبات وبعد الا بالنفي لكن لا شك في انه يجب الظاهر لا حقيقة الاسناديين والا كان تناقضا
وح فالثابت صورة المعارضة بين حكم الصدر وما بعد الا وترجح النافي فيجب حمل المرجوح
عليه كما هو الكل بمعارضة ترجح فيها احد المتعارضين فيظهر انه لم يحكم في الصدر الا على ما بعد

قوله ولا يصح استثناء الكل من الكل قيل لانه رجوع بعد التقرير وهو لا يجوز ودفع با
نه لو كان كذلك لصح فيما يقبل الرجوع وهو الوصية لكنه لا يجوز فيه ايضا لو قال اوصيت
لفلان بثلث مالي الا ثلث مالي لا يصح الاستثناء فعلم انه لغيره وهو ما ذكر في الكتاب من
انه لا يبقى بعده شيء يصير متكلما به وتركيب الاستثناء لم يوضع الا للتكلم بالباقي بعد الثنيا لا
لنفي الكل كما يفيده التبادر ويصح الاتفاق على نفي انه لنفي الكل بل يفيد ذلك قوله ليس
له شيء من العشرة ونحوه واستقراء استعمالات العرب تفيده وما حكي عن بعضهم من تجويزه
يجب حمله على كون الكل مخرجا بغير لفظ الصدر او مساويه كعبيدي احرار الا مماليكي فيعتقو
ن كما صرح به في المبسوط وقاضيخان وزيادات المصنف فلو قال نسائي طوالق الا زينب وعمرة وفا
طمة وحفصة لا تطلق واحدة منهن وفي البقالي لو قال كل امراة لي طالق الا هذه وليس له امراة
غيرها لا تطلق وفي الذخيرة لو قال انت طالق ثلثا الا واحدة وواحدة وواحدة بطل الاستثناء
ووقع الثلث عند ابي حنيفة وعندهما يقع ثنتان وعن ابي يوسف يقع واحدة وهو قول زفر
فكان ابا حنيفة يرى توقف صحة الاولى الى ان يظهر انه مستغرق اولا وهما يريان اقتصار صحته

على

على الاولى وابو يوسف في الرواية الاخرى عنه وزفر يريان اقتصار صحته على الاولى والثانية وقول ابي حنيفة اوجه لان الصدر متوقف على الاخراج ولو قال طالق واحدة
وواحدة وواحدة الا ثلثا بطل الاستثناء اتفاقا لعدم تعدد ما يصح معه اخراج شيء ولو
قال واحدة وثنتين الا ثنتين او ثنتين وواحدة الا ثنتين يقع الثلث وكذا ثنتين وواحدة
الا واحدة لانه في الاوليين اخراج الثنتين من الثنتين او الواحدة وفي الثلثة واحدة من
واحدة فلا يصح بخلاف ما لو قال طالق واحدة وثنتين الا واحدة حيث تطلق ثنتين
لصحة اخراج الواحدة من ثنتين والاصل ان الاستثناء انما ينصرف الى ما يليه واذا تعقب جملا
فيصرف الى الاخيرة منها وكما قيدنا بطلان المستغرق بما اذا كان بلفظ الصدر او مساويه كذلك
يجب تقييده بما اذا لم يكن بعد المستغرق استثناء آخر يكون جبرا للصدر فان كان صح
فانه ذكر في فتاوى الولوالجي لو قال انت طالق ثلثا الا ثلثا الا واحدة طلقت واحدة و
اعلم انه اذا تعدد الاستثناء بلا واو كان الكل اسقاطا مما يليه فيلزم ان كل فرد اسقاط من
الصدر وكل شفع جبر له فاذا قال طالق ثلثا الا ثنتين الا واحدة كان الواقع ثنتين لا
نك اسقطت من الثلث ثنتين اولا فصار الحاصل واحدة ثم اسقطت من الساقط من الصدر
واحدة تجبر بها الصدر فصار ثنتين ففي اخرج من الثلث المستثناة واحدة فصارت ثنتين
ثم اخرجهما من الثلث الصدر فصار الباقي واحدة وهذا ابناء على ان الثلث المستثناة من
الثلث لم تبطل بل تتوقف الى ان يظهر استثناء منها فيصح اولا فيبطل والله اعلم واصل صحة
الاستثناء من الاستثناء قوله تعالى الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته ومن فر
وعها المعروفة له علي عشرة الا تسعة الا ثمانية الى سبعة الا ستة الى خمسة الى اربعة الا
ثلثة الا ثنتين الا واحدة تلزمه خمسة ولو قال ثنتين وار بعا الا ثلثا يقع الثلث ذكره
الفقيه وري واصله ان الاستثناء تصرف في اللفظ اولا ويستتبع الحكم على ذلك التقرير
لا في الحكم ابتداء فلو وقع اكثر من الثلث ثم استثنى كان الاستثناء من الكل ولهذا لو
قال لامراته انت طالق اربعا الا ثلثا تقع واحدة او عشرة الا تسعة طلقت واحدة او
خمسا الا واحدة يقع الثلث وفي المنتقى طالق ثلثا وثلثا الا اربعا فهي ثلث عند ابي حنيفة
وزفر لانه يصير قوله وثلثا فاصلا لغوا فاستثنى الاكثر فيقع الكل وعند ابي يوسف يقع ثنتان
وهو الظاهر من قول محمد كانه قال ستا الا اربعا وما ذكر شيخ الاسلام انه ينوي فان قال
عنيت ثنتين من الثلث الاولى واثنتين من الثلث الاخيرة يصح الاستثناء والا فلا خارج
عن قانون الاستثناء ولم يذكر النية لكن الحلواني في هذه المسئلة ولا في المنتقى ولو
قال طالق ثلثا الا واحدة او ثنتين طولب بالبيان فان مات قبله طلقت واحدة في روا
ية ابن سماعة عن ابي يوسف وهو قول محمد وهو الصحيح وفي رواية اخرى ثنتان وما قيل
هذه الرواية تناسب اصل ابي يوسف يعني في منع اخراج الاكثر فيما لا ينبغي لان تلك رواية
عنه لا ظاهر مذهبه نعم هذه الرواية تناسب تلك الرواية ووجه الصحيح انه وقع الشك
في الثانية فلا يقع بالشك فتقع واحدة **فرع** اخراج بعض التطليقة لغو بخلاف ايقاعه
فلو قال طالق ثلثا الا نصف تطليقة وقع الثلث وهو قول محمد وهو المختار وقيل

على قول ابي يوسف تثنتان لأن التطليقة لاتتجزى في الايقاع فكذا في الاستثناء فكانه قال الا واحدة والجواب ان في الايقاع انما لايتجزى لمعنى في الموقع وهو لم يوجد في الاستثناء فيتجزى فيه فصار كلامه عبارة عن تطليقتين ونصف فتطلق ثلثا **باب طلاق المريض** لما فرغ من طلاق الصحيح باقسامه من التنجيز والتعليق والصريح والكناية وكلا وجزءا شرع في بيان طلاق المريض اذ المرض من العوارض وتصور مفهومه ضروري اذ لاشك ان من لفظ المرض اجلى من فهمه من قولنا معنى يزول بحلوله في بدن الحي اعتدال الطبايع الاربع بل ذلك يجري التعريف بالاخفى **قوله** في مرض موته احتراز عما لو صح من ذلك المرض بعد ما طلقها ثم مات وهي في العدة لايكون له حكم مرض الموت فلا ترثه وقيد بالباين لأن في الرجعي يرثها وترثه في العدة وان طلق في الصحة لقيام النكاح قال ابن المنذر اجمع اهل العلم ان في طلاق يملك الرجعة بعد الدخول يتوارثان في العدة واجمعوا انه لو طلقها في الصحة في كل طهر واحدة ثم مات احدهما لايرثه الاخر وبالحق لانها لاترثه الاخر بالعدة لانها لاترثه اذا مات بعد انقضائها خلافا لما لاحمد **قوله** ترث وان تزوجت بعشرة ازواج ولابن ابي ليلى في قوله ترث مالم تتزوج وهو قول احمد ويعرف من تقييد الارث بالعدة انه لو طلق امراته التي لم يدخل بها في مرض مات فيه لا ترث لانها لا عدة عليها من ذلك الطلاق وقيد بغير الرضا لانه لو طلقها برضاها لا ترث ولابد من قيد كونهما ممن يتوارثان حال الطلاق لأن تعلق حقها بماله اذا مرض هو اذ ذاك حتى لو كانت كتابية او احدهما مملوكا وقت الطلاق لا ترث وان اسلمت في العدة قبل موته او عتق اما لو قال في مرضه اذا اسلمت فانت طالق باينا ترثه لانه علق بزمان تعلق حقها بماله واختلفوا فيما اذا دام به المرض اكثر من سنتين ثم مات ثم جات بولد بعد موته لاقل من ستة اشهر وعن ابي يوسف ترث وعندهما لا ترث بناء على ان المبانة اذا جاءت بولد لاكثر من سنتين تنقضي به العدة عندهما على انه حادث في العدة من زنا فلا يثبت نسبه منه ويتيقن بوضعه براءة الرحم فتنقضي به العدة بعد موته فيرث وعندهما لا يحمل على الزنا وان قالته بل على انه من زوج اخر بعد عدة الاول فيتبين ان عدتها انقضت قبل موته فلا ترث وكذا في المسلة في ثبوت النسب **قوله** وهي السبب اي الزوجية باقية لاقتضت التوارث من الجانبين وبه قال عمر وابنه وعثمان وابن مسعود والمغيرة ونقله ابو بكر الرازي عن علي وابي بن كعب وعبد الرحمن بن عوف وعايشة وزيد ابن ثابت ولم يعلم عن صحابي خلافه وهو مذهب النخعي والشعبي وسعيد بن المسيب وابن سيرين وعروة وشريح وربيعة ابن عبد الرحمن وطاوس وابن شبرمة والثوري وحماد بن ابي سليمان والحارث العكلي لنا الاجماع والقياس اما الاجماع فلان عثمان رضي الله عنه ورث تماضر بنت الاصبغ بن زياد الكلبية وقيل بنت عمرو ابن الشريد السلمية من عبد الرحمن ابن عوف لما بت طلاقها في مرضه ومات وهي في العدة بمحضر من الصحابة فلم ينكر عليه احد فكان اجماعا وقال ما اتهمته ولكن اردت السنة وهذه الرواية اليق مما روي عن عثمان انه قال حين

ورثها

ورثها فرمن كتاب الله وفد ذكر عن عبد الرحمن انه قال ما فررت من كتاب الله وقول ابن الزبير في خلافه لو كنت انا لم اورثها اراد به لعدم علمي اذ ذاك بان الحكم الشرعي في حقها ذلك وهو بعد انعقاد الاجماع فلا يقدح فيه لايقال بل على هذا التقرير لم يكن اجماع لانه كان سكوتيا وحين قال ابن الزبير ذلك ظهر ان سكوته لم يكن وفاقا لانا نقول نعم لو كان اذ ذاك افقيها لكنه لم يكن في ذلك الزمان من الفقهاء اذ لم يعرف له قبل ذلك فتوى ولا شهرة بفقه والحكم بذلك يتبع ظهور ذلك فخلافه كخلاف ابن عباس في مسئلة العول وقول المالكية كان قضاء عثمن بعد العدة معارض بقول الجمهور انه كان فيها واما القياس فعلى مالو وهب كل ماله او تبرع لبعض الورثة في مرض موته بجامع ابطال الحق بعد تعلقه بماله فيه وهذا لأن حق الورثة يتعلق بماله بالمرض لانه سبب الموت ولذا حجر عن التبرعات بما زاد على الثلث والزوجة من الورثة ففي تم القياس بعد الاجماع وهذا القياس لايتوقف على ظهور قصد الابطال بل هو داير مع ثبوت الابطال سواء قصده اولم يقصده ولم يخطر له واما القياس المتوقف عليه كما فعل المصنف فهو قياس على قاتل المورث وصورته هكذا اقصد ابطال حقها بعد تعلقه فيثبت نقيض مقصوده كقاتل المورث بجامع كونه فعلا محرما لغرض فاسد فالحكم ثبوت نقيض مقصوده ولذا اختلف خصوص الثابت في الاصل والفرع فانه في الاصل منع الميراث وفي الفرع ثبوت الميراث وهذا التعليل في طريق الاصولي يسمى سبب غريب اذ لم يشهد له اصل بالاعتبار بل الثابت مجرد ثبوت الحكم معه في محل اعني القاتل واما عند نا فقد ثبت اعتباره بالاجماع المذكور وكان مقتضى القياس ان ترث ولو مات بعد تزوجها كقول مالك الا ان اصحابنا رأوا ان اشتراط عمل هذه العلة الامكان وهو ببقاء العدة بناء على ان حكم الشرع بالميراث لابد ان يكون لنسب او سبب وهو الزوجية والعتق بحيث اقتضى الدليل توريث الشرع اياها لزم انه اعتبر بقاء النكاح حال الموت ومعلوم ان بقاءه اما بالحكم بقيامه حقيقة او قيام اثاره من منع الخروج والتزوج وغير ذلك وقيام هذه الاثار ليس الا بقيام العدة فيلزم ثبوت توريثها بموته في عدتها والمصنف لم يعين للقياس اصلا في الالحاق بل قال قصد ابطال حقها فيرد عليه قصده دفعا للضرر ومثله لايفعل الا ان يكون هناك اصول شتى يمكن الالحاق بكل منها وليس يعرف لرد القصد اصل سوى قاتل المورث ويمكن انه اعتبر اصوله كل من الزم ضررا بطريق غير مباح فانه يرد ذلك عليه الا انه في الزوجية سبب ارثها في مرض موته غير جيد لانها سبب ارثها عند موته عن مرض او فجاة والوجه ان يقول الزوجية سبب تعلق حقها بماله في مرض موته والزوج قصد الى اخره **قوله** بخلاف ما بعد الانقضاء اي انقضاء العدة لانه لا امكان للتوريث اذ لم يبق بقاء شي من اثار النكاح بعدها على انه روي عن عمر وعايشة وابن مسعود وابن عمر وابي ابن كعب ان امراة الفار ترث ما دامت في العدة وبه يحمل قول ابي بكر الصديق ترث مالم تتزوج على قدر التزوج وهو بانقضاء العدة اي مالم تقدر عليه **قوله** والزوجية الى اخره جواب عن قوله ولهذا لايرثها اي الزوجية في هذه الحالة اي حالة مرضه ليست سببا لارثه عنها بل في حال مرضها ونقول لو كانت هي المريضة فابانت نفسها بان ارتدت

او قبلت ابن الزوج يثبت حكم الفرار في حقها فيرثها الزوج بخلاف ما لو ارتدت صحيحة لانها
بانت بنفس الردة قبل ان تصير مشرفة على الهلاك ولا هي بالردة مشرفة عليه لانها لا تقتل **قوله**
فيبطل في حقه برفع اللام فتبطل الزوجية بالطلاق البائن في حق الرجل حقيقة وحكما فلا يرثها
اذا ماتت بخلاف ما اذا ابانها في مرض موته ثم مات حيث ترثه لان الزوجية وان بطلت
بالبائن حقيقة لكنها جعلت باقية حكما في حقها دفعا للضرر عنها لانه قصد ابطال حقها
وضبطه بنصب اللام على انه جواب النفي سهو لانه ح ينعكس الغرض اذ يكون معناه لو كانت
الزوجية سببا لارثه منها لبطلت ولكنها لم تبطل بسبب فلا يبطل واذا لم يبطل فيجب ان
يرثها ولا يقول به احد **قوله** فان طلقها ثلثا بامرها ليس قيدا بل المقصود ان يطلقها بائنا بامر
ها ولهذا اعطف قوله او قال لها اختاري فاختارت نفسها عليه فان هذا الفرق انما يثبت لطلقة
بائنة وكذا اذا اختلعت منه في مرضه ثم مات وهي في العدة لم ترثه لانها رضيت بابطال حقها
اما في الاولى فلامرها بالعلة واما في الاخريين فلانها باشرت العلة اما في التخيير فظاهر لانه
تمليك منه واما في الخلع فلان التزام المال علة العلة لانه شرط الطلاق ومباشرة احد وصفي
العلة كمباشرتها بخلاف مباشرة بعض العلة ومن فروع ذلك ما لو قال لامراتيه في مرضه وقد
دخل بهما طلقا انفسكما ثلثا فطلقت كل واحدة نفسها وصاحبتها على التعاقب طلقتا ثلثا
بتطليق الاولى الثانية وورثت الثانية لانها لم تباشر علة الفرقة لا الاولى لانها المباشرة
ولو بدأت الاولى بطلاق ضرتها ثم بطلاق نفسها ثم الاخرى كذلك ورثتا لان الواقع على
كل منهما طلاق ضرتها لا طلاق نفسها لخروج الامر من يدها باشتغالها بطلاق الضرة والتفويض
تمليك وهو مقتصر على المجلس ولو طلقت كل نفسها وصاحبتها معا طلقتا ولم ترثا لان
كلا طلقت بتطليق نفسها ثم اشتغلت بما لا يفيد من تطليق ضرتها وان طلقتا احداهما
بان طلقت نفسها وطلقتها ضرتها ووجد ذلك معا طلقت ولا ترث لانه وجد في حقها طلاق
نفسها وطلاق الوكيل فيضاف الى المالك لانه اقوى او كل يصلح علة وقد نزلا معا فيضاف الى كل
كان ليس معه غيره ولو قال في مرضه طلقا انفسكما ان شئتما فطلقت احداهما نفسها
وصاحبتها لا تطلق واحدة منهما حتى تطلق الاخرى نفسها وصاحبتها لتعلق التفو
يض بمشيئتهما خلافا لزفر كانه قال طلقا انفسكما ان شئتما طلاقكما بخلاف ما تقدم
لم يعلق التفويض بشرط المشيئة فتنفرد كل واحدة منهما بذلك ولو طلقت الاخرى
بعد ذلك نفسها وصاحبتها طلقتا لوجود كمال العلة وورثت الاولى لا الثانية لان
الثانية باشرت اخر وصفي العلة والاولى بعض العلة ولو خرج الكلامان منهما معا
بانتا وورثتاه لان كلا باشرت بعض العلة هذا كله بشرط المجلس لانه تمليك ولو قال
في مرضه امركما بايديكما فهو تمليك منهما فلا تنفرد احداهما بالطلاق كمسئلة
المشيئة سواء الا انهما اذا اجتمعتا على طلاق واحدة منهما يقع وفي قوله ان شئتما لا
يقع لانه جعل الراي اليهما في شيئين فاذا اجتمع رايهما في شيء صح كما لو وكل رجلين ببيع
عبدين فباع احدهما وهناك فوض اليهما بشرط مشيئتهما الطلاقين فكان على ما قبل
الشرط ولو قال طلقا انفسكما بالف فقالت كل طلقت نفسي وصاحبتي بالف معا او متعاقبا

بانتا

بانتا بالف ويقسم على مهريهما لان الالف مقابل بالبضعين فلا تعتبر قيمته عند الخروج
فيقوم بهما تزوجهما عليه ولم يرثا لان الفرقة لا تقع الا بالتزام المال فالتزام كل علة
لانه شرط الطلاق فكان كل فعل واحدة علة وفعل الاخرى شرطا والحكم يضاف الى العلة فلذا
بطل الارث ولو طلقتا احداهما طلقت بحصتها من الالف لانهما مامورتان بطلاقهما فقد
اتيا ببعض ما امرتا به ولم ترث لانه وقع بقبولها وان قامتا بطل الامر لانه طلاق ببدل فتشتر
ط اجتماع رايهما بخلاف المامور به بالطلاق بلا بدل لانه ينفرد كل منهما بايقاع الامر واذا
بطل الامر في حق نفسها لانه تمليك بطل في حق الاخرى لفوات الشرط وهو اجتماع را
يهما الكل من الكافي **قوله** والتاخير اي تاخير عمل الطلاق لحقها وهي قد رضيت بابطاله ولذا
لو حصلت الفرقة في مرضه بسبب الجب والعنة وخيار البلوغ والعتق لم يرث لرضاها با
لمبطل وان كانت مضطرة لان سبب الاضطرار ليس من جهة الزوج فلم يكن جانيا في الفرقة
بخلاف ما لو طلقت نفسها ثلثا فاجاز الزوج في مرضه حيث ترث لان المبطل للارث اجاز
ته ولو وقعت بتمكين ابن الزوج لا ترث الا ان يكون ابوه امره بذلك فتقع بها مكرهة لانه
بذلك ينتقل اليه فيكون الاب كالمباشر ولو وجدت هذه الاشياء منها وهي مريضة ورثها
الزوج لكونها فارة وفي الجامع لو فارقته في مرضها بخيار العتق او البلوغ ورثها لانها
من قبلها ولذا لم يكن طلاقا وفي الينابيع جعل هذا قول ابي حنيفة ومحمد وفي الفرقة
بسبب الجب والعنة واللعان لا يرثها لانها طلاق فكانت مضافة اليه واورد ينبغي ان
لا يرثها اصلا لانا جعلنا قيام العدة كقيام النكاح في حقها ولا عدة هنا عند موتها
فلم يبق النكاح كبعد العدة اجيب لما صارت محجورة عن ابطال حقه تبقى النكاح
في حق الارث دفعا للضرر عنه او رد القصد ها ابطال حقه كمستعجل الارث ولا يخفى ان
هذا الاعتبار الذي هو مبنى هذا الجواب يستلزم توريث امراة الفار اذا مات بعد العدة
كما هو قول مالك وفي القنية اكره على طلاقها الثلث لا يعد فارا ولو اكرهته
على سؤالها الطلاق ترث **قوله** وان قال لها كنت طلقتك الى قوله فلا تهمة في حق هذه الا
حكام ها تان مسئلتان ما اذا تصادقا في مرض موته على طلاقها وانقضاء عدتها قبل
المرض وما اذا انشا طلاقها ثلثا في مرضه بسؤالها ثم اقر لها بمال او اوصى لها بو
صية فعند ابي حنيفة لها الاقل من الميراث ومن كل من الوصية والمقر به في الفصلين وقا
لا زفر لها تمام الموصى به والمقر به في الفصلين وقالا في الاول كقول زفر وفي الثاني كقول
ابي حنيفة لزفر ان المانع من صحة الوصية والاقرار الارث وقد بطل بتصادقهما على انقضا
العدة قبل الموت في الاولى وسؤالها في الثانية فيجب اعتبار موجبهما قلنا ذلك لو لم
تكن تهمة لكنها ثابتة غير انهما قالا انما هي ثابتة في الثانية لا الاولى وذلك لان ثبوت التهمة
بباطن قادر على مظنتها وذلك قيام العدة وهو في الثانية لا الاولى فوجب تفصيلنا
بين الفصلين والدليل ان مدار التهمة قيام العدة في نظر الشرع انما ينتفي بالتهمة في
جواز الشهادة ثابت في الاولى حتى جازت شهادة احدهما للاخر فعلم انتفا التهمة شرعا
وانها صارت اجنبية وعند هذا جاز وضع الزكاة فيها وان تتزوج باخر من وقته اي

التصادق ولابي حنيفة أن قصر سبب التهمة على العدة ممنوع بل هي ثابتة ايضا نظرا الى تقدم ا
لنكاح المفيد للالفة والشفقة وارادة ايصال الخير ولما لم يظهر اما تصادقا عليه الا في مرضه
كانا متهمين بالمواضعة لينفتح باب الاقرار والوصية وهذه التهمة انما تتحقق في حق الورثة
لا في حق هذه الاحكام اذ لم تجر العادة بالتواضع للزوج باختها وهي بعينه او لدفع الزكوة
او للشهادة فلذا صدقا فيها لا في حق الورثة وهذه التهمة انما هي في الزائد فيتقدر بقدر
تأخذه انما يلزم في حقهم بطريق الميراث لا الدين وفائدته انه لو توى شيء من التركة قبل ا
لقسمة فالتوى على الكل ولو كان ما تأخذه بطريق الدين لكان على الورثة ما دام شيء من التر
كة ولو طلبت ان تأخذ دنانير والتركة عروض ليس لها ذلك ولو كان دينا لكان لها ذلك ولو
ارادت ان تأخذ من عين التركة ليس على الورثة ذلك بل لهم ان يعطوها من مال اخر وتعا
مل فيه بزعمها ان ما تأخذه دين ولو اقر بفساد نكاحها وخلعها اجنبي في مرضه ترث
وفي جوامع الفقه وكذا لو قال كنت جامعت امك او تزوجتك بغير شهود وفي العدة
ولعن ابواه على النكاح ولا تقبل شهادة احد الزوجين للاخر والقرابة اي قرابة الولاد فلا
يقبل من الولد وان سفل لابيه وجده ولا الاب والجد لابنه وابن ابنه وفي الغاية ينبغي
أن ينظر ان كان جرى بينهما خصومة وتركت خدمتها في مرضه فذلك يدل على عدم المواضعة
والاحسان الباعث للتهمة في الاقرار لها والوصية وان كان ذلك في حال المطالبة ومبالغتها
في خدمته ينبغي ان لا يصح اقراره ووصيته للتهمة وقاسه على ما في الذخيرة فيما
إذا قالت له امراة غيري او تزوجت علي فقال كل امراة لي طالق فانه قال قيل الا
ولي ان يحكم الحال ان كان قد جرت بينهما مشاجرة وخصومة تدل على غضبه يقع الطلاق
عليها ايضا وان لم يكن كذلك لا يقع قال السروجي فمقتضى ما ذكر من تحكيم الحال هنا كذلك أن
يحكم هنا انتهى وقد يفرق بان حقيقة الخصومة ظاهرة في قولها تزوجت علي ونحوه
إذا اقترن بالمشاجرة اما هنا فلا اذ الايصاء انما هو اكثر من الميراث ظاهر في ان تلك الخصومة
والبغض ليست على حقيقتها والا لم يوص له ظاهرا والحاصل ان الظاهر في تلك المواضع
ابتناؤها على اظهار الخصومة والتشاجر وكثيرا ما يفعل اهل الحيل ذلك للاغراض **قوله** ومن
كان محصورا الى اخره الحاصل ان مبنى الفرار على الطلاق حال توجه الهلاك الغالب عنده
وغلبة الهلاك يكون حال عدم المرض كما يكون به وتوجهه بغيره يكون بالمبارزة والتقد
م للرجم والقتل قصاصا او في سفينة فتلاطمت الامواج وخيف الغرق او انكسرت و
بقي على لوح او افترسه سبع فبقي في فمه بخلاف ما اذا كان محصورا في حصن او في صف ا
لقتال او محبوسا للقتل او نازلا في مسبعة او في مخيف من العدو او راكب سفينة دون
ما قلنا والمرأة في جميع ذلك كالرجل فلو باشرت سبب الفرقة فيما ذكرناه من احوال الفرار كخيار
البلوغ والعتق وتمكين ابن الزوج والارتداد ورثها على ما بيناه انفا والحامل لا يكون
فارة الا في حال الطلق وقال مالك اذا تم لها ستة اشهر ثبت حكم فرارها لتوقع الولادة
في كل ساعة قلنا المناط ما يخاف منه الهلاك ولا يخاف منه الا في الطلق وتوجهه بالمرض
قيل أن لا يقدر ان يقوم الا ان يقام وقيل اذا خطا ثلث خطوات من غير ان يهادى

فصحيح

فصحيح والافمريض وضعف بان المريض جدا لا يعجز ان يتكلف لهذا القدر وقيل أن لا يقدر أن
يمشي الا ان يهادى وقيل أن لا يقوم لحوائجه في البيت كما تعتاده الاصحاء وان كان يتكلف
والذي يقضيها فيه وهو يشتكي لا يكون فارا الا ان الانسان قلما يخلو عنه فاما من يذهب
ويجيء ويحم فلا وهو الصحيح فاما اذا امكنه القيام بها في البيت لا في خارجه فالصحيح انه صحيح
هذا في حق الرجل اما المراة فاذا لم يمكنها الصعود الى السطح فهي مريضة والمسلول وا
لمفلوج والمقعد ما دام يزداد ما به فهو غالب الهلاك والا فكالصحيح وبه كان يفتي برهان
الائمة والصدر الشهيد وقيل اما ان يرجى برؤه بالتداوي او لا وقيل ما كان يزداد ابدا الا
أن كان يزداد تارة وينقص اخرى ولو قرب للقتل فطلق ثم خلي سبيله او حبس ثم قتل او مات فهو
كالمريض ترثه لانه ظهر فراره بذلك الطلاق ثم ترتب موته فلا يبالي بكونه بغيره واعلم ان قوله
وما يكون الغالب منه السلامة لا يثبت له حكم الفرار يقتضي الحاق حالة الطلق للحامل والمبار
زة بحالة الصحة الا أن يبرز لمن علم انه ليس من اقرانه فالاولى أن يعلق ما هو في حكم
مرض الموت بما يخاف منه الهلاك غالبا كما ذكره في المرض غالبا لا أن غالبا متعلق بالخوف وان لم
يكن الواقع عليه الهلاك فتأمل واما في حال فشو الطاعون فهل يكون الكل من الاصحاء
حكم المرض فقالت الشافعية ولم ار لمشايخنا **قوله** فانت طالق اي طالق بائن لان الفرار
يثبت به لا بالرجعي والله الموفق **قوله** اما ان يعلق الطلاق الخ ضبطه اما ان يعلقه بفعل
احد او لا الثاني التعليق بمجيء الغد والاول اما بفعل نفسه او غيره وهو اما المراة
او اجنبي والكل على وجهين اما ان يكون التعليق ووقوع الشرط في المرض او الشرط فقط ففي التعليق
بفعل الاجنبي ومجيء الوقت ان كانا في المرض ورثت لظهور قصد الفرار بالتعليق في حال تعلق حقها
بماله وان كان التعليق في الصحة والشرط في المرض لم ترث وقال زفر ترث لان المعلق بالشرط كا
لمنجز عنده فكان ايقاعا في المرض ولنا ان المعلق السابق يصير تطليقا بنفسه عند الشرط حكما
لا قصدا يعني يسلم قول زفر انه يصير كالمنجز لكن حكما لا قصدا او كذا لو كان مجنونا عند الشرط
وقع ولو حلف بهذا التعليق لا يطلق ثم وجد الشرط لم يحنث فلو كان تطليقا عند ا
لشرط حقيقة حكما لم يقع في الاول وحنث في الثاني ولانه لم يكن فارا بالتعليق في الصحة
وبعده لم يوجد منه صنع في وجود الشرط ولا قدرة له على منع فعل الاجنبي ومجيء الوقت
فلا يكون ظالما واما في التعليق بفعل نفسه فترث على كل حال وان كان فعل الشرط ليس
له منه بد لوجود قصد الابطال اما بالتعليق ان كان في المرض او بمباشرة الشرط ان
كان التعليق في الصحة وكون الشرط لا بد منه غاية ما يوجب اضطراره والاضطرار
من جانب الفاعل لا ينفي الضمان كمن اضطر الى اكل مال الغير او اتلفه نائما او مخطئا بنفسه
وان لم يوصف فعله بالظلم وحقها صار معصوما بمرضه فاضطراره الى ابطاله
يرد عليه تصرفه الا ان هذا حكم الفرار مع عدم الفرار وما كان موجب الميراث لا الفرار
ولا فرار مع عدم القصد وقوله وان لم يكن له من فعل الشرط بد فلم من التعليق الخ
يرد بما يعطي ان المنظور اليه في اثبات حكم الفرار اذا كان الشرط لا بد منه التعليق
ويستلزم ان لا يثبت الفرار الا ان يكون التعليق في المرض لكن ثبوت الفرار مع كون

الشرط لابد منه في حال التي يكون التعليق في المرض والصحة وعلى الثاني لا يستقيم النظر الى التعليق
في اثبات الفرار لانه ليس في حال تعلق حقها ويمكن ان يقال انه صار مضطرا منه حيث علق بما لابد
منه مع علمه بورود اسباب الموت وانه لا اضطرار له الى الشرط بفعله فكان حال التعليق راضيا
بالشرط بل انما علق ليفعل الشرط ويقع الجزاء وفيه ما فيه واما التعليق بفعلها فان كان ا
لتعليق والشرط في المرض والفعل مما لها منه بد فكلام محمد لم ترث **قوله** لانها راضية بذلك
اي بالطلاق لان الرضا بالشرط رضا بالمشروط واورد عليه ما لو قال احد الشريكين في العبد لشر
يكه ان ضربته فهو حر فضربه يعتق وللضارب تضمين الحالف فقد رضي بالشرط ولم يجعل ذلك
رضا بالمشروط اجاب في النهاية بما حاصله انه انما يكون رضا بالمشروط اذا لم يكن مضطرا
الى فعل الشرط لكنه مضطر في مسئلة الاعتاق فانها موضوعة فيما اذا كان احد الشريكين قال
ان لم اضرب هذا العبد اليوم فهو حر فقال له شريكه ان ضربته فهو حر فضربه فللضارب
تضمين الحالف لانه مضطر الى فعل الشرط وفعل الشرط مضطرا لا يدل على الرضا واجاب في ا
لكافي بان حكم الفرار ثبت على خلاف القياس بشبهة العدوان فبطل بما له شبهة الرضا
ولا كذلك الضمان وقد وجد هنا شبهة رضا المرأة فكفى لنفي حكم الفرار وان كان الفعل مما لا بد
لها منه كاكل الطعام والصلوة الواجبة وكلام الابوين ومنه قضاء الدين واستيفاؤه
والقيام والقعود والتنفس فلها الميراث لانها مضطرة في المباشرة **قوله** كما في الاكراه فان
اكره انسانا على اتلاف مال صار المكره متلفا حتى يضمن وينتقل الفعل اليه فكذا هنا وكفعل
القاضي ينتقل الى الشاهدين حتى يضمنا اذا رجعا لانه يصير ملجأ حتى لو لم يقض يفسق
وفي مبسوط فخر الاسلام الصحيح ما قاله محمد **قوله** فلا يصير الزوج فارا يعني الفرار المستلزم
للحكم الشرعي الخاص الذي يتحقق شرعا بالابانة في حال تعلق حقها ولا يتعلق الا في مرض مو
ته وقد ظهر خلافه او تقول هو بطلاقه فار لكن الفرار انما يثبت الحكم المذكور بشرط ثبوت
تعلق حقها فانتفى شرط عمل العلة **قوله** ولو طلقها اي بائنا ثلثا او غيره في مرضه وهذا
لانه فرع على هذا الطلاق نفسه مسئلة المطاوعة وقال انها ترث ولا يتفرع ارثها عليه الا
اذا طاوعت بعد الرجعي لا ترث كما لو طاوعت حال قيام النكاح **قوله** لم ترث لخلاف ا
لنفقة فانها بالردة تسقط ثم بالاسلام تعود لانها معتدة **قوله** لان المحرمية لا تنافي
الارث وهو الباقي بعد ذلك الطلاق ولم يوجد ما يزيله لان المحرمية لا تنافي النكاح بل
تثبت معه كما في الام والبنت فانها تنافي النكاح خاصة فيبقى الارث لعدم المزيل ثم رجع
ضمير وهو الباقي الى الارث **قوله** في حال قيام النكاح اي حالة المرض **قوله** فتكون راضية ببطلا
ن السبب وهو النكاح وذلك رضى ببطلان المسبب **قوله** لتقدمها عليها اي لتقدم الحرمة على
المطاوعة لحصولها بالطلاق السابق عليها **قوله** وقد بينا الوجه فيه وهو قوله لا
نها مضطرة في المباشرة اي مباشرة الشرط ولا رضا مع الاضطرار كما قيل والاوجه
كون قوله يعني ذلك لان الزوج الجأها الى المباشرة فينتقل الفعل اليه الخ لان الا
ول ذكره في صورة ما اذا كان التعليق والشرط في المرض وذكرنا ذكره في صو
رة ما اذا كان التعليق في الصحة والشرط في المرض وهو المواز لما نحن فيه

فان

فان القذف كان في الصحة واللعان في المرض وقوله اذ هي ملجأة الى الخصومة ظاهر في ان
الملحق بفعلها الشرط الذي لا بد لها منه هو خصومتها اي مطالبتها بموجب القذف لانه
به يندفع العار ولو جعل لعانها صح ايضا اذ هي ملجأة اليه من قبله اذ لعانه تلجيها الى لعانها لا
زهو ايضا ملجأ الى لعانه من قبلها لان الالجاء في الكل يعود اليه لانه الجاها الى الخصومة واثرها
لعانه فكان لعانه منسوبا الى اختياره فهو وان باشرت لعانه اخر جزئي مدار الفرقة وهو ما تمسك
به محمد يعني لان لعانها اخر اللعانين لكن الزوج اضطرها اليه وقيل في وجه قول محمد الفرقة
قذف الرجل ولم يكن قذفه في زمان تعلق حقها بماله ولا يخفى انه سبب بعيد ثم قيل
على الاول ان سبب الفرقة قضاء القاضي لا اللعان واجيب بانه الملجي للقاضي الى الحكم والحكم
لا يستند الا الى الشهادة واللعان هو الشهادة الملجئة **قوله** فيكون ملحقا بالتعليق
بمجيء الوقت كانه قال في صحته اذا مضت اربعة اشهر ولم اقربك فانت طالق فمضت في مر
ضه ثم مات فيه لا ترث كما لو علق في صحته بامر سماوي ووجد الشرط في المرض لا يكون فارا
واورد عليه ان الايلاء في الصحة ليس مثل التعليق بمجيء الوقت بل نظير ما لو وكل في صحته
بالطلاق وطلقها الوكيل في المرض كان فارا لانه متمكن من عزله فاذا لم يعزله كان فارا فكذا
هنا هو متمكن من ابطال الايلاء في المرض بالفيء فاذا لم يفعل ينبغي ان يكون فارا اجيب
بالفرق بانه لا يتمكن من ابطال الايلاء في المرض بالفيء فاذا لم يفعل ينبغي ان يكون فارا ا
جيب بالفرق بانه لا يتمكن من ابطال الايلاء الا بضرر يلزمه فانه الفيء باللسان لا يجوز اذا كان
الايلاء في حال الصحة بل اذا كان في حال العجز واستمر بخلاف عزل الوكيل **قوله** في جميع الو
جوه اي سواء كان الطلاق بسؤالها او لا او كان التعليق بفعلها او بفعله والفعل مما
لها منه بد او لم يكن لا يستثنى من عمومه الا قيام العدة فانه مشروط فيها جميعا **قوله** ومن
قال صحيح لموطوءتيه احداكما طالق ثلثا ثم بين في مرضه في احدهما صار فارا بالبيان
وترث لانه بين الطلاق فيها بعد تعلق حقها بماله فيرد عليه قصده كما لو انشأ فجعل
انشاء في حق الارث للتهمة ولو ماتت احدهما قبله ثم مات بقيت الاخرى ولم ترث لانه
بيان حكمي فانتفت التهمة عنه كما لو علق في صحته بمجيء راس الشهر فجاء وهو مريض لا
ترث بخلاف ما قبلها لانها تعينت للطلاق بفعله فترث كما لو علق في صحته بفعل نفسه
ثم باشر الشرط في المرض فان كان له امرأة اخرى غير المتنبي فلها نصف الارث اذ لا ارث
احديهما الامرأة واحدة لان احدهما مطلقة بيقين والنصف الاخر بينهما لاستواء
بينهما في استحقاق ولو ماتت التي بين طلاقها قبل موته لم ترثه وصح البيان فيها لانتفاء
التهمة عن بيانها لخروجها عن اهلية الارث بالموت وكان الارث للاخرى لان التعيين
دون الانشاء ولو انشأ في مرضه ثم ماتت المطلقة كان جميع الارث للاخرى معنا ولو كا
نت له امرأة اخرى كان بينهما نصفين وان ماتت الاخرى وبقيت التي بين الطلاق فيها
ثم مات الزوج لها نصف الارث لان البيان انما يبطل صيانة لحقها الثابت ظاهرا وحقها
الثابت ظاهرا وقت البيان النصف فلم ترد عليه وهذا لانها منكوحة من وجه دون
وجه فانما تستحق النصف حتى لو كان معها امرأة اخرى كان لها الربع وثلثة الارباع للمرأة

الاخرى لانا انما ابطلنا البيان صيانة لحقها الثابت وقت البيان ووقت البيان حقها في الربع
فكان للمعينة الربع ولان الاخرى منكوحة من كل وجه فتستحق كل الإرث وهي منكوحة
من وجه فتستحق نصفه فيسلم النصف للاخرى بلا منازعة واستوت منازعتهما في النصف
الاخر فتنتصف بينهما فإن لم يمت الزوج ولم يبين حتى ولدت احديهما لاقل من سنتين
فهو ليس بيان وبقي الزوج على خياره لان العلوق يحتمل كونه بوطي قبل الطلاق وذا لا يصلح
بيانا فلا يكون بيانا بالشك إذ لا يقع الطلاق بالشك ويثبت النسب لاحتمال العلوق
قبل الطلاق فإن نفى الزوج هذا الولد امر بالبيان فإن قال عينت عند الإيقاع التي لم
تلد يلاعن بينه وبين التي ولدت وينقطع نسب الولد منه ويلحق بالام لانه قذف منكو
حته وان قال عينت التي ولدت يحد لانه لما كان مرادة وقت الإيقاع التي ولدت وقع الطلاق
من ذلك الوقت من كل وجه فتبين انه قذف اجنبية فيجب الحد ويثبت النسب لعدم اللعان
فإن قال لم اعن عند الإيقاع احدا او لم ار بي بالمبهم التي ولدت لا يحد لانه قذف منكوحته
لان الطلاق يقع عند وقت التعيين ولا يلاعن ايضا لان شرطه قيام النكاح وقد زال با
لبيان والنسب ثابت لما مر وان ولدت لاكثر من سنتين من وقت الإيقاع تعينت الاخرى
للطلاق لتيقننا بالوطي بعد الطلاق وحكم الشرع بثبوت النسب منه حكم بكون الوطي منه
ضرورة والوطي بعد الطلاق المبهم بيان اجماعا وتعينت التي ولدت للنكاح فإن نفى الو
لد لاعن ولا ينقطع النسب عنه لان حكم الشرع بالعلوق منه مانع من قطع النسب عنه فإن
ولدت احديهما لاقل من سنتين من وقت الإيقاع والاخرى ولدت لاكثر من سنتين تعينت
صاحبة الاقل للطلاق لان وطيها لا يصلح بيانا ووطي صاحبة الاكثر يصلح بيانا وهذا لان
المولود لاكثر من سنتين حصل بعلوق بعد الطلاق المبهم بيقين لان الولد لا يبقى في
البطن اكثر من سنتين اما علوق الاخرى فمشكوك فيه فلا يكون بيانا وعدة صاحبة الاقل
تنقضي بوضع الحمل ان كان بين ولادتها وبين ولادة صاحبة الاكثر بعدها اقل من ستة اشهر
لتيقننا ان علوق صاحبة الاكثر ووطيها كان قبل ولادة صاحبة الاقل وقبل الولادة هي حامل
وعدة الحامل تنقضي بوضع الحمل وان كان بينهما ستة اشهر فصاعدا فعدة صاحبة الا
قل بالحيض لاحتمال ان صاحبه وعلق صاحبة الاكثر كان بعد ولادة صاحبة الاقل واذا احتمل
ذلك وجبت العدة بالحيض احتياطا وان اقر بوطي صاحبة الاقل او لا طلقت صاحبة الا
كثر باقراره ولا يصدق في صرف الطلاق عن صاحبة الاقل فطلقتا كمن قال زينب طالق وله امرأة
معروفة بهذا الاسم فقال لي امرأة اخرى بهذا الاسم وعنيتها طلقتا وان ولدت كل واحدة لاكثر
من سنتين من وقت الإيقاع وبين الولادتين يوم او اكثر فولادة الاولى تكون بيانا للطلاق في الاخرى
فإذا ولدت الاخرى بعده لا يتحول الطلاق الواقع عليها إلى غيرها وصار كما اذا وطي احديهما ثم الا
خرى يقع الطلاق على الموطوءة اخرا كذا هنا ويثبت نسب الولدين اما ولد الاولى فظاهر وكذا
ولد الثانية لاحتمال وطيها ثم قبل علوق الاول وتنقضي عدة المطلقة بوضع الحمل ولو قال الآمر
انه إذا ولدت ولدا فانت طالق ثلاثا فولدت ولدا ثم ولدا اخر لستة اشهر فصاعدا ثبت
نسب الولد الثاني منه ايضا وتنقضي به العدة لانا حكمنا بعلوق الولد الثاني حال وقوع الطلاق

وحال

وحال وقوع الطلاق الزوجية قايمة وهذا لانه يحتمل انه وطيها قبل ولادة الولد الاول
ولم يصل الما الى رحمها لانسداد فمه فإذا وضعت الحمل انفتح فم الرحم ووصل الما اليه
فعلق الولد الثاني قبل وقوع الثلث لان تلك الحال حال نزول الثلث والشي في نزوله
غير نازل فيثبت النسب احتياطا فيتعلق انقضا العدة بوضع الحمل ولا يجب العقر لا
نا جعلناه معلقا حال قيام النكاح والله اعلم